



Universidade Federal  
de São João del-Rei



**ALINE REIS SERPA**

**A MITOLOGIA CHICANA REVISITADA E SUA RELAÇÃO COM O  
EMPODERAMENTO FEMININO EM *SO FAR FROM GOD*, DE ANA CASTILLO.**

São João del-Rei / MG

Novembro/2022



Universidade Federal  
de São João del-Rei



**ALINE REIS SERPA**

**A MITOLOGIA CHICANA REVISITADA E SUA RELAÇÃO COM O  
EMPODERAMENTO FEMININO EM *SO FAR FROM GOD*, DE ANA CASTILLO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Letras da  
Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito para  
obtenção do título de Mestre em Letras.

**Área de concentração:** Teoria Literária e Crítica da Cultura

**Linha de pesquisa:** Literatura e Memória Cultural

**Orientador:** Prof. Dr. Luiz Manoel da Silva Oliveira

São João del-Rei / MG

Novembro/2022

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)  
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S486m Serpa, Aline Reis.  
A mitologia chicana revisitada e sua relação como empoderamento feminino em So far from God, de Ana Castillo / Aline Reis Serpa ; orientador Luiz Manoel da Silva Oliveira. -- São João del-Rei, 2022.  
123 p.


Dissertação (Mestrado - Letras) -- Universidade Federal de São João del-Rei, 2022.

1. Literatura chicana. 2. Mitologia. 3. Empoderamento feminino. 4. Ana Castillo. I. da Silva Oliveira, Luiz Manoel , orient. II. Título.

**Aline Reis Serpa**


**A mitologia chicana revisitada e sua relação com o empoderamento feminino em *So Far From God*, de Ana Castillo**

**Banca Examinadora**

Documento assinado digitalmente  
 LUIZ MANOEL DA SILVA OLIVEIRA  
Data: 19/11/2022 19:49:31-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>


---

**Prof. Dr. Luiz Manoel da Silva Oliveira – UFSJ**  
**(Presidente/Orientador)**

Documento assinado digitalmente  
 DEBORAH WALTER DE MOURA CASTRO  
Data: 21/11/2022 23:18:02-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Deborah Walter de Moura Castro– UNIFAL**  
**(Titular Externa)**

Documento assinado digitalmente  
 VANESSA MAIA BARBOSA DE PAIVA  
Data: 24/11/2022 09:00:26-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vanessa Maia Barbosa de Paiva - UFSJ**  
**(Titular Interna)**

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Nádia Dolores Fernandes Biavati**  
**Coordenadora do PPG em Letras**

**Novembro de 2022**



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI  
SISTEMA INTEGRADO DE PATRIMÔNIO,  
ADMINISTRAÇÃO E CONTRATOS

FOLHA DE ASSINATURAS

---

*Emitido em 15/12/2022*

**HOMOLOGAÇÃO Nº 107/2022 - PROMEL (13.20)**

**(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)**

*(Assinado digitalmente em 15/12/2022 20:08)*

**NADIA DOLORES FERNANDES BIAVATI**

*COORDENADOR DE CURSO - TITULAR*

*PROMEL (13.20)*

*Matricula: 2141488*

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufsj.edu.br/public/documentos/> informando seu número: **107**, ano: **2022**, tipo: **HOMOLOGAÇÃO**, data de emissão: **15/12/2022** e o código de verificação: **5cadb2ab9e**

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar gostaria de agradecer ao meu orientador, Professor Dr. Luiz Manoel da Silva Oliveira, cujo apoio, atenção e contribuição foram essenciais para a produção desta dissertação.

Um agradecimento especial à minha família. À minha mãe, Elzi das Candeias Reis de Serpa, ao meu pai, Geraldo José de Serpa e à minha irmã, Bruna Reis Serpa, por serem os maiores incentivadores dos meus estudos.

Agradeço imensamente ao meu marido Flávio Lobosque Lima, que sempre me motivou e não me deixou desistir da jornada. Obrigada por toda a atenção e paciência em me ouvir ler essas páginas diversas vezes!

Gostaria de agradecer especialmente à Professora Adelaine LaGuardia, que me apresentou o universo da literatura chicana ao me proporcionar a chance de ser sua bolsista na iniciação científica.

Gostaria de agradecer à Professora Deborah LaPorte da Universidade do Novo México, que me apresentou o romance *So Far From God* e cujos ensinamentos foram minha inspiração para essa dissertação.

Gostaria de agradecer a todos os professores do programa de Mestrado de Teoria Literária e Crítica da Cultura.

Gostaria de agradecer a todos os colegas de turma, especialmente à Diana, Stellinha e Joice. Obrigada por terem deixado minhas tardes de estudo pesado mais leve, meninas!

Gostaria de agradecer às Professoras Leila Assumpção Harris (UERJ), que fez parte da banca de qualificação, e Deborah Walter de Moura Castro e Vanessa Maia Barbosa, por disponibilizarem seu tempo para ler minha dissertação e participarem da minha banca.

Por fim, eu agradeço à Universidade Federal de São João del-Rei e a todas as pessoas que a fazem esta incrível instituição.

## RESUMO

Este trabalho foi realizado com base na leitura do romance *So far from God*, escrito em 1993 pela autora estadunidense Ana Castillo. Filha de pai mexicano-americano e mãe mexicana imigrante, apresenta grande influência da sua ascendência mexicana. Dessa forma, a obra pode ser considerada como parte da literatura chicana. Chicano ou Chicana é um termo usado para nomear estadunidenses de ascendência mexicana. Esse vocábulo pode carregar uma conotação negativa, referindo-se a indivíduos de baixa renda, no sentido pejorativo, ou aos que cruzam a fronteira México – Estados Unidos ilegalmente. O povo chicano é vítima de preconceito e não se sente acolhido nem pelo México, que os considera gringos, e nem pelos Estados Unidos, que os têm como intrusos. As autoras chicanas recuperaram esse termo e mostram orgulho em usá-lo como forma de reconhecer e se orgulhar de suas raízes e origens. A literatura chicana começou a se desenvolver a partir de 1960, refletindo a influência sofrida pelas conquistas coloniais do passado. O tema principal é a experiência do próprio povo. Os subtemas são os papéis de gênero controladores, controle e violência contra o corpo e a sexualidade das mulheres, discriminação e religiosidade. As escritoras chicanas recuperam mitos, lendas e histórias que validam e propagam as desigualdades de poder entre homens e mulheres. Lendas essas que muitas vezes são usadas para socializar as mulheres em papéis tradicionais submissos. O objetivo das autoras é expor essas falsas histórias e criar suas próprias visões dessas lendas em obras ficcionais e autobiográficas. Ana Castillo é uma autora feminista chicana, de modo que essa revisitação de histórias, muitas vezes usadas para disfarçar os interesses de um grupo no poder e criar uma forma de submissão feminina, pode ser visualizada em *So far from God*. O objetivo proposto para a realização deste trabalho é mostrar que as personagens da obra *So far From God* – Sofia, Esperanza, Caridad, Fe e La Loca – podem ser lidas sob uma ótica que visa mostrar a semelhança delas com os mitos revisitados no capítulo 2 e as teorias feministas exploradas no capítulo 1, de modo a representá-las como mulheres que não se deixaram levar pelo patriarcalismo imposto pela sociedade e buscaram seu lugar de poder, desafiando o preconceito da sociedade onde viviam.

**Palavras-Chave:** Literatura Chicana. Mitologia. Empoderamento Feminino. Ana Castillo.

## ABSTRACT

This thesis was based on the reading of the novel *So far from God*, written in 1993 by the American author Ana Castillo. Daughter of a Mexican-American father and an immigrant Mexican mother, the writer is heavily influenced by her Mexican ancestry. In this way, this work can be considered as part of Chicano literature. Chicano or Chicana is a term used to name Americans of Mexican descent. This word can carry a negative connotation, being used to refer to a low-income person, in a pejorative way, or to people who cross the border Mexico – United States illegally. The Chicano people are victims of prejudice and don't feel welcomed neither by Mexico, which considers them gringos, nor for the United States, which consider them intruders. Chicana writers recover this term and show pride in using it as a way of recognizing and being proud of their origins. Chicano literature started developing in the 1960s and began to reflect the influence suffered by colonial conquests. The main theme is the experience of the people themselves. The sub-themes are controlling gender roles, control and violence against women's bodies and sexuality, discrimination and religiosity. Chicana writers recover myths, legends and stories that validate and propagate the inequalities of power between men and women. Legends that are often used to socialize women into traditional submissive roles. The authors' aim is to expose these false stories and create their own visions of these legends in fictional and autobiographical works. Ana Castillo is a Chicana feminist writer, so this revisiting of stories that are often used to disguise the interests of a group in power and create a form of female submission can be seen in *So far from God*. The proposed objective for the production of this work is to show that the characters of the work *So far From God* – Sofia, Esperanza, Caridad, Fe and La Loca – can be read from a perspective that aims to show their similarity with the myths revisited in chapter 2. and the feminist theories explored in chapter 1, in order to represent them as women who did not let themselves be carried away by the patriarchy imposed by society and sought their place of power, challenging the prejudice of the society in which they lived.

**Palavras-Chave:** Chicano Literature. Mythology. Female Empowerment. Ana Castillo.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>1. CRUZANDO FRONTEIRAS PESSOAIS, POLÍTICAS E GEOGRÁFICAS: A VOZ DA MULHER CHICANA NA MUDANÇA DOS PARADIGMAS</b>	<b>14</b>
1.1. Origem	14
1.1.1. Sociedade Asteca	20
1.2. Chicanos	29
1.3. O feminismo Chicano	36
1.4. A literatura Chicana	44
1.5. A fronteira e o hibridismo	61
1.6. Invenção da tradição e memória coletiva	67
<b>2. LA MALINCHE, LA LLORONA, LA VIRGEN DE GUADALUPE, COATLICUE E COYOLXAUHQUI: MITOS CHICANOS EXPLICADOS E REVISITADOS</b>	<b>70</b>
2.1. Uma visão panorâmica da mitologia chicana	70
2.2. LA MALINCHE: a mãe que nós abandonamos	75
2.3. LA LLORONA: a mãe que procura suas crianças perdidas	80
2.4. LA VIRGEN DE GUADALUPE: a mãe que não nos abandonou	86
2.5. COATLICUE: a Grande Mãe	94
2.6. COYOLXAUHQUI: a filha desmembrada	96
<b>3. DESMISTIFICANDO O PRECONCEITO: SUBVERTENDO MITOS E RESSIGNIFICANDO A HISTÓRIA</b>	<b>99</b>
3.1. “So far from God, so near the United States”	99
3.2. SOFIA: A mãe protetora	103
3.3. LA LOCA: Coatlicue retrata o contraditório	107
3.4. CARIDAD: Ele viu uma linda auréola irradiar ao redor de todo o corpo dela	111
3.5. FE: A única forma de protesto da mulher indígena é a lamentação	115
3.6. ESPERANZA: Ela ocasionalmente era vista perto do lago	117
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>119</b>
<b>5. REFERÊNCIAS</b>	<b>123</b>

## INTRODUÇÃO

O fenômeno da “latinização” dos Estados Unidos tem entrado na pauta de jornais, universidades e discussões variadas. Embora tenha atraído a atenção sob um ponto de vista político, o fenômeno da “reconquista” latino-americana do território mexicano invadido no século XIX merece ser analisado também sob um ponto de vista cultural. Na língua é que se pode perceber a profundidade das mudanças. Na região da fronteira e nas cidades onde a comunidade mexicana e latina está presente em grande número, ocorre a mistura dos idiomas inglês e espanhol, originando variantes denominadas “spanglish” ou “caló”.

Estudos sobre essa questão já ganham enfoque em universidades norte-americanas. Mas a questão não fica restrita à forma como as pessoas falam no dia-a-dia ou na forma como as famílias se comportam perante o uso de duas línguas, o que é comum em locais onde há imigração. A maior modificação vai acontecer nas produções simbólicas, que darão origem à chamada literatura chicana. Recentemente, o mercado editorial norte-americano testemunhou uma onda de textos produzidos por autores, em sua maioria filhos de imigrantes de diversas partes da América Latina, os quais começaram a escrever novelas e romances nos quais a mistura de gêneros acompanhava a mistura das línguas.

A presente pesquisa propõe o estudo de mitos tradicionalmente difundidos na cultura chicana que mostram a mulher como monstruosa e traidora; tais mitos são frequentemente usados com o intuito de controlar as meninas e mulheres. Nesse sentido, busca-se analisar a revisitação que as autoras chicanas fazem dessa mitologia de forma a expor os reais interesses de quem os propaga.

Para tal estudo, recorreremos a obras teóricas de autoras chicanas, como Gloria Anzaldúa (*Borderlands / La Frontera - The New Mestiza*, 1987), Sônia Torres (*Nosotros in USA Literatura, etnografía e geografia de resistência*, 2001), Debra J. Blake (*Chicana Sexuality and Gender*, 2008), Grisel Gómez-Cano (*The Return to Coatlicue*, 2010), que abordam o tema da fronteira, hibridismo e subversão da tradição patriarcalista em suas obras.

A presente pesquisa privilegia a problemática do gênero e sua conexão com a submissão das mulheres, sendo a última apoiada pelo aparato mitológico/religioso. Segundo Gómez-Cano (2010), em *The Return to Coatlicue – Goddesses and Warladies in Mexican Folklore*, o estudo do folclore mesoamericano oferece uma oportunidade única para a compreensão da emergência e da prevaência de papéis específicos de classe e gênero e da aculturação que ocorrem quando grupos poderosos colonizam outros. Tal argumento encontra suporte nas reflexões de Blake (2008), segundo as quais as lendas são usadas para socializar as mulheres em papéis

tradicionais (a submissão à autoridade masculina em casa, falta de acesso às instituições políticas e reclusão reforçada pelo culto a deusas que encorajam a domesticidade), controlar sua conduta e definir o que constitui a feminilidade mexicana. A mensagem transmitida é que as mulheres independentes são perigosas e traiçoeiras. Citando Anzaldúa (1987), Debra afirma que a cultura dominante masculina rebaixou as deidades femininas poderosas, conferindo-lhes atributos monstruosos e substituindo-as por deidades masculinas ou por mulheres submissas que atendessem às necessidades do homem.

Helane Androne (2016) também discorre sobre a importância de estudar as práticas culturais tradicionais, levando em conta que a reconciliação com tais práticas não implica na obtenção de um estado estático, de totalidade ou cura, mas uma progressão rumo a uma nova consciência, na medida em que compreendem suas origens e, assim, se libertam da submissão, opressão e preconceito.

Segundo Homi Bhabha (1991), em *Nation and Narration*, as nações, assim como as narrativas, perdem suas origens nos mitos do tempo. Ou seja, da mesma forma que os mitos vão mudando, sofrendo sincretismos e sua verdadeira origem pode acabar sendo esquecida, as nações também podem se esquecer de suas origens, nesse caso, a origem dos chicanos. Tal origem é o que as escritoras feministas chicanas buscam.

Blake (2008) defende a ideia de que as escritoras criam um feminismo que espera transformar o papel do gênero e os estereótipos sexuais e sistemas de poder que mantêm o racismo, o classismo e o colonialismo. Ela observa que as escritoras chicanas feministas contemplam a espiritualidade, a sexualidade e a identidade por meio das deusas mexicanas, o que expande as concepções de empoderamento feminino. Por isso, a estudiosa propõe um trabalho analítico de desconstrução das histórias patriarcais e ocidentais, das religiões, dos nacionalismos culturais e das construções limitadoras da mulher.

A revolução depende de um retorno à fonte e da recuperação de mitos indígenas, tanto para entender quanto para transformar as condições chicanas. A mulher se empodera quando reconhece sua ancestralidade, pois entende que pode assumir outros papéis além daqueles pregados por quem está no poder. Entender a origem da opressão é parte essencial do caminho para livrar-se dela.

Anzaldúa, com sua “auto-história” das chicanas e seu feminismo “transfonteiriço”, discorre sobre a discriminação sofrida por ser mulher e homossexual; ela descreve ainda vários outros tipos de discriminação sofrido por todo o povo chicano, nativo ou negro naquele contexto, que, segundo ela, é um lugar vago e indeterminado. A fronteira é teorizada por Anzaldúa como um local de trânsito e trocas que não se restringem à dimensão geográfica,

sendo uma metáfora poderosa a partir da qual se pode repensar os lugares fixos que a cultura determina para as pessoas. Assim, a fronteira diz respeito a todas as dualidades que encerram os indivíduos em categorias fixas, seja em termos de raça, nacionalidade, etnia, sexualidade etc. Como local de cruzamento e trânsito, a fronteira torna-se o lugar ideal para se pensar as “misturas”, os hibridismos culturais, os encontros entre distintos povos e culturas, os conflitos e processos de aculturação. Além disso, para abordar o tema da condição feminina na fronteira entre os EUA e o México, Anzaldúa propõe que a mulher chicana desenvolva uma “consciência mestiza”, ou seja, o conhecimento do passado histórico e dos mitos que compõem a cultura chicana, de forma que estas possam se tornar conscientes de seu lugar no mundo contemporâneo e, especialmente, diante da cultura norte-americana hegemônica.

Debra J. Blake é professora no departamento de Estudos Chicanos e de Inglês na Universidade de Minnesota. Parte de seu trabalho consiste em analisar como as chicanas reconfiguram os papéis femininos de gênero e identidades raciais, étnicas e sexuais.

Grisel Gómez-Cano é a diretora fundadora do programa Mexicano-Americano/Latino na Universidade Comunitária em Houston, Texas. Seu livro mostra como o folclore nos oferece informações sobre a sociedade e a cultura, além de propagar crenças e valores. Sendo assim, por meio do estudo do folclore mesoamericano, é possível compreender o sincretismo religioso que ocorre quando grupos no poder colonizam outros grupos. A autora trabalha temas tais como o sincretismo, a resistência feminina e as relações de gênero na sociedade mexicana.

O objetivo dessa pesquisa será analisar os mitos tradicionalmente propagados pela cultura e a forma como as autoras chicanas os revisitam. Além disso, procura-se mostrar como as personagens da obra *So far From God* – Sofia, Esperanza, Caridad, Fe e La Loca – podem ser lidas sob uma ótica que visa a mostrar a semelhança delas com os mitos revisitados.

Para isso, este trabalho está dividido em 3 capítulos. No primeiro, “Cruzando fronteiras pessoais, políticas e geográficas: A voz da mulher chicana na mudança dos paradigmas”, é explicada a origem dos chicanos desde a sociedade asteca, apresentado um panorama sobre o feminismo chicano, detalhes da literatura chicana, a fronteira e o hibridismo, a invenção da tradição e a memória coletiva. O principal objetivo do primeiro capítulo é apresentar a formação da identidade chicana, as características deste povo e como surgiu sua literatura, para que, ao conhecer os mitos no capítulo 2, seja possível compreender como eles estão estrategicamente inseridos dentro desta cultura.

Para tais análises, são relevantes as teorias de Gloria Anzaldúa (1987) e sua definição de identidade mestiça associada à fronteira, Gómez-Cano (2010) que relata a sociedade patriarcal já existente com papéis de gênero definidos desde a época dos astecas e Ana Castillo (1994) com sua definição de feminismo chicano.

O segundo capítulo, “La Malinche, La Llorona, La Virgen de Guadalupe, Coatlicue e Coyolxauhqui: Mitos chicanos explicados e revisitados”, compreende a apresentação destes cinco mitos chicanos como são tradicionalmente contados e também a revisitação feita pelas escritoras chicanas. Os mitos, defendem as autoras, são especialmente usados para controlar e inferiorizar meninas e mulheres. Garotas ou mulheres adultas que não seguem a norma de conduta estabelecida pela sociedade patriarcal são estereotipadas como traidoras e malignas. Por outro lado, figuras religiosas que mostram a mulher casta e submissa são propagadas como exemplos a serem seguidos.

Neste ponto da análise, recorreremos a Anzaldúa (1987), Blake (2008), Castillo (1994) e Gómez-Cano (2010), que reinterpretam os mitos tradicionais para expor a verdadeira intenção controladora existente por trás deles.

No terceiro capítulo, é apresentada uma análise de cinco personagens do romance de Ana Castillo à luz da releitura de mitos e das teorias que autoras chicanas oferecem para o pensamento chicano feminino. Sofia, mãe e protagonista do romance, é comparada ao mito de Guadalupe revisitado, por ser uma mãe forte, dedicada e trabalhadora. La Loca, a filha caçula, é comparada à Coatlicue, deusa da dualidade na ancestralidade asteca, por possuir tanto características do bem, quanto do mal; ela é também comparada à La Llorona por performar abortos, mas como ato de caridade para ajudar sua irmã. Caridad é comparada à La Llorona por ter abortado três vezes com a ajuda de La Loca e à Guadalupe, pois, quando ficou isolada na montanha e encontrada por alguns homens, disseram que havia uma auréola ao seu redor que remetiam à Guadalupe; é também comparada à La Malinche, por ter sofrido abuso sexual. Fe é comparada à La Llorona, pois, ao ser abandonada por seu noivo Tom, começa a gritar sem parar. Esperanza, por fim, é comparada à La Llorona por fazer aparições perto do lago após sua morte e à Coyolxauhqui, pois foi morta na guerra.

Para tanto, lançamos mão de Ana Castillo (1994) e seu conceito de Xicanista, que é reconsiderar comportamentos vistos como inerentes ao caráter da mulher ameríndia americana e redefinir seus papéis dentro da família e da sociedade.

## 1. CRUZANDO FRONTEIRAS PESSOAIS, POLÍTICAS E GEOGRÁFICAS: A VOZ DA MULHER CHICANA NA MUDANÇA DOS PARADIGMAS

In fact, the Borderlands are physically present wherever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy.<sup>1</sup>

(Gloria Anzaldúa, *Borderlands*)

### 1.1. Origem

Há muitos questionamentos em torno dos costumes dos povos astecas. Ainda que considerados "primitivos", desenvolveram conhecimentos importantes para avanços em vários setores da sua civilização, como destacado por Grisel Gómez-Cano:

Grandes civilizações emergiam nesse lugar, falando línguas diferentes, e notáveis pela construção de pirâmide, escritas hieroglíficas e o jogo de bola, semelhante ao futebol jogado hoje, mas com uma estipulação que a bola não podia encostar no chão, e os ganhadores ou perdedores podiam se tornar sacrifícios para os deuses. Eles desenvolveram agricultura, astronomia, matemática, medicina e uma dieta baseada em milho, abóbora e feijão e apoiavam tanto a mitologia lunar quanto a solar. Os Astecas se referiam a essa área como Anahuac, "lugar próximo da água". O explorador espanhol Juan de Grijalva em 1518 apelidou-o de Nova Espanha, um nome aceito por Hernán Cortés e aprovado por Carlos V, rei da Espanha. Após obter independência da Espanha em 1824, a Nova Espanha assumiu o nome de "Estados Unidos Mexicanos" ou, mais comumente, México (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 32-33)<sup>2</sup>.

Para realizar um estudo acerca dos indígenas que viveram naquela extensa região, foi criado o termo Mesoamérica, conforme Gómez-Cano (2010):

---

<sup>1</sup> "Na verdade, as Fronteiras estão fisicamente presentes onde duas ou mais culturas fazem fronteira uma com a outra, onde pessoas de diferentes raças ocupam o mesmo território, onde as classes inferiores, baixas, médias e altas se tocam, onde o espaço entre dois indivíduos encolhe com a intimidade." (Tradução nossa. Doravante todas as traduções são nossas.)

<sup>2</sup> "Great civilizations emerged in this area, speaking different languages, and notable for pyramid building, hieroglyphic writing, and the ball game, similar to modern-day soccer but with the stipulation that the ball must never hit the ground, and those winning or losing teams could become sacrifices to the gods. They developed agriculture, astronomy, mathematics, medicine, and a diet based on corn, squash, chilies, and beans and supported either lunar or solar mythologies. The Aztecs referred to this area as Anahuac, 'place close to the water'. Spanish explorer Juan de Grijalva in 1518 dubbed it New Spain, a name accepted by Hernán Cortés and approved by Charles V, king of Spain. After obtaining independence from Spain in 1824, New Spain assumed the name 'Mexican United States' or, more commonly, Mexico."

O termo Mesoamérica foi introduzido pelo arqueólogo Paul Kirchhoff no século 20 para se referir a uma ampla área compartilhando semelhanças culturais. [...] Uma região que abrigou várias sociedades sedentárias pré-colombianas que se transformaram em grandes centros cerimoniais e políticos, tais como aqueles de Olmeca, Teotihuacan, Tolteca, Mixteca, Zapoteca, Maia e Asteca (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 33).<sup>3</sup>

Porém, ainda que tenham sido levantadas informações sobre esses povos, e mesmo essas informações terem sido divulgadas e pesquisadas, as questões sobre o gênero em relação aos costumes daquelas sociedades são interpretadas pelos arqueólogos com o viés de cunho patriarcal. Com isso, torna-se necessário rever esses conceitos sobre os papéis dos homens e das mulheres, tendo em vista que o patriarcado, reforçado pela religião católica por meio de Hernán Cortez e seus conterrâneos, já existia naquela região antes da conquista espanhola. Nesse sentido, Gómez-Cano (2010) afirma que:

O estudo do preconceito de gênero na arqueologia remonta a várias décadas. O preconceito, especificamente no México, restringiu o estudo dos matriarcados, já que os homens geralmente lideram estudos arqueológicos e, como consequência, tomam como assuntos atividades centradas no homem e costumam rotular “humanos” como “homens”. Quando o gênero de um artefato é indeterminado, é assumido como produzido por homens, e referências a outros grupos tais como idosos e crianças são mínimos. As investigações arqueológicas tradicionais também assumem que sociedades primitivas dividiam funções de trabalho por gênero, como acontece com o mito de que os homens eram caçadores e mulheres coletoras (GÓMEZ-CANO, 2020, p. 46)<sup>4</sup>.

A partir desses aspectos que envolvem a concepção patriarcal em papéis de gênero, ocorre um conflito de informações no seio das pesquisas, visto que os pesquisadores devem se distanciar de seus papéis sociais da contemporaneidade, pois, para elencar informações sobre povos indígenas, a ótica cristã deve ser imparcial por se tratar de outra cultura. Nesse sentido, é válido considerar que o modelo de ciência utilizado e reconhecido mundialmente advém da ótica modernista universalista. Protagonizada pelos europeus, esta universalização adquiriu

---

<sup>3</sup> “The term Mesoamerica was introduced by archeologist Paul Kirchhoff in the twentieth century to refer to a wide area sharing cultural similarities. [...] The region housed several pre-Columbian sedentary societies which grew into large ceremonial and political centers, such as those of the Olmec, Teotihuacan, Toltec, Mixtec, Zapotec, Maya and Aztec.”

<sup>4</sup> “The study of gender bias in archeology dates back several decades. Prejudice, specifically in Mexico, has restricted the study of matriarchies since males have usually led archeological studies and, as a consequence, take as topics male-centered activities and usually label ‘humans’ as ‘men’. When the gender of an artifact is indeterminate, it is assumed to be produced by males, and references to other groups such as the elderly and children are minimal. Traditional archeological investigations also assume that primitive societies divided labor functions by gender, as with the myth that men were hunters and females gatherers.”

força a partir do século XIX, como diz Silvio Luiz de Almeida (2018), partindo de uma perspectiva histórica que ainda encontra eco no cenário atual:

[...] o contexto da expansão comercial burguesa e da cultura renascentista abriu as portas para a construção do moderno ideário filosófico, que mais tarde transformaria o europeu no *homem universal* e todos os povos e culturas não condizentes com os sistemas culturais europeus em variações menos evoluídas (ALMEIDA, 2018, p. 25).

Com essa citação, Almeida demonstra como a concepção de “homem universal” se reflete na interpretação dos estudos arqueológicos. Em seguida, Gómez-Cano (2010) observa que, segundo algumas pesquisas, a agricultura intensiva pode ter contribuído para a separação de gêneros nos papéis de trabalho. O trabalho pesado na agricultura em certas regiões da Mesoamérica e o surgimento de indústrias domésticas podem ter levado as mulheres a se distanciarem dos campos para se envolver em atividades menos físicas, mas igualmente significativas. Isso resultou na tomada de papéis de cultivo e irrigação pelos homens, enquanto as mulheres cuidavam de jardins caseiros e de indústrias emergentes. Tal situação resultou no controle dos homens sobre os meios de produção e, conseqüentemente, das instituições políticas e econômicas.

Os padrões de vida mudaram de acordo com as demandas que ocorriam naquelas sociedades. A divisão de trabalho não era pautada pelo gênero, e sim por necessidades específicas. Os astecas também possuíam atividades comerciais, porém dentro de suas óticas ancestrais. Relacionar as atividades comerciais daqueles povos com as atividades comerciais contemporâneas retirará totalmente a essência de vida dos autóctones.

As mulheres não se limitavam apenas a cozinhar. Elas faziam diversas coisas, tais como: caçavam animais pequenos, encontravam fontes de proteína nas plantas, fabricavam uma variedade de ferramentas, talhavam madeira e ajudavam a construir as moradias. Além disso, aprenderam a domesticar plantas e animais, descobriram e processaram plantas medicinais. Elas atuavam em diversas áreas, como por exemplo: eram metalúrgicas, astrônomas, artistas, parteiras, sacerdotisas, xamãs, líderes matriarcais ou chefes executivas.

De acordo com a autora, as mulheres não eram enquadradas em papéis de inferioridade ou de alguém com uma constante necessidade de ajuda e proteção. Diante disso, a crença na deusa maior, Coatlicue, possui uma grande influência nessa perspectiva da mulher forte, corajosa e destemida. Segundo Gómez-Cano (2010):



Indústrias domésticas, tais como preparação de comida e manufatura de tecidos, requerendo tanto tarefas manuais quanto intelectuais, foram fundamentais no desenvolvimento econômico de antigas aldeias e cidades; assim, crédito deve ser dado à contribuição das mulheres nessa área. [...] Mulheres não eram passivas e o “sexo frágil” - elas eram ocupadas (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 47).<sup>5</sup>

A negação dos possíveis papéis protagonizados por mulheres é justificada pelo número de pesquisadores homens que atua em campo, pois uma visão patriarcal torna-se também individualista. Ou seja, ainda na contemporaneidade, o número de pesquisadoras é menor em comparação ao de homens. Nesse sentido, os trabalhos atribuídos às mulheres, sobretudo o doméstico, acabam retirando-as de lugares de prestígio acadêmico. Com isso, não só as pesquisas de povos autóctones, mas as pesquisas de outras áreas também se tornam um reflexo da cultura patriarcal. Isso leva a um ciclo que, segundo Gómez-Cano (2010), “as pessoas aprendem do nascimento à morte papéis tradicionais designados para homens e mulheres, que são reforçados pela socialização” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 61)<sup>6</sup> Assim, a criação do movimento feminista veio para confrontar as concepções patriarcais.

O poder patriarcal refletiu-se não apenas em pesquisas a respeito de papéis de gênero da mulher, mas também nas versões dos mitos dos nativos modificadas pela cultura dominante. Por conta desta visão que apequena as mulheres, as protagonistas dos mitos foram descaracterizadas e colocadas em lugares de representação de subalternidade e transgressão diante da ótica católica/cristã, como Gómez-Cano (2010) se refere ao caso de Coyolxauhqui, explicando que Coyolxauhqui pode ter sido uma pessoa real, mas muitos escritores a descrevem como uma deusa lunar. Entretanto, ao invés de uma mensagem positiva de veneração a uma deusa, a mensagem sobre a feminilidade transmitida por sua imagem é negativa. Ela enfatiza os órgãos sexuais da mulher, e a apresenta com a cabeça e os membros cortados. Esses elementos simbolizam a destruição de sua capacidade de pensamento e movimento, representando o que a sociedade militarista e patriarcal dos astecas fez com muitas mulheres: limitou seus papéis à reprodução e tarefas domésticas e restringiu sua liberdade de movimento. Contudo, o grito ecoado pela escultura mutilada ainda procura por adeptos para escutarem os motivos de seus gritos.

Retomando alguns conceitos supracitados, pode-se dizer que os colonizadores se apoderaram de histórias, mitos e lendas advindas dos autóctones e distorceram suas essências

---

<sup>5</sup> “Domestic industries, such as food preparation and cloth manufacturing, requiring both manual and intellectual tasks, were pivotal in the economic development of ancient villages and cities; thus, credit must be given to the contribution of women in this area. [...] Women were not passive and the ‘weaker sex’ – they were busy.”

<sup>6</sup> “People learn from birth to death traditional roles designed for males and females, which are reinforced by socialization.”

para colocarem as mulheres protagonistas como referências de negatividade e subordinação. Segundo Rodney William (2019), isso é considerado apropriação cultural por se beneficiarem com as alterações propositais que fortaleceram os ideais patriarcais naquela sociedade. Nesse caso, o benefício adquirido não foi por meio direto de questões financeiras e materiais, mas sim por meio de aspectos culturais e comportamentais de povos não pertencentes à cultura colonialista. Assim, William (2019) faz referência ao escravizado na seguinte premissa, entretanto, devido à semelhança da história colonial que dizimou negros e indígenas no continente americano, o autor afirma que: “[...] O colonizador se apropriou da cultura do escravizado inclusive como uma forma de aniquilá-lo” (WILLIAM, 2019, p. 35). Desse modo, além da cultura negra, houve também a apropriação da cultura indígena, em prol da implantação de um poder religioso católico, patriarcal e sob o viés da universalidade europeia. Em seguida, William complementa: “por meio da cultura, desvenda-se o processo de identidade, pois aqueles que se reconhecem entre si demarcam de imediato suas diferenças com os outros (WILLIAM, 2019, p. 35). Nesse sentido, o apagamento da imagem das mulheres guerreiras ocorreu gradativamente, como diz Gómez-Cano (2010):

[...] eliminando o papel de guerreira da deusa e transformando sua imagem nutridora. Algumas lendas de famosas divindades femininas e rainhas mesoamericanas refletiam ideologias em mudança, geralmente retratando uma visão negativa das mulheres (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 75).<sup>7</sup>

Em seguida, a autora acrescenta que esse viés: “poderia ter origem no fato de que os textos de mitologia e história de cidades do pós-clássico estado foram escritos após a conquista por homens, soldados espanhóis e missionários, e elites masculinas nativas” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 76).<sup>8</sup> Com isso, as ações coloniais consolidaram as concepções de sujeição feminina ao masculino e a utilização dos mitos e lendas com enfoques sexistas.

Outro aspecto que corroborou a construção da imagem negativa da mulher por meio das histórias e lendas foi a relativização de valores, símbolos e crenças entre a religião e filosofia de vida dos indígenas e dos católicos. A prática religiosa indígena possui base na doutrina xamã, ou seja, os xamanistas eram adeptos do culto à natureza, das magias com elementos naturais, da cura e, inclusive, do transe para determinados tratamentos espirituais. Nesse sentido, Gómez-

---

<sup>7</sup> “[...] eliminating the goddess’s warrior role and transforming her nurturing image. Some legends of famous Mesoamerican female deities and queens reflected changing ideologies, usually depicting a negative view of females.”

<sup>8</sup> “Could stem from the fact that these texts were written after the conquest by males, Spanish soldiers and missionaries, and native male elites.”

Cano (2010) afirma que: “Muitos grupos indígenas mexicanos antigos e modernos consideravam plantas e árvores sagradas” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 80).<sup>9</sup>

Nessa perspectiva, os católicos europeus passaram a relacionar a religião xamânica à prática de bruxaria, pois a doutrina xamânica se opunha às concepções do cristianismo católico. Nesse ínterim, é relevante considerar que a crença indígena implicava maior independência para as mulheres. Com isso, os europeus se sentiram ameaçados diante da autonomia que as autóctones possuíam em relação aos seus rituais, símbolos e práticas religiosas. Além disso, Coatlicue, considerada a deusa de todos os deuses e de toda a criação, fortalecia a fé interior das mulheres indígenas.

A associação dos rituais xamânicos a práticas de bruxaria possui uma relação histórica protagonizada pela Igreja Católica. No período da Inquisição, ocorrido na Idade Média durante o século XIII, as instituições católicas se uniram para combater todas as formas e pensamentos considerados heréticos. Nessa perspectiva, as mulheres que faziam alguma prática com elementos da natureza, ou seja, chás, uso de erva para curar feridas, tudo, enfim, que envolvesse a interação da natureza com a mulher era considerado bruxaria e, por isso, elas eram queimadas vivas como forma de condenação. A respeito disso, Zordan (2005) diz que, ao examinar a abundante literatura sobre esse tema, é possível ver que a imagem da bruxa, que foi promovida durante a Inquisição e ainda é presente atualmente, é uma das representações mais prejudiciais criadas pela sociedade patriarcal Ocidental.

Ainda que isso tenha ocorrido na Idade Média, essa associação da mulher e natureza como prática de bruxaria reflete-se nos pensamentos da população ocidental até a contemporaneidade. Em vista disso, Zordan (2005) complementa que a figura da vilã típica em contos de fadas e histórias infantis é frequentemente associada ao personagem da bruxa tal como descrito durante a Inquisição. Como um personagem que frequentemente se encontra em um mundo onde a linha entre a realidade e a ficção é embaçada, a figura da bruxa tem sofrido mudanças ao longo do tempo, carregando consigo as marcas impostas pela sociedade.

Diante disso, a criação imaginária da bruxa foi firmada pela literatura e disseminada por diversas gerações; pode-se dizer que isso contribuiu para que o imaginário das pessoas se voltasse com indiferença para as mulheres destoantes da perspectiva cristã católica. Com isso, as deidades cultuadas junto à natureza foram descaracterizadas e demonizadas segundo as concepções dos cristãos colonizadores; conseqüentemente, disseminaram essas informações cunhadas em ódio e preconceito. Junto a essas (des)informações, a imagem da mulher católica

---

<sup>9</sup> “Many ancient and modern Mexican indigenous groups consider plants and trees sacred.”

cristã foi ganhando mais credibilidade e confiança em comparação às não cristãs. A imagem da mulher foi afetada mais uma vez pelas concepções patriarcais católicas. Desse modo, a convicção da imagem de uma bruxa se constituiu como:

Ambígua, a bruxa pode ser tanto a bela jovem sedutora (ainda sem marido e cheia de pretendentes) como a horrenda anciã (viúva solitária), aparentada com a morte. Como um tipo psicossocial que emerge no final da Idade Média, essa imagem abarca uma ampla gama de traçados históricos sobre as mulheres e as várias etapas de suas vidas: infância, menarca, juventude, defloramento, gravidez, parto, maternidade, menopausa, envelhecimento e morte (ZORDAN, 2005, p. 332).

Diante do exposto, pode-se dizer que foi implantado na sociedade um ódio às mulheres por meio de criações imaginárias. Consequentemente, a conversão de mulheres indígenas ao catolicismo aumentou significativamente. Nesse ínterim, é relevante constatar que as religiões afetadas por essa concepção que pressupõem a bruxaria são aquelas que utilizam elementos da natureza para seus rituais, a exemplo das indígenas e afrocêntricas existentes no Brasil.

Nesse sentido, os mitos, as lendas e o folclore advêm de fatos históricos, com a modificação das histórias voltadas para o viés sexista e patriarcal. Nesse contexto de opressão e apagamento cultural, no século XVI, houve a “conquista” liderada por Hernán Cortés e, segundo Gómez-Cano (2010), alguns autores acreditam que a tradição da procissão dos clãs astecas pode ter contribuído para a desigualdade de gênero e o militarismo. Ao se analisar o folclore relacionado à peregrinação, percebe-se que a representação da voz feminina é escassa ou ausente - isso pode ser devido a uma escrita insuficiente das mulheres ou à destruição de suas obras.

Enfim, um olhar detido sobre essas alterações gera a crescente conclusão de que a “conquista” espanhola promoveu o apagamento histórico das crenças e culturas autóctones. Além disso, também ocorriam outros fenômenos: as lendas geralmente têm origem em eventos históricos, mas quando histórias são transmitidas oralmente de geração a geração, elementos fictícios podem se misturar com a verdade factual. Na Mesoamérica, era comum associar líderes importantes a deuses. Quando um líder assumia o poder, eles eram venerados e frequentemente recebiam o título de divindade, mesmo depois de sua morte.

### **1.1.1. Sociedade Asteca**

Os povos astecas tornaram-se conhecidos por meio de suas construções e tecnologias agrícolas entre outras habilidades. Porém, a história desses povos é contada a partir do olhar do

branco. Algumas lendas e crenças vieram ao conhecimento de outras gerações, todavia, os estudos acerca da arqueologia ainda estão descobrindo elementos e significados acerca dos autóctones mesoamericanos.

A questão do gênero envolvendo as mulheres, tirando-lhes a autonomia para que pudessem dar mais lugar, voz e vez aos homens é descrita por Gómez-Cano (2010), sob a ótica realizada ainda sob a perspectiva asteca. Ela explica que, do ponto de vista religioso, uma das principais mudanças no primeiro século Asteca foi a substituição de uma ideologia religiosa baseada na lua por uma baseada no sol. A ascensão de um deus solar foi vista como um sinal do crescimento militar Asteca. Na cosmovisão asteca, a morte dos soldados e das mulheres que morriam dando à luz eram consideradas honrosas. No entanto, ao contrário dos espíritos dos soldados mortos, que acompanhavam o sol em sua jornada diária, as mulheres que morriam durante o parto se tornavam figuras que eram vistas como bruxas que atacavam crianças.

Diante da citação acima, pode-se dizer que a cosmovisão asteca, por um lado, foi, aos poucos, se revestindo de uma concepção de engrandecimento do masculino. Por outro lado, a subjetividade feminina reduzida em relação ao masculino:

Um tema que emergiu dessa análise é o da subjugação das mulheres. Mitos antigos mostrando figuras femininas poderosas foram alterados para engrandecer o elemento masculino e diminuir a imagem da heroína. (GÓMEZ-CANO, 2010, p.123).<sup>10</sup>

Pode-se dizer que o poder do feminino historicamente amedronta o homem. Por isso, houve tantas intervenções nas políticas matriarcais e a apropriação cultural sobre elas, como forma de desviar o enfoque para o masculino/sexismo, mesmo que os próprios astecas tenham retirado a adoração maior a um ser feminino para adorarem o masculino. Aspectos como a concepção da mulher em meio à natureza, associada ao sagrado feminino, às gestações, ao poder de sedução e ao sangramento natural de seu corpo afetaram o ego dos homens astecas. Nesse ínterim, é válido considerar que Coatlicue como mãe de todos os deuses detinha um grande poder em relação às mulheres astecas. No entanto, o que foi considerado o sagrado feminino tornou-se uma associação a práticas de bruxaria. Sobre isso, Zorban (2005) afirma que:

---

<sup>10</sup> “One theme that emerged from this analysis is that of the subjugation of women. Ancient myths showing powerful female figures were altered to aggrandize the masculine element and diminish the image of the heroine.”

A personificação da atordoante falicidade do feminino, provocando ereções, causando impotência e até retirando ilusoriamente o membro viril, as bruxas manejam amplamente as partes mais íntimas dos corpos, transitando por tudo aquilo que se denomina “os terrores do coito”. Cheia de raiva e agressividade, a mulher que detém o falo é a effigie castradora que ameaça o masculino, sendo comum que a misoginia inerente à figura da bruxa seja interpretada dentro do binômio falo/castração da tradição psicanalítica (ZORBAN, 2005, p.337).

A resistência à autonomia atribuída à mulher ganhou ainda mais campo quando ocorreu a Inquisição espanhola. Segundo Gómez-Cano (2010): “Embora a Inquisição espanhola tenha queimado todos os registros sobre os mexicas, hoje se sabe mais sobre esse grupo do que qualquer outro devido aos esforços de missionários, soldados e nativos espanhóis para trazer de volta à vida memórias de sua cultura.” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 129).<sup>11</sup>

O retorno às memórias criadas pelos ancestrais torna-se uma forma de buscar a continuidade das linhagens, dos hábitos e das crenças dos autóctones. Entretanto, a implantação de uma sociedade patriarcal foi algo planejado e premeditado pelos europeus, conforme explica Gómez-Cano (2010), que, ao chegarem em 1519, os colonizadores espanhóis formavam uma elite liderada por nobres, guerreiros, sacerdotes e comerciantes, que governavam a economia e as instituições sociais. As mulheres, sem distinção de sua condição social, eram educadas para seguir um padrão idealizado de comportamento, como se fossem deusas, e para serem devotadas e submissas a seus esposos e filhos, sempre ocupadas com as tarefas domésticas.

O treinamento feminino constitui-se no ensino de como se tornar uma mulher submissa. Esse aspecto demonstra como a valorização do que advém do outro se sobressai ao que já estava sendo praticado. Nesse ínterim, é fundamental considerar que a conversão dos astecas ocorreu por meio da relativização dos símbolos e elementos trazidos pela cultura europeia. Os europeus chegaram em navios e possuíam aparência e vestimentas totalmente distintas do que os autóctones estavam habituados. A esse respeito, Gómez-Cano afirma que em 1518, uma nova expedição espanhola partiu de Cuba e atracou no porto de Chalchiucueyecan, em Veracruz. A liderança da expedição esteve a cargo de Don Hernán Cortés, um soldado ambicioso e interessado em obter riquezas e prestígio. Cortés ordenou o disparo de um canhão, cujo estrondo alto assustou os habitantes locais. Nos dias subsequentes às primeiras escaramuças, a cidade de Tenochtitlan estava fervilhando com especulações sobre a possível volta do divino Quetzalcoatl, que havia desaparecido vários séculos antes no Império Tula e seguido para o sul. Ao saber da presença dos estrangeiros, o chefe Montecuhzoma

---

<sup>11</sup> “Even though the Spanish Inquisition burned all records about the Mexica, more is known today about this group than any other due to the efforts of Spanish missionaries, soldiers, and natives to bring back to life memories of their culture.”

Zocoyotzin ficou profundamente abalado e quase comete suicídio, questionando-se se este era o evento previsto pelo seu povo e se isso significava que Quetzalcoatl estava voltando para recuperar seu trono.

Nesse sentido, os líderes religiosos dos astecas se assustaram ao virem a chegada dos espanhóis. Diante dos estrondos e dos navios em alto mar, pensaram se tratar do retorno do filho da grande deusa, Coatlicue, chamado Quetzalcoatl:

As lendas contam que quando o chefe soube que as pessoas de pele clara estavam em Yucatán procurando por ele, ele pediu a um de seus espiões que trouxesse um capacete de soldado para ele. Quando um foi levado para o palácio, Motecuhzoma confirmou que estava carimbado com uma cruz negra, como havia aparecido nos sonhos de Papantzin. [...] apesar dos presságios, Motecuhzoma e seus oficiais decidiram destruir os espanhóis por magia e, se isso falhasse, envenená-los (GÓMEZ-CANO, 2010, p.132-133)<sup>12</sup>.

Contudo, os guerreiros espanhóis ficaram à frente em relação ao avanço de suas tropas, devido ao armamento e às estratégias de manipulação em meio às aldeias dos astecas. Desse modo, Gómez-Cano (2010) diz que Hernán Cortés ganhou apoio de alguns grupos cansados da tirania dos senhores mexicanos que deles extraíam tributo, sacrificavam seus homens a Huitzilopochtli e estupravam, escravizavam e assassinavam suas mulheres. Os espanhóis, assim, ganharam o apoio das pessoas e o encorajamento para alcançar e destruir Tenochtitlan, uma cidade imperial Mesoamericana (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 132).

Na passagem supracitada, há explicitamente a descrição de como os cristãos europeus agiam em prol de conquistas das terras. Ali se encontravam o ódio às mulheres, a supremacia masculina, o preconceito e o racismo aos não cristãos. Gómez-Cano complementa: “a sorte de Cortés incluiu obter dois tradutores leais. Em Veracruz, ele conheceu Gerónimo de Aguilar, um soldado espanhol, que os maias haviam capturado em uma expedição prévia em Yucatan” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 133).<sup>13</sup> Nesse contexto, é fundamental considerar as estratégias de manipulação utilizadas pelos europeus com os nativos. Afinal, tudo o que foi ofertado era, para os nativos, algo “inédito”. Diante disso, os europeus se deram um tempo em meio às tribos para conhecer os hábitos e as hierarquias dos autóctones; com o tempo, se aproximariam de alguma autoridade e, por meio dela, levariam os nativos a acreditarem no que eles próprios – os Europeus

---

<sup>12</sup> “Legends state that when the chief heard that the light-skinned people were in Yucatán searching for him, he had asked one of his spies to bring a soldier’s helmet to him. When one was carried to the palace, Motecuhzoma confirmed that it was stamped with a black cross as had appeared in Papantzin’s dreams. [...] despite the omens, Motecuhzoma and his officials decided to destroy the Spanish by magic and, if this failed, to poison them.”

<sup>13</sup> “Cortés’s luck included obtaining two loyal translators. In Veracruz, he met Gerónimo de Aguilar, a Spanish soldier, whom the Maya had captured from a previous in the Yucatan.”

– diziam. Segundo Gómez-Cano (2010), Cortés estabeleceu uma relação íntima com uma das escravas que foram oferecidas a ele como parte de um acordo de paz com o líder local em Tabasco. Ela era uma das vinte escravas que as forças espanholas haviam recebido com entusiasmo, admirando suas habilidades domésticas e eróticas. A escrava de Cortés era uma princesa graciosa de Paynala, propriedade do líder de Tabasco, chamada Malinalli (Erva prateada), mas devido a sua linhagem nobre, era conhecida como Malintzin. A história de Malintzin é um exemplo da transformação nas relações de poder e da imposição de um sistema patriarcal através de manipulação e atos criminosos.

Diante da proximidade e das orientações advindas dos brancos, a sociedade asteca foi assumindo gradativamente um modelo patriarcal. A intervenção do Estado foi um dos fatores essenciais. As histórias antigas pós-conquista retratam uma sociedade opressiva, onde as mulheres e os pobres enfrentavam dificuldades para sobreviver. A cultura asteca valorizava a masculinidade e a feminilidade associadas a submissão e inferioridade. A família e outras instituições contribuíram para perpetuar a desigualdade das mulheres.

Para a construção de uma sociedade sexista, um dos aspectos fomentados pelo Estado é a família, a obediência da mulher ao homem e às suas leis, bem como a religião. Tendo em conta que a religião católica detinha poder e estava sendo disseminada, isso tornou-se uma grande fonte de incentivo para a construção de uma sociedade patriarcal, sexista, racista e de classes. Isso posto, as mulheres foram induzidas a adquirirem um papel limitado em suas aldeias, como afirma Gómez-Cano (2010): “na sociedade asteca, os principais papéis das mulheres eram reproduzir, tecer e nutrir suas famílias” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 147)<sup>14</sup>. E a autora ainda complementa que as mulheres eram obrigadas a se levantar cedo, orar para os deuses e trabalhar incansavelmente ao longo do dia. A educação que recebiam valorizava características como humildade, pureza, discricção, respeito e submissão. Elas eram utilizadas como moeda de troca entre as famílias reais para preservar a linhagem. Além disso, se jovens virgens de ascendência nobre eram consideradas atraentes, elas também eram sacrificadas em cerimônias religiosas.

Nesse contexto, a distinção entre os papéis sociais do homem e da mulher foi se consolidando cada vez mais. Cada vez mais eram apagadas as convicções e crenças em Coatlicue. A deusa de todos os deuses foi se perdendo em meio a uma doutrina que subjugava as mulheres e as colocava em lugares de quem necessitava de proteção e de um espaço restrito naquela sociedade. Assim, nas palavras de Gómez-Cano: “a disparidade na socialização e os

---

<sup>14</sup> “In Aztec society, women’s main roles were reproduction, weaving, and nurturing their families.”



diferentes papéis para homens e mulheres enfraqueceram o poder das mulheres e lhes impregnou o título de “sexo frágil” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 149).<sup>15</sup>

O processo de mudança de comportamentos e conversão aos novos ideais dos nativos não ocorreu de forma repentina e não se derivou de uma rápida reflexão sobre o que lhes era proposto. É relevante considerar que as conquistas de terras eram realizadas por meio de guerras e derramamentos de sangue dos nativos nas terras conquistadas. Há resistência dos nativos para se converterem às novas culturas. E a Igreja atuava junto nas formações e aplicações das leis, segundo Gómez-Cano:

A atribuição dessas atividades ao setor feminino da população foi apoiada pela religião estatal, que promovia deusas de apoio como modelos. Três principais deusas astecas relacionadas à tecelagem, Tlazolteotl, Xochiquetzal e Mayahuel, foram representadas em códices, vestindo trajes elegantes, jóias, cocares e outros símbolos que as relacionavam com funções domésticas e reprodutivas (GÓMEZ-CANO, 2010, p.151).<sup>16</sup>

Os rituais de fé em torno das deidades astecas se revestiram de ideologias católicas, inclusive nas manifestações por meio da medicina, como diz Gómez-Cano ao citar o códex, que descreve os métodos de cura das curandeiras:

E aquela médica, para ver para que lado passaria a doença, colocou então diante de si e do enfermo um ídolo que chamaram de Quetzalcoatl, que significa serpente emplumada. E ela se sentou no meio de uma esteira e a colocou sobre uma capa de lã branca. Ela juntou em suas mãos vinte grãos de milho, que são do que eles fazem o pão, e ela os jogou em cima da capa como quem joga dados (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 153)<sup>17</sup>.

Com o passar do tempo, esse ritual com a imagem de Quetzalcoatl passou a ser realizado com o uso da imagem da Virgem de Guadalupe. Com isso, há a demonstração do poder hegemônico do catolicismo. Diante das interferências da cultura europeia até as produções escritas dos rituais e dos segredos em torno da cultura e das práticas astecas, foram mesclando umas com as outras, visto que os europeus anotavam os ensinamentos e as técnicas por eles presenciadas como uma forma de registro a ser deixado para os novos cristãos que

---

<sup>15</sup> “The disparity in the socialization and different roles for men and women weakened women’s power and promoted the image of them as the ‘weaker sex’.”

<sup>16</sup> “The assignment of these activities to the female sector of the population was supported by the state religion, which promoted supportive goddesses as role models. Three main Aztec goddesses related to weaving, Tlazolteotl, Xochiquetzal, and Mayahuel, were represented in codices, wearing elegant attires, jewelry, headdresses, and other symbols that related them to domestic and reproductive functions.”

<sup>17</sup> “And that doctor, in order to see which way the illness would go, then placed in front of herself and the sick person an idol that they called Quetzalcoatl, which means feathered serpent. And she sat in the middle of a mat and placed it on a white wool cloak. She gathered in her hands twenty corn kernels, which are from what they make bread, and she threw them on top of the cloak like one throws dice.”

chegassem ao território mesoamericano. Sobre esses livros, os códices, Gómez-Cano diz que o cenário emergente de códices nativos e espanhóis “é aquele de intensa discriminação no século 16 contra mulheres e pobres em geral” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 158).<sup>18</sup> Nesse sentido, as divisões de classes, o sexismo e, concomitantemente a essa política, o racismo também estão inseridos nos ideais católicos cristãos coloniais. Pode-se dizer que a política religiosa sexista na cultura asteca teve início antes da chegada dos europeus; porém, com chegada dos cristãos ao território mesoamericano, os hábitos patriarcais se ampliaram e se fortaleceram até se tornar uma política estabelecida, como afirma Gómez-Cano:

Os sacerdotes mexicas tiveram a difícil tarefa de integrar antigas crenças, divindades e rituais das regiões conquistadas, mas sempre favorecendo e reforçando a masculinidade e o culto ao seu deus solar da guerra Huitzilopochtli. (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 165).<sup>19</sup>

Com isso, a influência europeia tornou-se inerente a alguns elementos e símbolos da cultura asteca, não somente em torno dos códices, mas também em relação à criação de imagens. As expressões faciais e a expressão corporal das imagens que retratavam as deidades astecas foram-se alterando aos poucos; entretanto, estas alterações as deixaram menos atraentes e com menos traços que envolvessem uma interação ou identificação com o público credor, conforma explica Gómez-Cano ao afirmar que em algumas das obras mais recentes, as mulheres são apresentadas em papéis secundários, como esposas, amantes e submissas ao poder masculino. As imagens de deusas tornaram-se menos atraentes, com algumas aparentando ser malignas e hostis.

Em vista dos fatos supracitados, pode-se dizer que a ideologia religiosa está intrínseca às normas de sociedade que possuem como um dos seus objetivos nutrir as leis de manutenção do controle sobre as mulheres. O poder feminino instiga e amedronta o homem. O fato de a mulher ter o poder de gerar a vida lhe atribui um dom, um milagre e um mistério.

Nesse íterim, cabe associar mais uma vez a relação da mulher com a natureza, ou seja, como esta interação ritualística tornou-se algo negativo aos olhos dos indivíduos, que as associam consciente ou inconscientemente às práticas de bruxaria. É válido considerar que, enquanto esse poder de manifestação de fé era retirado das mulheres, a conversão ao cristianismo lhes retirou ainda mais o poder de alteridade e autenticidade. Assim, cabe ressaltar o objetivo da condenação das práticas das mulheres em meio à natureza:

---

<sup>18</sup> “is that of an intense discrimination in the sixteenth century against women and poor people in general.”

<sup>19</sup> “Mexica priests had the difficult job of integrating ancient beliefs, deities, and rituals from the conquered regions but always favoring and reinforcing masculinity and the cult to their solar war god Huitzilopochtli.”

Rompendo leis que certamente ignoravam, as bruxas encarnam tudo o que é rebelde, indomável e instintivo nas mulheres. Tudo aquilo que, nesse tipo de sociedade, demanda severas punições para que o feminino ‘selvagem’ se dobre ao masculino “civilizado” (ZORBAN, 2005, p. 332).

A associação das deidades às mulheres também contribuiu para a redução dos papéis de protagonismo das mulheres na sociedade. Visto que a deidade feminina suprema atribuía grandes poderes ao feminino, Coatlicue era a deusa da vida e da morte e de toda a criação; nesse contexto, ela colaborava para a veemência do poder feminino. Os papéis atribuídos às divindades baseado em gênero foram utilizados como guia para ações sociais. As deidades da Mesoamérica eram consideradas como exemplos para as mulheres, guiando-as ao longo da vida e estabelecendo os padrões sociais esperados. No entanto, os mexicas transformaram mitos e lendas antigas, apagaram registros históricos, reescreveram sua própria história e criaram novas canções, hinos e rituais, enfatizando seus valores guerreiros. Algumas dessas histórias populares reforçavam a posição inferior da mulher.

Assim sendo, o masculino, de alguma forma, se sente receoso diante da supremacia feminina. Zordan (2005) diz que esse receio advém de fatos históricos de séculos atrás. Talvez, por isso, as leis das sociedades sejam criadas por mãos masculinas, prevendo, em muitos casos, castigos para as mulheres que se atrevessem a desobedecer. Assim, a religião tornou-se uma ferramenta para que os europeus pudessem vigiar os comportamentos dos nativos, sobretudo, o das mulheres astecas, de acordo com Zorban (2005):

Todas as artimanhas atribuídas às bruxas, sortilégios, encantamentos, adivinhações, práticas de sedução e voos noturnos desembocam no ato carnal da junção de corpos e sexos ou na geração que lhe é conseguinte. Sucumbir aos desejos da matéria era tido como perdição para o espírito (ZORBAN, 2005, p. 333).

A conversão ao cristianismo levaria os fiéis ao estado de elevação de espírito, enquanto, por outro lado, o que não estivesse de acordo com as pregações cristãs seria voltado para o pecado, o paganismo, a carne, em suma: para a perdição.

Ainda que as crenças em deidades femininas tenham sido alteradas pelos próprios astecas e logo assumindo outras formas por meio das estratégias europeias de dominação, houve muito mais conflitos que envolveram sangue e milhares de mortes: era a cólera dos europeus contra os pagãos. Com o intuito de conquistar mais terras, usavam o pretexto da necessidade de conversão desses povos “pagãos”. Na época da chegada de Hernán Cortés, Mexico-Tenochtitlan era o maior império mesoamericano. Uma ideologia asteca masculina elitista, que adorava Huitzilopochtli, o deus solar, visto pelos missionários como um demônio que exigia

sangue, foi o principal alvo da ira missionária espanhola. Eles davam menos importância às deidades femininas.

Mesmo assim, ainda que a cultura europeia tenha se apoderado de grandes significados astecas e mesmo que as deidades femininas tenham sido preservadas, em seguida, pelas mãos europeias, elas foram descaracterizadas; mais uma vez, houve a associação da imagem da deidade feminina à negatividade e, concomitantemente, à imagem da mulher indígena asteca:

Os dominicanos mais brandos eram mais tolerantes com os nativos e tentavam fundir crenças nativas e cristãs para alcançar uma unidade religiosa subjacente [...]. Eles determinaram que alguns templos nativos em bom estado deveriam ser preservados, mas as igrejas católicas tinham que ser construídas em cima deles. A fusão do católico com as crenças nativas foi representada na substituição de figuras sagradas nativas, como Omēteotl por Jesus e Virgem Maria. Quetzalcoatl com São Tomás, deusas com Virgem Maria e suas variações regionais, e a cruz cristã poderia ser facilmente correlacionada pelos nativos com sua árvore cósmica. (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 197).<sup>20</sup>

De acordo com Rodney William (2019), o sincretismo se dá por meio da fusão de duas religiões, porém, entre fusões de duas culturas diferentes, alguma irá se sobressair; com isso, pode ocorrer a perda de significados de símbolos e elementos sagrados de um povo. Nessa perspectiva, Gómez-Cano nota que: “O sacrifício humano e o canibalismo foram totalmente abolidos e os ídolos nativos destruídos” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 198).<sup>21</sup> Com a abolição das práticas mais “extremas” em relação ao catolicismo, há a constatação de um sincretismo religioso:

Para além dos elementos de aculturação, como sincretismos e assimilações culturais, a interação nem sempre se dá de maneira tranquila e acaba gerando conflitos que remetem à questão do apagamento ou do esvaziamento de significados, abrindo a discussão sobre os limites de uso e gerando todas as controvérsias que desembocam na apropriação cultural (WILLIAM, 2019, p. 37).

Nesse ínterim, o catolicismo torna-se a cultura dominante e, conseqüentemente, a religião católica se sobressai entre a fusão da religião asteca e o cristianismo. Assim, Gómez-Cano (2010) complementa que segundo MacLachlan e Rodríguez (*The Forging of the Cosmic Race – A Reinterpretation of Colonial Mexico*, 1980), a união entre as sociedades asteca e espanhola foi facilitada porque elas tinham muitas semelhanças, incluindo o uso da religião

<sup>20</sup> “The milder Dominicans were more tolerant with natives and tried to meld native and Christian beliefs to achieve an underlying religious unity [...]. They ruled that some native temples in good repair should be preserved, but Catholic churches had to be built on top of them. The fusion of Catholic with native beliefs was represented in the replacement of native sacred figures, such as Omēteotl with Jesus and Virgin Mary. Quetzalcoatl with St. Thomas, goddesses with Virgin Mary and her regional variations, and Christian cross could be easily correlated by the natives with their cosmic tree.”

<sup>21</sup> “Human sacrifice and cannibalism were totally abolished, and native idols destroyed.”

para propósitos imperialistas, herança de propriedade e regras de conduta que favoreciam a nobreza masculina, e estratificação social, com homens de alta classe ocupando as posições superiores e escravos as inferiores. Ambas as sociedades acreditavam na educação, mas o acesso a instituições de ensino superior era limitado apenas a homens ricos.

Com todo o planejamento para implementar o sistema capitalista e patriarcal, os europeus se apoderaram de aspectos daquela sociedade de que eles poderiam tirar proveito; para acrescentar as normas sexistas, criaram o “Culto do Marianismo”, cujas concepções se baseavam na humildade, castidade e subserviência da mulher; isso foi enfatizado em casa e nas escolas da sociedade asteca e ainda o é nos tempos modernos.

## **1.2. Chicanos**

Os acontecimentos históricos protagonizados pelos europeus em solo latino-americano resultaram em massacres de indígenas e no impedimento da liberdade de disseminação de ensinamentos de fé e sobre os costumes dessa população. No período anterior à invasão hispânica no continente latino-americano, as mulheres viviam fora da perspectiva patriarcal, ou seja, suas crenças eram de acordo com suas deidades vinculadas diretamente à natureza. Os indígenas eram livres dentro de suas crenças.

Essa liberdade de ir e vir desapareceu com a chegada dos europeus. Por meio de guerras e conflitos, a cultura europeia foi gradativamente se tornando predominante entre os ameríndios sobreviventes. Com a vinda de milhares de europeus ao continente, a cultura hispânica foi se fortalecendo e tornou-se predominante como atualmente. Dessa maneira, as crenças dos ameríndios, com o tempo, tornaram-se algo duvidoso e, com a morte de seus professores, esses hábitos rituais de fé foram desaparecendo. Contudo, ainda há os descendentes dos indígenas no continente latino americano. Nessa perspectiva, trataremos dos astecas, os nativos pré-colombianos que habitaram o México e também a região mesoamericana, correspondente ao México e parte do norte da América do Sul.

Os atos ritualísticos dos astecas incluíam culto aos deuses, pois eram politeístas e também praticavam o sacrifício humano. Para discutir a relativização das crenças de dois grupos, politeístas e monoteístas, pode-se considerar que os europeus diante de costumes tão distintos podem ter associado os sacrifícios humanos e os rituais junto à natureza às deidades daquela época.

As crenças católicas tornaram-se cultura hegemônica e seu enraizamento levou grande parte das crenças dos nativos ao esquecimento. Segundo Gloria Anzaldúa (1987):

A cultura forma nossas crenças. Percebemos a versão da realidade que ela comunica. Paradigmas dominantes, conceitos pré-definidos que existem como inquestionáveis, inquestionáveis, nos são transmitidos através da cultura (ANZALDÚA, 1987, p. 16).<sup>22</sup>

Essa disseminação cultural ocorreu por séculos de geração em geração afetando diretamente os descendentes dos povos astecas. Com isso, pode-se dizer que a cultura hegemônica foi criada a partir da colonização nos países não europeus. Inerentes a essa cultura estão os preceitos patriarcais e sexistas, como afirma Anzaldúa (1987) “a cultura é feita por quem está no poder – os homens. Os machos fazem as regras e as leis; mulheres os transmitem” (ANZALDÚA, 1987, p. 16).<sup>23</sup>

É válido considerar que a transmissão de ensinamentos realizada pelas mulheres, ainda que as afetem, ocorre de forma consciente ou inconsciente, visto que a adesão a uma verdade acontece como forma de sobrevivência e aceitação do sujeito na sociedade, nas palavras da autora:

A cultura espera que as mulheres demonstrem maior aceitação e comprometimento com o sistema de valores do que os homens. A cultura e a Igreja insistem que as mulheres são subservientes aos homens. Se uma mulher se rebelar, ela é uma mulher ruim. Se uma mulher não renuncia a si mesma em favor do homem, ela é egoísta. Se uma mulher permanece virgem até se casar, ela é uma boa mulher (ANZALDÚA, 1987, p. 17)<sup>24</sup>.

A contradição a essas concepções lhes colocava em lugares de ainda mais vulnerabilidade, devido ao não acolhimento pelos demais e ao consequente julgamento pelos olhares alheios. A partir do distanciamento dos ensinamentos adquiridos por seus ancestrais, a reprodução do que era imposto perpetuou-se pelas gerações seguintes. Os indígenas, diante dessa situação, podem ser comparados a vaga-lumes que tiveram suas luzes apagadas pela cultura dominante, que seria como uma luz de holofote, de acordo com a perspectiva de Didi-Hubermann (2018). Nesse sentido, pode-se dizer que os descendentes dos nativos passaram a ser os vaga-lumes, que sobrevivem em meio a uma sociedade que os subjuga por não se enquadrarem nos conceitos cristãos/patriarcais impostos.

---

<sup>22</sup> “Culture forms our beliefs. We perceive the version of reality that it communicates. Dominant paradigms, predefined concepts that exist as unquestionable, unchallengeable, are transmitted to us through the culture.”

<sup>23</sup> “Culture is made by those in power – men. Males make the rules and laws; women transmit them.”

<sup>24</sup> “The culture expects women to show greater acceptance of, and commitment to, the value system than men. The culture and the Church insist that women are subservient to males. If a woman rebels she is a *mujer mala*. If a woman doesn’t renounce herself in favor of the male, she is selfish. If a woman remains a virgin until she marries, she is a good woman.”

Em vista desse projeto colonial, a miscigenação – ocasionada também pelo estupro – trouxe a fragmentação da identidade indígena, sobretudo para as mulheres. As deidades femininas já não eram adoradas, o sagrado feminino em meio à natureza já não era ritualizado, com exceção do pequeno número de indígenas que ainda preservavam alguns costumes. Os mestiços também carregavam uma identidade fragmentada; sobre esta, Anzaldúa afirma sua vontade de uni-las todas em uma cultura mestiça validada:

O que eu quero é uma contabilidade com as três culturas – branco, mexicano, índio. Quero a liberdade de esculpir e esculpir meu próprio rosto, de estancar o sangramento com cinzas, de moldar meus próprios deuses de entranhas. E se me for negado voltar para casa, terei que ficar e reivindicar meu espaço, fazendo uma nova cultura – uma cultura mestiça – com minha própria madeira, meus próprios tijolos e argamassa e minha própria arquitetura feminista (ANZALDÚA, 1987, p. 22)<sup>25</sup>.

A autora explica que sua identidade está enraizada na história de resistência da mulher indígena e cita os rituais femininos astecas de luto, que, na verdade, eram ritos de protesto contra as mudanças que geravam desequilíbrio entre o feminino e o masculino. Tal como a figura de La Llorona, a única forma de protesto da mulher indígena era por meio da lamentação.

Assim, as lágrimas das mulheres indígenas somavam-se aos lamentos dos seus ancestrais que também haviam presenciado a destruição das suas crenças sagradas em prol de uma “verdade” monoteísta que convertia as mulheres em pessoas diferentes e com personalidades amenas e submissas. Faltavam-lhes a coragem, a ousadia, a garra e destreza de uma mulher indígena:

E aí na frente está a encruzilhada e a escolha: sentir-se vítima onde alguém está no controle e, portanto, responsável e culpado (ser vítima e transferir a culpa para a cultura, mãe, pai, ex-amante, amigo), ou sentir-se forte e, na maioria das vezes, no controle (ANDALZÚA, 1987, p. 21)<sup>26</sup>.

A encruzilhada citada pela autora demonstra caminhos a escolher acerca de qual ideologia seguir. Afinal, a mulher mestiça carregava dentro de si a força da mulher indígena. Essa fragmentação identitária envolve também as questões de fé. As crenças tornam-se determinantes para a decisão com relação ao caminho a se seguir nessa encruzilhada. A cultura dominante havia destruído o sagrado dos nativos astecas e de seus descendentes. A

---

<sup>25</sup> “What I want is an accounting with all three cultures – white, Mexican, Indian. I want the freedom to carve and chisel my own face, to staunch the bleeding with ashes, to fashion my own gods out of entrails. And if going home is denied me then I will have to stand and claim my space, making a new culture – una cultura mestiza – with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture.”

<sup>26</sup> “And there in front of us is the crossroads and choice: to feel a victim where someone else is in control and therefore responsible and to blame (being a victim and transferring the blame on culture, mother, father, ex-lover, friend. Absolves me of responsibility), or to feel strong, and, for the most part, in control.”

descaracterização e a monstruosidade que os brancos atribuíram aos deuses dos indígenas foram refletidas diretamente na personalidade indígena. Nessa perspectiva de descaracterização da mulher indígena, os mitos e as histórias que surgiam e se perpetuavam por gerações também contribuíram para essa visão deturpada dos nativos, como a história de Malinali Tenepat, uma indígena poliglota que auxiliou Hernán Cortéz a atravessar regiões desconhecidas do México e, com isso, contribuiu para a conquista mexicana protagonizada por ele. Malinali, apesar de vítima, tornou-se uma referência de traição, como afirma Anzaldúa:

Malinali Tenepat ou Malintzin, ficou conhecida como La Chingada – a fodida|. Ela se tornou o palavrão que sai doze vezes por dia dos lábios dos chicanos. Prostituta, prostituta, a mulher que vendeu seu povo para os espanhóis são epítetos que os chicanos cospem com desprezo (ANZALDÚA, 1987, p. 22).<sup>27</sup>

Diante do ponto de vista de crenças e fé, as gerações recentes podem desconhecer a história de seus antepassados e conhecer apenas a versão criada a partir do olhar do homem branco. Com isso, a negação e a resistência de acolher e buscar a fé dos indígenas pode ser um grande desafio, visto que os ideais cristãos lhes impõem uma relativização de valores. Assim, sobre a resistência ou descrença dos elementos sagrados dos nativos, Anzaldúa diz:

Os humanos temem o sobrenatural, tanto o não-divino (os impulsos animais como a sexualidade, o inconsciente, o desconhecido, o alienígena) quanto o divino (o sobre-humano, o deus em nós). Cultura e religião procuram nos proteger dessas duas forças. A fêmea, em virtude de criar entidades de carne e osso em seu estômago (ela sangra todo mês, mas não morre), em virtude de estar em sintonia com o ciclo da natureza, é temida. Porque, de acordo com o cristianismo e a maioria das outras grandes religiões, a mulher é carnal, animal e mais próxima do não-divino, ela deve ser protegida. Protegida de si mesma. [...] A cultura (leia-se homens) professa proteger as mulheres. Na verdade, mantém as mulheres em papéis rigidamente definidos. (ANZALDÚA, 1987, p. 17).<sup>28</sup>

Esta percepção de que a proteção às mulheres na verdade lhes confere papéis limitados é advinda de uma confrontação de culturas de seus predecessores e de suas gerações atuais. À mulher indígena foi imputada culpa por não corresponder aos ideais de um modelo semelhante ao da Virgem Maria, idealizada pela religião católica, ou seja, uma mulher branca,

<sup>27</sup> “Malinali Tenepat or Malintzin, has become known as La Chingada – the fucked one. She has become the bad word that passes a dozen times a day from the lips of Chicanos. Whore, prostitute, the woman who sold out her people to the Spaniards are epithets Chicanos spit out with contempt.”

<sup>28</sup> “Humans fear the supernatural, both the undivine (the animal impulses such as sexuality, the unconscious, the unknown, the alien) and the divine (the superhuman, the god in us). Culture and religion seek to protect us from these two forces. The female, by virtue of creating entities of flesh and blood in her stomach (she bleeds every month but does not die), by virtue of being in tune with nature’s cycle, is feared. Because, according to Christianity and most other major religions, woman is carnal, animal, and closer to the undivine, she must be protected. Protected from herself. [...] Culture (read males) professes to protect women. Actually it keeps women in rigidly defined roles.”



considerando-se a passividade, a doçura como submissão, a castidade como um elemento de honra (ao homem que a levar ao matrimônio) e a negação de questionamentos acerca dos papéis que lhes eram atribuídos pela sociedade. O tipo étnico que a visão eurocêntrica sempre plasmou na representação da Virgem Maria foi o do fenótipo da mulher branca.

Diante disso, a mulher indígena e mestiça foi simbolicamente considerada uma traidora em relação aos princípios católicos. Anzaldúa (1987) defende a ideia de que a traição mais dolorosa é fazer as mestiças acreditarem que a parte indígena feminina nelas é a traidora. Ela afirma que as mulheres indígenas e mestiças reprimem, maltratam e condenam a parte indígena que há nelas:

O pior tipo de traição está em nos fazer acreditar que a mulher indiana em nós é a traidora. Nós, índias e mestiças, políciamos a índia que há em nós, a brutalizamos e a condenamos. A cultura masculina fez um bom trabalho conosco. São os costumes que traem. A índia em mim é a sombra: La Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue. São elas que ouvimos lamentando suas filhas perdidas (ANZALDÚA, 1987, p. 22).<sup>29</sup>

Desse modo, as mulheres mestiças e indígenas vivenciam uma guerra interna, devido à convivência em uma sociedade predominantemente cristã e ao fato de ainda haver uma grande chama viva indígena em si. Nesse sentido, o choque cultural torna-se uma constante em seu cotidiano, como pontua a autora ao afirmar que a mulher mestiça enfrenta uma luta interna, uma luta entre suas raízes e sua cultura atual, uma guerra interior. Como todos, ela percebe a realidade de acordo com o que sua cultura lhe comunica. Como quem tem ou vive em mais de uma cultura, ela recebe mensagens diferentes e frequentemente opostas. A união de dois conjuntos de referência autoconsistentes, mas normalmente incompatíveis, causa choque e colisão cultural.

A autora destaca que há explicação para as nomenclaturas utilizadas, visando a interpretação do uso de cada categoria, mexicana, mestiça e chicana:

[...] nos denominamos mexicanos, referindo-nos à raça e ancestralidade; mestiço ao afirmar nossa ascendência indígena e espanhola (mas dificilmente possuímos nossa ascendência negra); Chicano quando se refere a um povo politicamente consciente nascido e/ou criado nos EUA; *Raza* quando se refere aos chicanos; *tejanos* quando somos chicanos do Texas (ANZALDÚA, 1987, p. 63).<sup>30</sup>

<sup>29</sup> “The worst kind of betrayal lies in making us believe that the Indian woman in us is the betrayer. We, indias y mestizas, police the Indian in us, brutalize and condemn her. Male culture has done a good job on us. Son los costumbres que traicionan. La india em mí es la sombra: La Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue. Son ellas que oyemos lamentando a sus hijas perdidas.”

<sup>30</sup> “[...] we call ourselves Mexican, referring to race and ancestry; mestizo when affirming both our Indian and Spanish (but we hardly ever own our Black ancestry); Chicano when referring to a politically aware people born and/or raised in the U.S.; Raza when referring to Chicanos; tejanos when we are Chicanos from Texas.”

Para complementar as questões acerca das fusões culturais, considerando as distintas etnias mexicanas e as culturas dos europeus, a autora afirma:

E por sermos um povo complexo e heterogêneo, falamos muitas línguas. Algumas das línguas que falamos são: 1. Inglês padrão 2. Inglês de classe trabalhadora e gírias 3. Espanhol padrão 4. Espanhol mexicano padrão 5. Dialeto espanhol do norte do México 6. Espanhol chicano (Texas, Novo México, Arizona e Califórnia têm variações regionais) 7. Tex-Mex 8. Pachuco (chamado caló) (ANZALDÚA, 1987, p. 55).<sup>31</sup>

Diante da perspectiva de construir histórias e disseminá-las como se todos os mexicanos tivessem uma única história e uma única identidade, pode-se dizer que isso corrobora a resistência em aceitar as crenças e o uso de elementos da cultura indígena. Visto que a recepção das subjetividades culturais visando os indígenas como parte de um povo tipicamente mexicano causaria menos distanciamento em relação aos hábitos da cultura dominante. Entretanto, a luta pela libertação da cultura dominante ainda seria um grande desafio.

Mas não basta ficar na margem oposta do rio, gritando perguntas, desafiando convenções patriarcais e brancas. Uma contraposição prende a pessoa em um duelo de opressor e oprimido; travados em combate mortal, como o policial e o criminoso, ambos reduzidos a um denominador comum de violência. A contraposição refuta as visões e crenças da cultura dominante e, por isso, é orgulhosamente desafiadora. Toda reação é limitada e dependente daquilo contra o que está reagindo. Porque a contraposição decorre de um problema com a autoridade – tanto externa quanto interna – é um passo para a libertação da dominação cultural. Mas não é um modo de vida. Em algum momento, em nosso caminho para uma nova consciência, teremos que sair da margem oposta, a divisão entre os dois combatentes mortais de alguma forma curada para que estejamos em ambas as margens ao mesmo tempo e, ao mesmo tempo, vejamos através de olhos de serpente e águia. Ou talvez decidamos nos desvencilhar da cultura dominante, descartá-la completamente como uma causa perdida e cruzar a fronteira para um território totalmente novo e separado. Ou podemos seguir outro caminho. As possibilidades são inúmeras quando decidimos agir e não reagir (ANZALDÚA, 1987, p. 78 e 79).<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> “And because we are a complex, heterogeneous people, we speak many languages. Some of the languages we speak are: 1. Standard English 2. Working class and slang English 3. Standard Spanish 4. Standard Mexican Spanish 5. North Mexican Spanish dialect 6. Chicano Spanish (Texas, New Mexico, Arizona and California have regional variations) 7. Tex-Mex 8. Pachuco (called caló).”

<sup>32</sup> “But it is not enough to stand on the opposite river bank, shouting questions, challenging patriarchal, white conventions. A counterstance locks one into a duel of oppressor and oppressed; locked in mortal combat, like the cop and the criminal, both reduced to a common denominator of violence. The counterstance refutes the dominant culture’s views and beliefs, and, for this, it is proudly defiant. All reaction is limited by, and dependent on, what it is reacting against. Because the counterstance stems from a problem with authority – outer as well as inner – it’s a step towards liberation from cultural domination. But it is not a way of life. At some point, on our way to a new consciousness, we will have to leave the opposite bank, the split between the two mortal combatants somehow healed so that we are on both shores at once and, at once, see through serpent and eagle eyes. Or perhaps we will decide to disengage from the dominant culture, write it off altogether as a lost cause, and cross the border into a wholly new and separate territory. Or we might go another route. The possibilities are numerous once we decide to act and not react.”

No trecho citado acima, a autora traz, mais uma vez, a questão da encruzilhada, ou seja, qual caminho em relação a valores e crenças já estabelecidas ou desacreditadas por muitos atualmente. Anzaldúa aponta a figura da mestiça que ressurge como a personagem diante dessa encruzilhada. Afinal, ela traz em si as crenças indígenas reprimidas por séculos e também a versão de uma mulher cristã. Assim, a mulher mestiça projeta seu olhar para o futuro:

Em poucos séculos, o futuro pertencerá à mestiça. Porque o futuro depende da quebra de paradigmas, depende do cruzamento de duas ou mais culturas. Ao criar um novo mito – isto é, uma mudança na forma como percebemos a realidade, na forma como nos vemos e na forma como nos comportamos – a mestiça cria uma nova consciência (ANZALDÚA, 1987, p. 80).<sup>33</sup>

Nesta passagem, a autora observa que, futuramente, a mestiça trará um olhar distinto da realidade atual e criará uma nova como forma de compreender as fusões culturais adquiridas por suas vivências e por suas histórias, seja por experiências individuais, coletivas ou por meio de uma busca pelos ensinamentos de seus ancestrais. Em seguida, a escritora traz o conceito de “consciência mestiça”, dando continuidade à citação anterior. Ela destaca que o encontro de distintas culturas não deve ser motivo para conflitos ou para uma cultura se sobrepor à outra. Dessa forma, expõe a negação do contentamento de deixar suas luzes chicanas serem ofuscadas pela sociedade.

Nessa ótica, Didi-Huberman (2014) nota que o “reino” e glória” são ofertados pela cultura dominante, então, para dar visão às pequenas luzes dos vaga-lumes, é necessário transitar entre o passado e o futuro como forma de não deixar que as luzes – no caso, as escritas chicanas – se apaguem diante das luzes dos faróis, lanternas e holofotes criados e estabelecidos na sociedade:

Devemos, portanto, - em recuo do reino e da glória, na brecha aberta entre o passado e o futuro – nos tornar vaga-lumes e, dessa forma, formar novamente uma comunidade do desejo, uma comunidade de lampejos emitidos, de danças apesar de tudo, de pensamentos a transmitir. Dizer *sim* na noite atravessada de lampejos e não se contentar em descrever o *não* da luz que nos ofusca (DIDI-HUBERMAN, 2014, p. 155).

A “consciência mestiça” traria uma visão sem preconceitos e convicções individuais. Esta consciência traria gradativamente a liberdade de escolha e de condições de vida fora da dualidade moralista patriarcal.

---

<sup>33</sup> “En unas pocas centurias, the future will belong to the mestiza. Because the future depends on the breaking down of paradigms, it depends on the straddling of two or more cultures. By creating a new mythos – that is, a change in the way we perceive reality, the way we see ourselves, and the ways we behave – la mestiza creates a new consciousness.”

Diante dos ideais de Anzaldúa, pode-se dizer que a história iniciada com imposições, massacres e intolerância pode ser modificada. As concepções eurocêntricas foram-se tornando tangíveis. Com isso, o choque entre as culturas ainda carrega um estranhamento em relação ao que foi trazido pelos hispânicos. Entretanto, somente um olhar político/social libertador para as mulheres indígenas, chicanas e mestiças pode desenraizá-las das teias patriarcais plantadas pelos europeus. Tal esta iniciativa partiria das próprias mulheres, contribuindo significativamente para as bases e concepções dos movimentos feministas.

### **1.3. O feminismo Chicano**

A união das mulheres chicanas reivindicando o direito de retornar aos ensinamentos e às crenças de seus ancestrais fortaleceu uma perspectiva antipatriarcal, pois, na sociedade mexicana, cristalizou-se a noção de que os homens possuíam uma flexibilidade de escolha e de individualidade que não se estendia às mulheres, principalmente pelas razões de dominação colonial, conforme abordado. Seguindo os ideais indígenas, o que importava era o ganho para a coletividade, entendimento este perdido com o passar dos séculos. A visão em prol da coletividade foi substituída por ideais individualistas que colocavam, na maioria das vezes, a mulher em situações de vulnerabilidade e dependência. Seja por conta dos filhos, dos cuidados domésticos ou ainda por outras responsabilidades elas se sobrecarregavam e isso sempre as induziu à renúncia de desejos e interesses. Os homens, por sua vez, não eram afetados.

A força interior advinda dessas mulheres era proveniente das suas origens ancestrais indígenas. Assim, a inserção da categoria chicana no movimento feminista desenvolveu uma luta social e política. A participação das mulheres chicanas no movimento feminista aconteceu nos Estados Unidos. Houve uma confrontação política/social já que o movimento feminista estadunidense concentrava suas reivindicações nas experiências das mulheres brancas e, geralmente, de classe média. Com isso, o pronunciamento do Movimento Chicano entrou para a história. Conforme Castillo (2014): “as primeiras feministas vinham lutando ativamente contra sua subjugação socioeconômica como mulher desde 1968, mesmo ano em que o movimento chicano foi anunciado” (CASTILLO, 2014, p. 30).<sup>34</sup>

A partir do pronunciamento do Movimento Chicano, foi percebido que as questões em torno de raça e classe não eram inseridas nas pautas das discussões correspondentes no tocante aos desafios vivenciados pela mulher na sociedade estadunidense (Castillo, 2014), talvez

---

<sup>34</sup> “The early feminist had been actively fighting against her socioeconomic subjugation as a woman since 1968, the same year the Chicano movement was announced”.

devido ao controle histórico dos Estados Unidos sobre os trabalhadores mexicanos, como cita Castillo (2014):

Ao longo da história dos Estados Unidos, os mexicanos serviram como uma reserva de mão de obra controlada pela política dos EUA. O México incentiva a emigração dessa força de trabalho para aliviar sua própria economia deprimida, e os Estados Unidos consomem essa mão de obra de boa vontade sem ceder os benefícios desfrutados pelos residentes dos Estados Unidos (CASTILLO, 2014, p. 24).<sup>35</sup>

A união das mulheres mexicanas era essencial para a consolidação do Movimento Chicano, visto que, como grande potência, os Estados Unidos haviam tomado a versão da história da invasão do México como a original da conquista, ou seja, uma história contada a partir do olhar do colonizador desde a dependência financeira até os conflitos de apropriação de territórios:

[...] esta apropriação de território surgiu como resultado do que se conhece neste lado da fronteira como a Guerra Mexicano-Americana (1846-1848). No México é conhecida como a Invasão Norte-Americana. Novamente, vemos que a história depende do cronista (CASTILLO, 2014, p. 3).<sup>36</sup>

Em consequência disso, Debra J. Blake (2008) cita o fato de muitas mulheres não gostarem do epíteto “chicanas” e contrasta isso com o orgulho de escritoras e artistas de carregar o termo. Segundo a autora, algumas mulheres se sentiram incomodadas com a associação negativa do termo "chicano" com a "classe baixa" ou "imigrante mexicano ilegal". No entanto, os escritores e artistas cujas obras são discutidas na dissertação se orgulham de se identificar como chicanos. O termo foi reivindicado durante os movimentos de direitos civis chicanos dos anos de 1960 e 1970 e indica uma consciência política e histórica do orgulho da herança indígena e híbrida.

Pode-se dizer que essas atribuições de inferiorização das mestiças foram construídas para limitar as ações das chicanas no solo estadunidense. O movimento das mexicanas, no entanto, ganhava ainda mais força. A intenção não era apenas reivindicar direitos, mas também resgatar a autonomia, o respeito e a aceitação às crenças da mulher indígena, resgatando a fé, os mitos e o culto às deidades das suas ancestrais. Blake (2008) pontua o motivo de algumas chicanas rejeitarem a orientação masculina do nacionalismo chicano, explicando que o discurso

---

<sup>35</sup> “Throughout the history of the United States, Mexicans have served as a labor reserve controlled by U.S. policy. México encourages the emigration of this labor force to alleviate its own depressed economy, and the United States all too willingly consumes this labor without giving in the benefits enjoyed by U.S. residents.”

<sup>36</sup> “This appropriation of territory came as a result of what is known on this side of the border as the Mexican-American War (1846-1848). In México it is known as the North American Invasion. Again, we see that history depends on the chronicler.”

do movimento refletia a subordinação feminina aos interesses masculinos. As chicanas, ressalta, redesenham as deusas e imagens de mulheres reais e míticas ancestrais de forma a reconfigurar posições degradadas, esculpidas pelos colonizadores. Dentre essas reconfigurações, três delas que possuem maior destaque são: Malinche, La Llorona e La Virgen de Guadalupe, usadas para promover os interesses de grupos políticos e religiosos específicos.

A recriação da história das deidades indígenas traz a ousadia, a destreza e a concepção selvática provenientes das suas ancestrais apagadas pela versão da crença católica trazida pela colonização. O embate que se formou foi o seguinte: de um lado, a indígena “selvagem”, questionadora, ousada e, por outro, a mulher católica nas concepções atribuídas à Virgem Maria de Guadalupe, recatada, discreta e obediente às leis criadas pelos homens. Quanto à associação das deusas mexicanas e suas influências a respeito da espiritualidade e autonomia das mulheres, assim como Anzaldúa já havia pontuado em *Borderlands – la Frontera*, é inquestionável a relevância da recuperação dessas figuras femininas importantes na cultura Chicana. Blake explica que as escritoras feministas chicanas têm como objetivo contemplar a espiritualidade, a sexualidade e a identidade por meio das deusas mexicanas. Tal processo é feito para expandir o empoderamento feminino, por meio da desconstrução de histórias patriarcais que limitam as mulheres. As escritoras chicanas enfatizam que sua identidade está ligada às deusas femininas presentes na memória cultural, representando sua história, cultura e raça. Ao evocar várias divindades da sua herança cultural, ao invés de uma única e dominante, e ao tomar uma postura ativa e poderosa, ao invés de passiva e dependente, elas desenvolvem um feminismo que busca mudar os papéis de gênero, estereótipos sexuais e sistemas de poder que perpetuam o racismo, o classismo e o colonialismo.

O movimento feminista estadunidense ficou, por muitos anos, concentrado nas reivindicações das mulheres brancas, por trás das quais estavam os homens brancos. Ou seja, culturalmente, são eles os maiores disseminadores da cultura dominante, segundo Castillo (2014): “tradicionalmente, o feminismo dos EUA tem sido controlado por aqueles que estão no poder e aqueles que estão no poder foram reticentes, ou falharam, em convidar grupos considerados estranhos para fazer parte da conversa” (CASTILLO, 2014, p. 2).<sup>37</sup>

Em vista do trecho supracitado, as mulheres mexicanas que viviam nos Estados Unidos enfrentaram e ainda enfrentam uma grande batalha dentro do movimento feminista, como afirma Castillo:

---

<sup>37</sup> “Traditionally, U.S. feminism has been controlled by those in power and those in power have been reticent, or have failed, to invite groups considered outsiders to be part of the conversation.”

Famintas por afirmação sobre nossos legados, nós, feministas, começamos a pesquisar nossa ancestralidade, tornando-nos semelhantes aos arqueólogos. Esses esforços foram extenuantes porque as perspectivas indígenas foram omitidas do material que recebemos em nossa educação formal (CASTILLO, 2014, p. 5).<sup>38</sup>

A união das mulheres em torno de um objetivo em comum antecedeu outros movimentos que também foram um marco na história estadunidense:

O movimento das mulheres dos EUA, que começou muito antes do movimento dos direitos civis e do movimento chicano que se seguiu, agora está incorporando uma visão mais ampla que inclui as percepções e experiências únicas de todos os povos até então excluídos da promessa democrática dos Estados Unidos (CASTILLO, 2014, p.37).<sup>39</sup>

A exclusão da temática chicana das pautas democráticas demonstra, mais uma vez, uma perspectiva de hierarquia de poderes entre os países. Nesse sentido, é válido ressaltar que as versões da história contadas nos livros escolares são provenientes do olhar colonizador, ou seja, do homem branco. Dessa forma, a disseminação da versão segundo o olhar do colonizador ganha força e passa a ser uma única verdade para as gerações que bebem desta fonte; nesse sentido, não há motivação para questionamentos a respeito das suas origens ou de onde vieram as concepções consideradas como a única verdade sobre os pressupostos patriarcais. A esse respeito, Castillo (2014) nota que: “Como diz um historiador a respeito do povo ameríndio mexicano, ‘Traumas e neuroses ainda persistem e podem não ser totalmente superados. Pois os espanhóis, no México, não cometeram genocídio; cometeram culturicídio’” (CASTILLO, 2014, p. 25).<sup>40</sup>

Assim o resgate da cultura dos nativos trará mais significados aos elementos e símbolos que representam a sua própria história. Acerca dessa viagem no tempo, esses significados passam por um processo de reapropriação cultural, como afirma Blake (2008) citando Stuart Hall – *The Spectacle of the Other* (1997):

---

<sup>38</sup> “Starved for affirmation about our legacies, we early feminists began to research our ancestry, becoming akin to archaeologists. These efforts were strenuous because indigenous perspectives were omitted from the material we were handed in our formal schooling.”

<sup>39</sup> “The U.S. women’s movement, which began long before the civil rights movement and the ensuing Chicano movement, is now incorporating a more expansive vision that includes the unique perceptions and experiences of all peoples heretofore excluded from the democratic promise of the United States.”

<sup>40</sup> “As one historian puts it regarding the Mexic Amerindian people, ‘Trauma and neuroses linger still, and may not be entirely overcome. For the Spaniards, in México, did not commit genocide; they committed culturicide’”.

Stuart Hall chama essa prática de “transcodificação”, a reapropriação de significados existentes e atribuição de novos significados. A reconfiguração cultural Chicana e Mexicana Americana participa da transcodificação ao confrontar as elisões e difamações das mulheres na história por meio de um processo de memória dupla de recuperação de símbolos femininos e preservação de memórias culturais. Além disso, a história mexicana mostra que as mulheres rebeldes desempenharam um papel na história muito antes da conquista, estabelecendo um precedente genealógico simbólico para as expressões feministas que este estudo examina (HALL, Stuart, 1997, p.270 *apud* BLAKE, 2008, p. 14).<sup>41</sup>

Segundo Hall (1997):

Diversas estratégias de transcodificação foram adotadas desde a década de 1960, quando questões de representação e poder adquiriram centralidade na política dos movimentos sociais antirracistas e outros. Só temos espaço aqui para considerar três deles. [...] Seguindo o movimento dos Direitos Civis, nas décadas de 1960 e 1970, houve uma afirmação muito mais agressiva da identidade cultural negra, uma atitude positiva em relação à diferença e uma luta pela representação (HALL, 1997, p.270).<sup>42</sup>

Tendo em vista a participação das mulheres na história do México, os ideais patriarcais foram coniventes com o Estado, pois os entraves colocados para as mulheres lhes direcionaram a escolhas e caminhos já predeterminados. Esta discriminação contra as mulheres foi refletida também na área socio-laboral. Castillo (2014) afirma que desde meados da década de 1960, a produção nos EUA mudou para países menos desenvolvidos, como o México, com a fronteira EUA-México sendo uma região popular para essas fábricas. Mulheres sem habilidades são contratadas por essas indústrias devido a sua necessidade financeira.

Ainda que houvesse uma maior disseminação do direito das mulheres, muitas ainda não conseguiam compreender o objetivo daquele movimento e questionamentos levantados pelas chicanas. Ana Castillo foi uma das participantes de destaque, pois na década de 1970, era uma grande ativista:

---

<sup>41</sup> “Stuart Hall calls this practice “trans-coding”, the reapropriation of existing meanings and assignment of new meanings. Chicana and U.S. Mexicana cultural refiguring participates in transcoding by confronting the elisions and denigrations of women in history through a dual remembering process of reclaiming female-oriented symbols and preserving cultural memories. Furthermore, Mexica history shows that rebellious women played a role in making history long before the conquest, setting a symbolic genealogical precedent for the feminist expressions this study examines.”

<sup>42</sup> “A number of different trans-coding strategies have been adopted since the 1960s, when questions of representation and power acquired a centrality in the politics of anti-racist and other social movements. We only have space here to consider three of them. [...] Following the Civil Rights movement, in the 1960s and 70s, there was a much more aggressive affirmation of black cultural identity, a positive attitude towards difference and a struggle over representation.”



Aos dezessete entrei para o movimento Latino/Chicano. Era 1970, e quando estava no último ano do ensino médio, eu me reunia em torno da Prefeitura junto com centenas de outros jovens gritando “¡Viva La Raza!” e “Poder Chicano!” até ficarmos roucos. Nossos medos de sermos reconhecidos como mexicanos humildes foram substituídos por teorias socioeconômicas que levaram ao radicalismo político. No entanto, nossos esforços para trazer unidade e coragem para a maioria de nosso povo foram de curta duração; eles não acolheram a ideologia. Entre os fatores que contribuíram para isso estavam o desejo de sucesso, a febre do consumidor que supera as necessidades fundamentais das pessoas e a premissa competitiva americana que incentiva os esforços individuais versus comunitários. As tentações das recompensas da assimilação e da internalização do racismo pelos povos colonizados dos Estados Unidos continuam devastadoras (CASTILLO, 2014, p. 21-22).<sup>43</sup>

Ainda que a discriminação pelas mulheres chicanas tivesse ganhado um pouco mais de visibilidade, as questões em torno de raça e de classe ainda eram desconhecidas para as outras mulheres, pois a maioria das mulheres feministas era branca e de classe média.

Contudo, na década de 1980, houve mais propagação de escritos de mulheres latinas que contribuíram para alcançar um público maior. Em decorrência da globalização, as mulheres latinas puderam cursar o ensino superior nos Estados Unidos. Na década de 1980, escritoras negras norte-americanas e imigrantes de diversas etnias e raças passaram a ser publicadas. A globalização foi o fator decisivo. Negócios internacionais começaram a olhar além da demografia convencional para novos clientes. Além disso, mulheres latinas começaram a superar os homens na educação superior. Uma geração inédita de mulheres bem instruídas procurou por histórias que as retratassem.

O movimento feminista chicano trouxe conquistas para mulheres latinas/estadunidenses, porém, no entanto, ainda que elas tivessem conquistado um lugar no ensino superior, isso não havia sido contemplado para a maioria. A globalização havia trazido benefícios, mas também malefícios para as chicanas, pois tudo girava em torno de fatores socioeconômicos. As mulheres sem escolaridade avançada se submetiam a trabalhos incertos tornando-se mão de obra desqualificada para o mercado externo. O Acordo de Livre Comércio da América do Norte entrou em vigor em 1994. Mexicanas e Chicanas, que trabalhavam em empregos de baixa qualificação na fronteira, foram afetadas diretamente, pois compunham a força de trabalho global usada pelos defensores do NAFTA para a produção "economicamente

---

<sup>43</sup> “At seventeen I joined the Latino/Chicano movement. It was 1970, and as a high school senior, I rallied around City Hall along with hundreds of other youth screaming, ‘¡Viva La Raza!’ and ‘Chicano Power!’ until we were hoarse. Our fears of being recognized as lowly Mexicans were replaced with socioeconomic theories that led to political radicalism. Yet our efforts to bring unity and courage to the majority of our people were short lived; they did not welcome the ideology. Among the factors contributing to this were the desire to succeed, the consumer fever that overrides people’s fundamental needs, and the competitive American premise that encourages individual versus community efforts. The temptations of the rewards of assimilation and the internalization of racism by the colonized peoples of the United States remain devastating.”

eficiente". Isso significava trabalho barato, sem atenção à saúde e segurança, sem benefícios para trabalhadores mal qualificados, para que investidores multinacionais pudessem produzir mais gastando menos, aumentando assim seus lucros dos consumidores globais.

Nessa perspectiva, as concepções raciais e de classe tornaram-se ainda mais fortes, ao demonstrar explicitamente a exploração das mulheres latinas. É válido ressaltar que a globalização fortaleceu o capitalismo, ou seja, por um lado, as grandes empresas se expandiram, por outro, as mulheres negras eram selecionadas para atuarem em serviços sem uma recompensa justa pelo trabalho. Diante desta situação, havia a permanência da classe negra/latina em uma mesma perspectiva econômica transmitida de geração para geração. Do mesmo modo, a classe das mulheres brancas também permanecia em um nível de privilégio projetado para as próximas gerações. A proposta das multinacionais fortalecia o racismo, assim como o preconceito de classe:

O NAFTA não era uma proposta de livre comércio, mas uma forma de permitir a transferência da produção multinacional para onde fosse economicamente mais eficiente. A nomenclatura enganosa desta proposta deu a impressão de que, como resultado, estaríamos abrindo a porta de entrada na fronteira México/Estados Unidos e desfrutando de um intercâmbio cultural amigável que prometia eventuais benefícios econômicos a todos (CASTILLO, 2014, p. 40).<sup>44</sup>

Desse modo, pode-se dizer que, diante dos fatos mencionados, o “engessamento” que acontecia com as mulheres era devido a uma cultura que as colocava em lugares de aceitação e conformismo. A colonização possuía um viés patriarcal reforçado pelos próprios membros masculinos da sociedade colonizada e pela Igreja. Castillo (2014) complementa: “a Igreja Católica como instituição apoiada pela comunidade mexicana nos Estados Unidos parecia ser uma norma cultural e não uma fonte de verdadeiro conforto espiritual para as mulheres” (CASTILLO, 2014, p. 45).<sup>45</sup>

Ademais, o movimento feminista foi fundamental para elevar as discussões em torno das necessidades das mulheres chicanas, ainda que as concepções sobre raça e classe tivessem sido desconhecidas pelas primeiras militantes – as mulheres brancas.

A história do feminismo chicano ultrapassa as reivindicações político-sociais. As mulheres mexicanas participaram da Revolução Mexicana em 1910. Partindo do ponto de vista

---

<sup>44</sup> “NAFTA was not a proposal for free trade but a way to enable the transfer of multinational production to where it would be more economically efficient. The misleading naming of this proposal gave the impression that as a result we would be opening the gateway at the Mexican/U.S. border and enjoying a friendly cultural exchange that promised eventual economic benefits to everyone.”

<sup>45</sup> “The Catholic Church as an institution supported by the Mexican community in the United States seemed to be a cultural norm rather a source for real spiritual comfort for the women.”

cultural, as mulheres guerreiras contrariavam as perspectivas das mulheres católicas, já que o catolicismo lhes colocava em lugares de submissão e de necessidade de proteção. Desse modo, pode-se dizer que a inspiração que conduzia as guerreiras era a crença em seus ancestrais e em suas deidades ancestrais. Em vista disso, trataremos de Coatlicue, a deusa de todos os deuses, considerada como deusa da vida e da morte, a deusa dos povos astecas. As mulheres guerreiras enfrentavam a batalha nutrindo-se da força interior na crença em Coatlicue. Havia as mulheres soldadas: “mulheres armadas que seguiram as fileiras militares” e as soldaderas: “assistentes que ocasionalmente pegavam armas” (GÓMEZ-CANO, 2010). A Revolução Mexicana se denominava como uma série de movimentos socialistas, agrários e liberais:

A Revolução Mexicana (1910-1917) foi uma luta titânica caracterizada por uma série de movimentos socialistas, liberais e agrários que conseguiram derrubar o regime ditatorial de 34 anos de Porfirio Díaz (1876-1910) [...]. (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 228).<sup>46</sup>

Durante o governo do ditador Porfirio Díaz, o capital estrangeiro foi incentivado a controlar a economia e as terras do México, o que levou a uma concentração de riqueza nas mãos de poucos. Isso gerou resistência de líderes populistas e mulheres revolucionárias, como Francisco Madero, Pancho Villa, Emiliano Zapata e María Quinteras de Merás. Esses movimentos permitiram a participação ativa das mulheres, incluindo-as como combatentes, no apoio aos exércitos rebeldes.

A representação das mulheres guerreiras também sofreu alterações com o passar do tempo, visto que as imagens das mulheres indígenas tinham sido substituídas por imagens de mulheres mestiças e sensuais:

As imagens de mulheres indianas pobres e corajosas têm sido frequentemente substituídas pelo estereótipo de mulheres revolucionárias jovens e sensuais, como La Adelita, que seduz os coronéis com sua beleza e coragem. Esse estereótipo tornou-se o emblema da revolução, apresentado em lendas, corridos, peças de teatro, filmes e livros. (GÓMEZ-CANO, 2010, p.229).<sup>47</sup>

O tempo causou alterações nas representações das mulheres no México: a mulher indígena havia sido substituída por uma sexualmente objetificada, ou seja, houve o apagamento e o silenciamento das indígenas. A representação da força, da destreza e da coragem da mulher

---

<sup>46</sup> “The Mexican Revolution (1910-1917) was a titanic struggle characterized by a series of socialist, liberal, and agrarian movements that succeeded in overthrowing the thirty-four-year dictatorial regime of Porfirio Díaz (1876-1910) [...].”

<sup>47</sup> “Images of poor, brave Indian women have often been replaced by the stereotype of young, sexy female revolutionaries, such as La Adelita, who entices colonels with her beauty and courage. This stereotype became the revolution’s emblem presented in legends, corridos, plays, movies, and books.”

havia sido apagada em prol de uma cultura dominante e patriarcal. O estereótipo sob o qual a cultura dominante recria a mulher constitui uma forma de poder controlá-la por meio das mídias e dos meios de produção, contrapondo-se às mulheres que se inspiravam em Coatlicue, que não carregavam em si a necessidade de serem protegidas ou submissas aos ideais do sistema capitalista. A personagem La Adelita representa a modificação e a adaptação dos mitos mexicanos às ideologias trazidas pela modernidade. Ela foi supostamente baseada na vida da enfermeira Adela Velarde Pérez, que se juntou a soldados. No entanto, os detalhes reais de sua vida tornaram-se incertos. Atualmente, a representação de uma soldadera mexicana na forma de uma jovem e bela mulher branca europeia é uma distorção da real aparência e condição da mulher revolucionária do início do século XX.

Desse modo, o feminismo chicano lança um olhar ao passado como meio de resgatar suas origens, por meio de mitos e crenças que a modernidade, por muitos anos, tentou apagar da história.

#### **1.4. A literatura Chicana**

No seio da população de origem mexicana que vive nos Estados Unidos, os chicanos carregam em si parte de uma história cultural fragmentada por um ideal hegemônico. Ainda que a população chicana se adapte a alguns dos costumes ofertados pela contemporaneidade, há sempre de falar mais alto sua ascendência e histórias. Em vista de uma perspectiva histórico-cultural, os descendentes de etnias e povos marcadamente discriminados carregam memórias apagadas em prol de uma ideologia universal, como pontua Blake (2008):

Quando o México alcançou a independência da Espanha em 1821, os partidários de uma nação democrática começaram a forjar discursos nacionais que derrotavam o passado colonial e tudo o que estava associado a ele. A Virgem de Guadalupe fazia parte do novo discurso. Malintzin Tenepal não. (BLAKE, 2008, p. 17-18).<sup>48</sup>

O olhar para o passado desperta nas escritoras chicanas o orgulho de suas origens e uma autonomia de buscar referências da sua ancestralidade. A utilização da escrita como forma de reviver e trazer às novas gerações histórias, mitos e críticas acerca de uma história antes contada a partir do olhar de um conquistador europeu, agora ressurgiu sob o olhar e a escrita de uma mulher negra, feminista e com consciência política. Ou seja, as escritoras chicanas trazem

---

<sup>48</sup> “When Mexico achieved independence from Spain in 1821, supporters of a democratic nation began forging national discourses that vanquished the colonial past and everything associated with it. La Virgen de Guadalupe was part of the new discourse. Malintzin Tenepal was not.”

em suas obras temas há anos considerados tabu, sobretudo acerca da relativização da religião de seus ancestrais, suas entidades de fé, da sexualidade e das condições opressivas em que elas vivem e vivenciaram.

Assim, houve a ampliação da literatura chicana por meio de mais leitores e pesquisadores, atribuindo mais significado à história dos ameríndios, que havia sido interrompida pelos europeus. Diante desta diáspora cultural, há a mescla de culturas distintas mexicanas, como cita Calderón (2004):

[...] o campo dos estudos literários chicanos e chicanas não é mais um empreendimento relegado apenas ao status regional ou marginal. Essa literatura e sua crítica são, em muitos aspectos, ligações entre tradições culturais diferentes em ambos os lados da divisão internacional. [...] A diáspora cultural que começou com a conquista espanhola do México em Veracruz em 1519, que se espalhou para o norte do México em Zacatecas, Querétaro e Nuevo León nas décadas de 1540-1570, para la Nueva México na década de 1590, para o Texas e a Califórnia na década de 1740-1780, e ainda está se espalhando hoje em todo o sul e leste dos Estados Unidos oferece a melhor compreensão da literatura mexicano-americana ou chicana na junção de dois séculos (CALDERÓN, 2004, p. XIII-XIV).<sup>49</sup>

Sobre o trabalho de destaque de Anzaldúa na literatura Chicana, Blake (2008) pontua que a compreensão de Glória Anzaldúa sobre a forma como as forças externas afetam e influenciam a percepção das mulheres chicanas e mexicanas americanas destaca o poder da representação. Anzaldúa busca revelar imagens restritas e histórias enganosas, em colaboração com outras escritoras e artistas chicanas, o que representa uma peça importante na luta pela autodefinição individual e coletiva.

A busca por referências ancestrais leva as mulheres a perceberem que as opressões patriarcais atualmente vividas são reflexos de uma colonização que trouxe limitações para o desenvolvimento de uma autonomia feminina. As concepções patriarcais trazidas pela Igreja Católica reprimiram a ousadia das mulheres indígenas, inserindo, no lugar de suas entidades religiosas, a imagem da Virgem Maria como modelo de uma mulher submissa, doce, recatada e ingênua. Assim, a concepção de mulher ideal tornou-se uma necessidade para serem aceitas e respeitadas naquela sociedade. Sobre isso, as literatas chicanas mostram aos seus leitores as formas com que os ensinamentos religiosos católicos subestimaram as potencialidades femininas, colocando-as em lugares de vulnerabilidade em relação ao homem branco. A

---

<sup>49</sup> “[...] the field of Chicana and Chicano literary studies is no longer an endeavor relegated solely to regional or marginal status. This literature and its criticism are in many ways links between dissimilar cultural traditions on both sides of the international divide. [...] The cultural diaspora that began with the Spanish conquest of Mexico in Veracruz in 1519, that spread to northern Mexico in Zacatecas, Querétaro, and Nuevo León in the 1540s-1570s, to la Nueva México in the 1590s, to Texas and California in the 1740s-1780s, and is still spreading today across the southern and eastern United States offers the best understanding of Mexican American or Chicano literature at the juncture of two centuries.”

perpetuação dessa concepção sexista levou milhares de mulheres chicanas a questionarem seu papel na sociedade, assim como a identidade (estadunidense ou mexicana) como um reflexo da supremacia masculina, que sempre andou de mãos dadas com a cultura católica patriarcal.

Por isso, as autoras chicanas tecem símbolos, histórias e elementos em torno da sua ancestralidade indígena, a qual torna-se referência de mulheres corajosas, guerreiras, ousadas e desobedientes, contrariando a ótica religiosa católica, como pontua Blake:

Um dos meios mais poderosos pelos quais as mulheres neste estudo abordam as forças reguladoras ocorre quando elas exercem o poder de representação para definir o que significa ser chicana ou mexicana americana por meio de reimaginações de histórias e símbolos femininos culturalmente significativos. Em particular, elas extraem força e inspiração da criação de suas próprias visões de símbolos culturais femininos mexicanos, como La Virgen de Guadalupe, La Malinche, La Llorona e deusas Mexica. O significado dessas imagens femininas reimaginadas reside não apenas em como elas expõem as maneiras pelas quais as chicanas e as mexicanas norte-americanas foram humilhadas, desvalorizadas, violadas e deturpadas, mas em como as mulheres se caracterizam [...] como ativas, sexuais, filosóficas e criativas (BLAKE, 2008, p. 6).<sup>50</sup>

Ainda que a literatura busque trazer os elementos tradicionalmente mexicanos, como La Malinche e La Llorona, as forças da reprodução de estilos e costumes colonizados ainda são fortes em comparação a esse resgate cultural. Nessa perspectiva que trata do resgate de uma cultura subestimada pelos ideais de outra cultura dominante, podemos fazer uma comparação daqueles que são tratados como inferiores com os vaga-lumes de Didi-Huberman, tendo em mente que os protagonistas de uma cultura menosprezada são como vaga-lumes.

Os vaga-lumes, depende apenas de nós não vê-los desaparecerem. Ora, para isso, nós mesmos devemos assumir a liberdade do movimento, a retirada que não seja fechamento sobre si, a força diagonal, a faculdade de fazer aparecer parcelas de humanidade, o desejo indestrutível (DIDI-HUBERMAN, 2014, p. 155).

Essa força indestrutível citada pelo autor torna-se fundamental para guiar o movimento chicano. É relevante constatar que cada elemento ou símbolo de uma cultura carrega em si ideologias que podem ser perceptíveis ou não para o indivíduo que as consomem. Diante da perspectiva dos chicanos que aderem aos ensinamentos ameríndios, considera-se que, ainda com esse reconhecimento, as ações e comportamentos de cunho patriarcais não são amenizados,

---

<sup>50</sup> “One of the most potent means by which the women in this study address regulatory forces occurs when they wield the power of representation to define what it means to be Chicana or U.S. Mexicana through reimaginings of culturally significant female histories, stories, and symbols. In particular, they draw strength and inspiration from creating their own visions of Mexican female cultural symbols such as La Virgen de Guadalupe, La Malinche, La Llorona, and Mexica goddesses. The significance of these reimagined female images resides not only in how they expose the ways in which Chicanas and U.S. Mexicanas have been demeaned, devalued, violated, and misrepresented but in how women characterize themselves [...] as active, sexual, philosophical, and creative women.”

devido ao enraizamento dos ensinamentos da religiosidade cristã na sociedade, como afirma Blake (2008), ao pontuar que a reformulação dos símbolos culturais femininos mexicanos com uma perspectiva feminista não suprime as imagens tradicionais patriarcais nem remove as ideologias sexistas, heterossexistas ou racistas, que frequentemente estão associadas a estes símbolos. Em vez disso, as novas representações criadas por escritoras chicanas devem ser vistas como competidoras das representações católicas mexicanas estabelecidas e das concepções enraizadas sobre papéis de gênero para mulheres.

Desse modo, pode-se dizer que esses escritos alcançaram um público maior de leitores e adeptos a questionar a situação atual das mulheres mexicanas. De acordo com Calderón (2004), os símbolos ameríndios eram convertidos em significados que foram atribuídos aos símbolos europeus, porém, com um outro viés ideológico “[...] símbolos que tiveram que ser recapturados dos discursos do masculinismo e da misoginia e reformulados para fornecer pontos de identificação e fontes de empoderamento para as chicanas” (CONTRERAS, 2008, p. 105).<sup>51</sup> A ótica da conversão de elementos e símbolos indígenas em significados da perspectiva europeia possui um grande esvaziamento caracterizado como uma forma de racismo, devido a um processo de apagamento de instrumentos e símbolos de fé e crenças. Nesse apagamento, há a coexistência de indivíduos adeptos ou/e credores de determinado segmento cultural/religioso. Em função disso, William (2019) diz que essa prática se chama apropriação cultural e afirma:

Apropriação cultural é um mecanismo de opressão por meio do qual um grupo dominante se apodera de uma cultura inferiorizada, esvaziando de significados suas produções, costumes, tradições e demais elementos (WILLIAM, 2019, p. 47).

Nesse contexto, segundo William (2019), há a constatação da apropriação cultural, a descontextualização e a forma de adquirir benefícios por meio da descaracterização das histórias dos nativos: “sequestram-se produções ou traços de uma cultura subjugada e adotamos de maneira descontextualizada para tirar proveito daquilo que consideram interessante, ignorando os significados reais desses elementos” (WILLIAM, 2019, p. 59).

Por outro lado, há distintos pontos de vista, porém eles se assemelham na perspectiva de um retorno aos costumes dos indígenas primitivos que antecederam a colonização. Sheila Marie Contreras (2008) afirma que seria necessário um retorno à fonte, os costumes pré-cristãos e pré-colombianos como forma de empoderamento e desprendimento do viés das concepções europeias: “a revolução depende de um retorno à fonte e da recaptura do mito indígena para

---

<sup>51</sup> “[...] symbols that had to be recaptured from the discourses of masculinism and misogyny and reformulated to provide points of identification and sources of empowerment for Chicanas.”

compreender e transformar as condições chicanas.” (CONTRERAS, 2008, p. 85)<sup>52</sup>. Pode-se dizer que essa perspectiva de buscar um retorno às suas raízes seja um modo de reconstruir uma história interrompida e elencar saberes perdidos e invalidados pela cultura dominante.

É válido ressaltar que existem versões da história dos astecas nos livros escolares; porém, a versão existente foi contada pelos brancos. Por isso, há um desejo de libertação das escritoras feministas chicanas ao lançar um olhar para o passado e trazê-lo à literatura com o objetivo de ser reconhecida como uma literatura oficial e não marginalizada. Além de reafirmar um poder cultural, a escrita chicana traz em si o empoderamento feminino. Sobre essa perspectiva, Blake (2008) destaca que as reinvenções das deusas mexicanas pelas escritoras chicanas desafiam a ideia de uma mulher única e baseada em uma deusa-mãe universalmente pacífica. Em especial, a revisão da deusa/mulher pacífica expande a noção de empoderamento feminino.

Em vista disso, a escrita torna-se um instrumento de rememoração e crítica acerca do que havia sido perdido, mas a intenção é de que estas palavras extrapolem a escrita e torne-se uma reivindicação política. Segundo Blake (2008), as ações de reescrita, recuperação e renovação envolvendo histórias, memórias e espiritualidades indígenas e mestiças promovem uma renovada subjetividade. Adicionalmente, essas reconfigurações culturais visam a criação de novas genealogias históricas, culturais e espirituais, que impactam as memórias coletivas e, conseqüentemente, influenciam as condições políticas e materiais.

A escrita chicana corrobora o movimento feminista, uma vez que suas pautas são contra as concepções sexistas e heterossexistas, contra o racismo e o preconceito de classe. Desse modo, surge a união das mulheres de cor representando a pauta feminista de uma país subdesenvolvido nos Estados Unidos:

As feministas chicanas, juntamente com outras feministas de cor, projetaram um desafio ao movimento da segunda onda branca, dominado pela classe média e sua estratégia de gênero unificada através da insistência em combater múltiplas injustiças e afirmar as variadas experiências, autodefinições e práticas de resistência que as mulheres de cor se envolvem. (BLAKE, 2008, p. 71).<sup>53</sup>

Apesar da contribuição ao movimento feminista e também da ampliação de leitores, a literatura chicana ainda encontra dificuldades para ser inserida nos livros escolares, devido à

---

<sup>52</sup> “The revolution depends upon a return to the source and the recapturing of Indigenous myth both to understand and to transform Chicano conditions.”

<sup>53</sup> “Chicana feminists, along with other feminists of color, have engineered a challenge to the white, middle-class-dominated second wave movement and its unified gender strategy through an insistence on combating multiple injustices and on affirming the varied experiences, self-definitions, and resistance practices women of color engage.”



contrapartida da história oficial contada e difundida pela cultura dominante. Levando-se em conta os ideais da colonização, visto que a ideologia colonialista é conservadora e possui concepções patriarcais, escritoras chicanas, tais como Glória Anzaldúa e Cherríe Moraga, transcrevem suas próprias histórias e aquelas outras da sua cultura e revisam as distorções apresentadas pela perspectiva europeia. As autoras criam histórias de resistência e empoderamento que se opõem àquelas de mulheres submissas e passivas, ou perigosas e traidoras, apresentadas pelas narrativas populares. Infelizmente não existem muitos centros de ensino – colégios e universidades – com um programa de estudos chicanos dentro do departamento de literatura.

As esculturas das deusas adoradas por seus fiéis indígenas antes da invasão europeia foram descaracterizadas – os colonizadores cristãos desfiguraram as faces das deusas dos ameríndios. A respeito da conversão ao catolicismo e sua permanência hegemônica no México, Blake (2008) diz que, embora as esculturas de deusas da mãe terra mexicanas, como Coatlicue e Coyolxauhqui, tenham lugares de destaque em museus na Cidade do México, elas não são amplamente reconhecidas como símbolos da identidade mexicana contemporânea nos Estados Unidos. Isso pode ser devido, em parte, às representações monstruosas e fracas que essas esculturas apresentam.

A cultura dominante havia apagado a história dos indígenas e tornado suas reminiscências mitos e lendas. As esculturas demonstram o congelamento dos deuses que ali um dia habitaram. Esse congelamento não oferece uma interação dos habitantes com os seus crentes. Ou seja, Coatlicue havia se tornado uma história e, com ela, a história dos ancestrais também se congelava. A relativização estética trazida pelo colonialismo cristão inseriu Coatlicue em um cenário de monstruosidade, mistério e medo. Em vista disso, ocorreu a descaracterização e descontextualização de elementos culturais desses povos. Acerca dessa situação, William (2019) afirma que:

Ao descontextualizar determinados elementos culturais, ressaltando-se aspectos interessantes para a comercialização ou o entretenimento, por exemplo, esquece-se de toda perseguição e de toda luta empreendida para preservar esse patrimônio. A apropriação cultural não é uma adoção inofensiva de alguns elementos específicos de uma cultura por um grupo cultural diferente. Numa estrutura de dominação, pode ser mais um fator de apagamento, exclusão e desigualdade (WILLIAM, 2019, p. 54-55).

Coatlicue representava o bem e o mal em uma mesma deidade. Em contrapartida, o cristianismo não abarca a dualidade do bem e do mal, da obediência e da desobediência. A corrente religiosa cristã não adere ao que é oposto do que é pregado e difundido, de modo que a desobediência e o mal são assim negados.

Nesse sentido, a comparação de uma imagem católica com a de um deus dos indígenas soa como índice de estranheza, desconhecimento, medo e descrença. O trabalho das escritoras é então reescrever as histórias de figuras femininas relegadas a papéis derrotados e monstruosos, passando a apresentá-las sob a luz de uma reescrita que expõe o interesse do poder dominante por trás da modificação das narrativas e mostra o verdadeiro poder da mulher.

As escritoras reapropriam-se dos elementos e símbolos culturais das suas ancestrais para lhes atribuírem significado na sociedade contemporânea, na prática de transcodificação citada por Stuart Hall (1997, p.207), que seria “a reapropriação de significados existentes e atribuição de novos significados”.

Pode-se dizer que o discurso em torno do que viria a significar “chicano” também colabora para a negação de adesão ao fortalecimento do movimento das escritoras chicanas. O desconhecimento dessa causa gera até mesmo um preconceito dos chicanos em relação aos seus. Castillo (2014) ilustra como seria uma comunicação mental quando mestiços se encontram:

Eu conheço você. Você é mexicano (como eu). Você é moreno (como eu). Você é pobre (como eu). [...] Neste momento não quero ser lembrado disso, em meio a tanto luxo, riqueza, essa linguagem desorientadora; me dá vergonha da comida que como, do apartamento em que moro, das únicas roupas que posso usar, do alcoolismo e da derrota com que vivo. Você me lembra de tudo isso (CASTILLO, 2014, p. 20-21).<sup>54</sup>

A literatura chicana vai de encontro à cultura dominante e expõe os aspectos raciais, culturais, de crenças e aceitação das mulheres mexicanas sobre suas origens e o seu passado. Sônia Torres (2001) diz que, nos anos de 1960, o movimento chicano se caracterizava como de “cunho vigorosamente autoafirmativo, com um forte sentido de identidade nacional, representado pelo mito de origem chicano de Aztlán” (TORRES, 2001, p. 45).

A literatura chicana teve seu período de mais adesão de escritoras nas décadas de 1970 e 1980, devido à disseminação de informações do movimento feminista. As mulheres passaram a escrever e a publicar um número maior de textos, o que lhes deu mais visibilidade. Porém, houve uma tendência de ocorrer uma visão generalizada sobre o movimento, por isso, surgiram abordagens que abarcaram mais subjetividades femininas, como destaca Torres (2001):

---

<sup>54</sup> “I know you. You are Mexican (like me). You are brown-skinned (like me). You are poor (like me). [...] At this moment I don’t want to be reminded of this, in the midst of such luxury, wealth, this disorienting language; it makes me ashamed of the food I eat, the flat I live in, the only clothes I can afford to wear, the alcoholism and defeat I live with. You remind me of all of it.”

A literatura que começa a emergir em 70/80, especialmente com o número crescente de textos femininos, tende a desconstruir os preceitos da literatura do Movimento, expondo algumas de suas falhas – tendência a uma visão totalizante da identidade chicana – e abrindo espaço para outras formas de representação, apontando diferenças regionais, de gênero e de orientação sexual (TORRES, 2001, p. 24).

A escrita chicana retira o olhar do homem branco e projeta-se o olhar do nativo. O protagonismo do nativo encobre um lado da história que não havia sido contado; ou seja, era contado somente sob a perspectiva do branco europeu. Essa forma de dar vida à escrita chicana ultrapassa a ótica de um simples ato de escrever. As escritoras chicanas dão vida aos seus personagens e aos contextos históricos, ofertando ao leitor uma perspectiva que vai de encontro às versões históricas trazidas por meio de contações de histórias sob o olhar do conquistador. Torres (2001) observa que, na literatura chicana, há uma mescla de tradição hispânica e uma experiência bicultural vivenciada pelas autoras:

[...] o movimento que pode ser observado na literatura chicana é o de manter referências à tradição hispânica, intercalando-a com sua realidade particular, bilíngue e bicultural. Nesse sentido, ela rompe com a tradição, objetivando não somente dessacralizá-la como também recontextualizá-la, trazendo-a para sua própria história [...] recontando a história do ponto de vista do conquistado; a paródia e o pastiche, que desconstroem as grandes narrativas, tanto anglo-americana quanto mexicana; e a cultura oral, especialmente a de comunidades de fronteira, como o Texas. O *corpus* literário chicano oferece exemplos de leituras de negociação entre visões radicalmente divergentes do que seja “tradição”, através da articulação entre a tradição herdada e a inovação (TORRES, 2001, p.25-28).

A inovação citada pela autora confere um toque de contemporaneidade à escrita. As autoras chicanas bebem da água do passado de histórias tradicionais e incrementam com a criatividade sem deixar perder a essência de seus valores e de suas propostas. Desse modo, pode-se dizer que a literatura chicana vive em uma fronteira, assim como as suas autoras: “Imersos em duas culturas, com um pé nos EUA outro no México, e o coração na fronteira, os chicanos olham para os dois lados, sem, contudo, pertencerem a nenhum dos dois” (TORRES, 2001, p. 29).

Seguindo essa ótica, Didi-Huberman (2019) relaciona a experiência da sociedade contemporânea com a visão direcionada para o passado como forma de resgate da vivência entre dois mundos:

Não vivemos em apenas um mundo, mas entre dois mundos pelo menos. O primeiro está inundado de luz, o segundo atravessado por lampejos. No centro da luz, como nos querem fazer acreditar, agitam-se aqueles que chamamos hoje – por uma cruel e holywoodiana antífrase – algumas poucas pessoas, ou seja, as estrelas – as estrelas, que, como se sabe, levam nomes de divindades – sobre as quais regurgitamos informações na maior parte inúteis. Poeira nos olhos que faz sistema com a glória eficaz do “reino”: ela nos pede uma única coisa que é aclamá-la unanimemente. (DIDI-HUBERMAN, 2014, p. 155).

Nesse sentido, a vivência entre esses dois mundos é semelhante a uma fronteira. Assim como Homi K. Bhaba (1991), Guilherme-Gomes-Pena (1986) não considera a fronteira como uma divisa de países e sim [...] “como um local de intersecção de realidades múltiplas” (TORRES, 2001, p. 30). Desse modo, a concepção de fronteira extrapola a visão de uma divisão de países, já que o contexto da história dos Estados Unidos e do México advém de uma hierarquia econômica, geográfica e social. Essa fronteira, se considerada como uma divisão entre os países, pode ser referente também a uma determinação de alterar o *status quo* da situação socioeconômica vigente. Sobre isso, Torres observa que, em sua obra, "Borderlands/La Frontera", Anzaldúa apresenta a fronteira como uma temática complexa que engloba aspectos históricos, geográficos, políticos, linguísticos e sexuais. Ela ilustra como a fronteira é uma ferida aberta, onde as realidades do Terceiro Mundo e do Primeiro Mundo se chocam, e explora as diversas maneiras de viver nessa fronteira na atualidade.

Contudo, a tentativa de resgatar suas raízes em meio à contemporaneidade não é uma tarefa fácil para as mulheres que querem embarcar nesse campo literário, tendo em vista que as vivências e experiências na sociedade moldam o olhar do escritor, de modo que, para resgatar algo quase esquecido, é necessário desprender-se das versões da história vinculadas à cultura dominante. Torres pontua que “Os descendentes de mexicanos nos EUA possuem, há algum tempo, tradições literárias próprias; mas a atenção dispensada a seu *corpus* literário é recente, e tem sido um caminho trilhado com dificuldade” (TORRES, 2001, p. 45). É válido ressaltar que a tentativa de resgatar o que foi apagado e silenciado pelos ideais coloniais não ocorreu somente no México, e sim em todo o continente americano. Com isso, essa visão de retomar os preceitos do passado por meio de uma perspectiva ancestral e trazê-las para a geração vigente é um fato realizado não só pelos descendentes indígenas mexicanos, mas também pelos de outros países do continente americano. Em outras palavras, os descendentes dos povos indígenas estão se qualificando por meio da cultura dominante para utilizá-la como ferramenta para resgatar os costumes e crenças praticados por seus ancestrais. Então, a partir dessa atuação entre fronteiras e margens, Didi-Huberman (2014) diz:

Mas nas margens, isto é, através de um território infinitamente mais extenso, caminham inúmeros povos sobre os quais sabemos muito pouco, logo, para os quais uma contra informação parece sempre mais necessária. Povos-vaga-lumes, quando se retiram na noite, buscam como podem sua liberdade de movimento, fogem dos projetores do “reino”, fazem o impossível para afirmar seus desejos, emitir seus próprios lampejos e dirigi-los a outros (DIDI-HUBERMAN, 2014, p. 156).

Para dar vida às histórias na atualidade, as escritoras buscam beber da história oral. De fato, a oralidade representa uma tradição passada de geração para geração, de forma que, quando há um rompimento cultural, parte dessas histórias são rompidas ou esquecidas. Segundo Torres (2001):

Dada a dificuldade de achar um lugar na história tradicional norte-americana, as autoras chicanas frequentemente vão buscar na tradição oral mexicana, como a lenda de La Llorona, a mulher que lamenta perpetuamente a morte por afogamento de seus filhos, material para sua expressão literária. É também bastante recorrente a referência à figura de Doña Marina, ou La Malinche, a amante e intérprete indígena de Cortés, na ficção ou poesia de mulheres chicanas (TORRES, 2001, p. 45).

Um outro aspecto relevante da escrita chicana é a subversão dos mitos, passando do enfoque patriarcal para o feminista. E ainda há uma pitada de humor, ironia ou deboche para distinguir a escrita chicana das histórias tradicionais. Esses incrementos na composição literária contribuem para uma escrita mais criativa e portadora de visões inéditas sobre algo para o qual não havia questionamentos ou instigações sobre os temas propostos. Nesse sentido, Torres afirma que escritoras hispânicas dos Estados Unidos têm como objetivo desestabilizar as instâncias que apoiam, como sendo masculinos, o poder e o conhecimento.

Linda Hutcheon (1989) contribui para a percepção sobre o propósito de construir paródias diante de situações que reivindicam políticas feministas, raciais e de classe: “mas é a cumplicidade da paródia pós-moderna – tanto sua inscrição quanto o enfraquecimento daquilo que ela parodia – que é central para sua capacidade de ser compreendida”<sup>55</sup> (HUCHEON, 1989, p. 101).

O folclore mesoamericano possui uma trajetória histórica por meio de situações sociais e de gênero; seu estudo, segundo Gómez-Caño (2010) “oferece uma oportunidade única para compreender o surgimento e prevalência de papéis específicos de classes, gêneros e a aculturação ocorrida quando grupos poderosos colonizam outros” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 21).<sup>56</sup> De acordo com William (2019), a aculturação acontece quando duas ou mais culturas

<sup>55</sup> “But it is the complicity of postmodern parody – its inscribing as well as undermining of that which it parodies – that is central to its ability to be understood”

<sup>56</sup> “Offers a unique opportunity for understanding the emergence and prevalence of specific class and gender roles and the acculturation occurring when powerful groups colonize others.”

distintas entram contato; com isso, a junção dessas culturas dá origem a padrões culturais distintos do que eram prevalentes anteriormente. Assim, o autor afirma que: “aculturação consiste na fusão de duas ou mais culturas diferentes a partir de um contato permanente que gera mudanças em seus padrões culturais” (WILLIAM, 2019, p. 32). Para explicitar ainda mais, o escritor complementa:

Por meio de assimilação, grupos que dividem um mesmo território, apesar de distintos em sua origem, atingem o que se pode chamar de solidariedade cultural. Trata-se, por exemplo, da fusão de subculturas ou do contato entre culturas rurais e urbanas. A aculturação pressupõe uma fusão completa de grupos totalmente diferentes (WILLIAM, 2019, p. 33).

Entretanto, as questões em torno das histórias folclóricas são encaradas como algo fora do padrão de críticas para os que acreditam ou não nessas histórias antigas. As pessoas escutam e reproduzem histórias sem se ater ao que isso projeta na realidade, pois, a partir de uma difusão de casos folclóricos e uma sociedade governada pela cultura dominante, os casos e personagens das histórias tornam-se inexistentes e caem na incredulidade criada pela cultura dominante, como diz Gómez-Cano (2010), é impossível compreender o folclore sem levar em consideração o contexto histórico onde ele foi criado. A argumentação principal (da obra) é que o folclore reflete, confirma e perpetua as desigualdades de poder entre os gêneros na sociedade.

Diante disso, era necessário um árduo trabalho das mulheres a fim de eliminar os estereótipos negativos transmitidos pelo folclore em narrativas escritas e orais.

A tradição caminha lado a lado com a conexão das indígenas com sua ancestralidade. Com isso, a visão coletiva de uma etnia/comunidade era substituída gradativamente pela visão individualista, hierárquica de gênero, de classe e religiosa cristã.

Os registros históricos do folclore passavam pela tradição oral e também pela impressão em pedras e paredes de cavernas. Os registros eram feitos em diversos materiais e em distintas texturas. Gómez-Cano (2010) explica que a tradição folclórica mesoamericana é composta por mitos, lendas, canções, danças e rituais que foram passados de forma oral de geração a geração ao longo de milhares de anos. Além disso, ela também está registrada em diversos suportes materiais, incluindo inscrições em rochas e cavernas, cerâmicas, estruturas de pedra, pirâmides e livros.

Uma das questões levantadas acerca do folclore mesoamericano é a de que, ainda que tratemos sobre a literatura chicana, cunhada pelos ameríndios, a história delineada pelos brancos europeus extinguiu muitos rituais e crenças dos nativos. A formação do sincretismo modificou os rituais e as crenças. Com isso, torna-se relevante considerar que os pesquisadores

que atuam nas explorações da arqueologia devem se afastar de uma ótica cristã, baseada em valores binários, para analisar uma cultura/religião politeísta, conforme Gómez-Cano (2010):

[...] traçar as raízes do folclore mexicano é espinhoso por causa da destruição, sincretismo, negligência e má interpretação por parte de autoridades e estudiosos. Os conquistadores seguiram uma política de terra arrasada que destruiu evidências de conhecimentos e tesouros antigos, impondo o catolicismo e os contos religiosos europeus de seus súditos. Muitos povos indígenas mantiveram lealdades privadas a antigas crenças e, enquanto algumas delas foram mantidas, outras foram eliminadas, diluídas ou europeizadas ao longo dos milênios (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 21-22).<sup>57</sup>

Diante de um cenário que invalidou e extinguiu tantos elementos e significados religiosos/culturais politeístas, ainda há o fato de que a apropriação da cultura dominante e suas modificações coniventes levam as gerações atuais a acreditarem em suas versões duais e simplistas, sem analisar criticamente as intenções ocultas e cenários distorcidos por trás dessas histórias que escondem os verdadeiros interesses das classes dominantes.

Quando se fala em folclore e religião, logo nos remetemos às crenças dos nossos antepassados que tiveram seus sagrados destruídos pelos cristãos colonizadores. Todavia, o processo de conversão dos nativos não aconteceu repentinamente: foi necessário conhecer a língua dos nativos, tomar-lhes a confiança e, aos poucos, mostrar valores de uma cultura nova como uma única verdade, mostrar o que esses hábitos após a conversão poderiam lhes beneficiar e, gradativamente, relativizar esses novos valores em relação ao que eles acreditavam. Então, uma das formas de fazê-lo era associar alguns elementos do cristianismo com elementos da religião dos nativos. Os conquistadores, em vez de tentar substituir as crenças e tradições dos colonizados, a fim de impor uma nova religião bruscamente, deram uma nova interpretação às crenças já existentes, criando um sincretismo religioso. Tal fato será mais amplamente abordado no segundo capítulo, quando Anzaldúa explica como a deusa Coatlicue, uma das mais fortes dos indígenas, foi substituída pela Virgem de Guadalupe.

Essa realidade inventada se projeta pelas gerações afora, de modo que, quando é percebido que o que foi oferecido lhes causou segregação, há uma perspectiva de olhar para trás e não encontrar caminhos de volta para as crenças aos seus ancestrais. Os brancos destruíram seus rituais sagrados e os descaracterizaram, além de os difamarem. As histórias e crenças originais dos indígenas foram substituídas por um folclore com narrativas distorcidas.

---

<sup>57</sup> “[...] tracing the roots of Mexican folklore is thorny because of destruction, syncretism, neglect, and misinterpretation by officials and scholars. The conquistadors followed a scorched-earth policy that destroyed evidence of ancient knowledge and treasures, imposing Catholicism and European religious folktales of their subjects. Many indigenous people retained private loyalties to old beliefs, and while some of these were maintained, others were eliminated, diluted, or Europeanized over the millennia.”

O folclore religioso mascara um preconceito racial e de origem, pois os atuais descendentes diretos dos indígenas e os chicanos não possuem o apoio ou a adesão política/social cultural como os costumes criados pela cultura dominante.

O sincretismo afetou a grande maioria dos que acreditavam nos deuses astecas; mesmo que carregasse em seu bojo religioso as questões indígenas, fez com que o patriarcalismo e o preconceito se inserissem ainda mais na vida dos colonizados. O patriarcalismo silenciou as mulheres criadas em lares matriarcais. As gerações seguintes colheram dessa “herança” deixada pelos hispânicos cristãos. De acordo com Gómez-Cano (2010), na Mesoamérica, o crescimento urbano, o avanço tecnológico e a militarização levaram à fusão das sociedades patriarcais com as antigas comunidades matriarcais e agrícolas. Isso resultou na perda de papéis de liderança de mulheres, como arqueiras, sacerdotisas e rainhas, no panteão religioso. Na vida familiar, a submissão à autoridade masculina foi fortalecida, e as mulheres foram limitadas ao domínio doméstico, sem acesso às instituições políticas. Esta sujeição era reforçada pelos cultos a deusas que protegiam a vida doméstica.

Nesse sentido, o poder da cultura dominante modificava cada vez mais a posição das mulheres na sociedade. A crença na Virgem de Guadalupe contribuiu para a colocação da mulher em espaços privados e limitados. Os cultos associados à religião católica e também às instituições militares serviram para o controle sobre os crentes. Os cultos que tratavam do fomento do poder feminino ligado à força da natureza foram extintos, visto que o que alimentava o poder feminino não se restringia somente aos rituais e aos cultos. As mulheres eram convictas de seu poder naquela sociedade; por isso, os hispânicos as enxergaram como ameaça à implantação de uma sociedade patriarcal. Com isso, Gómez-Cano complementa que após a conquista, a fé cristã promoveu a ideia de que as mulheres deveriam ser confinadas ao âmbito doméstico e impedidas de exercer posições de poder, representando a divindade como sendo masculina e retratando mulheres como fracas ou malignas, como na figura de Eva, Dalila e Maria Madalena. Embora as mulheres mexicanas tenham lutado por direitos iguais ao longo dos períodos coloniais e modernos, só obtiveram o direito ao voto em 1953. Infelizmente, até hoje, algumas mulheres em aldeias remotas ainda não têm o direito de participar de reuniões públicas, concorrer a cargos ou escapar de práticas como serem vendidas ou dadas a homens por seus pais.

O patriarcalismo tornou-se forte na cultura mesoamericana. Histórias de cunho machista e de inferiorização da mulher são passadas de geração a geração sem que se perceba nelas o objetivo de dominação. De fato, a restrição das mulheres ao acesso às atividades acadêmicas também corrobora a desinformação e a submissão ao masculino. Com isso, as



histórias folclóricas também aderiram ao tom patriarcal e suas repercussões, além, é claro, do sincretismo religioso, que dificulta uma análise mais precisa dos textos folclóricos. De acordo com a perspectiva de William (2019) sobre os processos de aculturação:

Para além dos elementos de aculturação, como sincretismos e assimilações culturais, a interação nem sempre se dá de maneira tranquila e acaba gerando conflitos que remetem à questão do apagamento ou do esvaziamento de significados, abrindo a discussão sobre os limites de uso e gerando todas as controvérsias que desembocam na apropriação cultural (WILLIAM, 2019, p. 37).

Em relação ao sincretismo religioso, pode-se dizer que a junção de valores indígenas e cristãos levou ao surgimento de uma nova religião. Isso não se restringe somente à cultura mesoamericana, visto que, no Brasil, o sincretismo religioso se deu através da junção dos valores cristãos e das religiões africanas. Desse modo, ao analisar uma religião distinta do cristianismo, é necessário o distanciamento da dualidade trazida pelo mesmo, assim como o distanciamento de uma visão que leva a um único caminho e a um único significado. As narrativas pós-colonização reforçam o distanciamento da mulher do poder por meio da produção de lendas com imagens negativas das mulheres. O controle sobre as mulheres foi uma forte intervenção hispânica sobre a qual se erigiu um Estado com fundamentos cristãos patriarcais:

[...] quando os mexicas passaram de imperialismo rural para militarista e clãs urbanizados, sua religião alterou os papéis de deuses e deusas. Seu panteão religioso incorporou divindades dos conquistados com nomes e funções alterados, e as deusas adotadas receberam domínios domésticos, espelhando os das mulheres mexicas subservientes (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 29).<sup>58</sup>

A ocultação de fatos e características positivas dos povos nativos foi realizada pelos hispânicos europeus. Os livros escolares não colocariam os nativos sob o protagonismo da história. Desse modo, as tecnologias criadas pelos astecas e os monumentos históricos também foram afetados pela visão simplista atribuída aos nativos da parte dos colonizadores.

Do mesmo modo que os europeus adoravam a Bíblia e não aceitavam que seus símbolos sagrados fossem menosprezados, os astecas também cumpriam com seus rituais de fé e crença em seus elementos sagrados. Porém, Cortés escreveu cartas a monarcas espanhóis sugerindo que os nativos poderiam ser facilmente manipulados a aceitar a fé Cristã e a se tornarem submissos ao rei. Tal fato será mais explorado no Capítulo 2.

---

<sup>58</sup> “[...] as the Mexica changed from rural to militaristic imperialism and urbanized clans, their religion altered the roles of gods and goddesses. Their religious pantheon incorporated divinities of the conquered with changed names and functions, and the adopted goddesses were given domestic domains, mirroring those of subservient Mexica women.”

O sexismo, o racismo e o preconceito de classe eram intrínsecos à política patriarcal. As próprias normas da sociedade já traziam em seu bojo essa espécie de ódio às mulheres indígenas, negras e pobres.

De acordo com as perspectivas de um possível resgate da deusa Coatlicue e seus direcionamentos fora do cunho patriarcal católico, seja por meio de crença, filosofia de vida ou religião, seria essencial o retorno às raízes astecas. Anzaldúa pontua que qualquer tipo de consciência curativa ou de transcendência necessariamente envolve reconexões com raízes culturais.

Entretanto, tendo em vista as distorções das histórias e narrativas criadas pelos conquistadores, a volta e recuperação das verdadeiras raízes astecas seriam um desafio aos pesquisadores, devido às modificações históricas realizadas pelos europeus. Essa conexão não se restringe somente às pesquisas de campo em relação aos elementos utilizados nos rituais ou sobre a verdadeira história e os significados de símbolos trazidos por Coatlicue. O retorno às raízes exige uma crença em encontrar significados perdidos e desacreditados. Essa busca é objetivo central da escrita das chicanas.

As performances rituais dentro das ficções chicanas emergem da incorporação de memórias que são tanto pessoais quanto sociais e que as mitologias invocadas das memórias sociais astecas e católicas são ritualizadas de maneiras únicas que se cruzam com a variedade de reivindicações de memória que as chicanas trazem em sua ficção (ANDRONE, 2016, p. 5).<sup>59</sup>

O sincretismo contribui para uma crença em Coatlicue na contemporaneidade, e as estratégias de escrita das autoras também trazem a curiosidade sobre algo encoberto no passado. O patriarcalismo afetou profundamente essas histórias e seus personagens. A ficção chicana dos anos de 1980 respondeu ao patriarcado através da revisão do mito de La Llorona, mostrando como as mitologias podem ser usadas para reconhecer, mudar, entender e criar posições e experiências alternativas.

A presença de Coatlicue na literatura chicana é essencial para o retorno ao passado por meio da transgressão do feminino. A deusa representa a vida, a morte e a fertilidade. Considerada como mãe de outros deuses, ela representa o poder das mulheres e, por ser uma figura dual, está intimamente ligada às mestiças.

As perspectivas a respeito dos significados em torno de Coatlicue vão de encontro com as concepções cristãs enraizadas e estabelecidas na sociedade ocidental. Por isso, o

---

<sup>59</sup> “Ritual performances within Chicana fictions emerge from the embodiment of memories that are both personal and social and that the mythologies invoked from both Aztec and Catholic social memories are ritualized in unique ways that intersect with the variety of memory claims that Chicanas bring to bear within their fiction.”

desconhecimento de uma deidade dos povos nativos pode causar estranhamento mediante algumas avaliações ou comparações com a ótica cristã. Primeiramente, a dualidade na concepção cristã não é aceita como parte de uma única deidade. Por exemplo, Cristo representa a calma, a paciência e a bondade. O que for contrário a isso não representa a identidade de Cristo, conforme as concepções cristãs. De acordo com os preceitos de Coatlicue, ela representa a vida e morte, a luz e a escuridão, ou seja, a dualidade da vida. Conforme já abordado, a representação da dualidade em uma deusa confronta-se com os ideais cristãos trazidos pelos colonizadores. Androne ainda avança em sua explicação sobre a deusa: “essa experiência ritualizada que Anzaldúa teoriza como o estado de Coatlicue que nos ajuda a entender as complexidades espirituais dentro de um texto como *So far from God*, que rompe com as noções tradicionais de divisão entre vida e morte” (ANDRONE, 2016, p. 20).<sup>60</sup>

Sobre as descrições da dimensão do poder de Coatlicue, Androne cita a escrita de Anzaldúa, que faz a conexão de Coatlicue a Malintzin, condenada como traidora e tradutora do explorador espanhol Hernán Cortés, que liderou a colonização do México. Nessa perspectiva, Anzaldúa realiza as junções de tradição e transgressão feminina com a história contada pelos brancos europeus.

A literatura chicana pode trazer questões adormecidas no cenário atual e posições sociopolíticas pertinentes para o movimento feminista e o movimento chicano. Desse modo, Androne destaca que “A literatura feminista chicana revela regularmente a presença de uma figura materna espiritualizada e/ou ancestral para conduzir ou guiar um rito, muitas vezes na forma de imagens femininas intrigantes e temerosas” (ANDRONE, 2016, p. 20).<sup>61</sup>

Gloria Anzaldúa, uma das autoras chicanas de maior destaque na literatura feminista chicana, não foi valorizada por muitos dos seus circunstantes. Enquanto desenvolvia histórias com estratégias para conferir diferencial a sua escrita, muitos ao seu redor não a enxergavam como autora de importância. Ela vivia em um meio em que as mulheres se dedicavam aos serviços domésticos e ao lar, enquanto projetava as trajetórias que suas personagens tomariam e como enfrentariam o sistema patriarcal. A escritora conseguia inspiração no meio em que vivia para confrontar suas leitoras com a realidade que vivenciavam. Desse modo, ela afirma

---

<sup>60</sup> “this ritualized experience that Anzaldúa theorizes as the Coatlicue state that helps us understand the spiritual complexities within a text such as *So far from God*, which disrupts the traditional notions of division between life and death.”

<sup>61</sup> “Chicana feminist literature regularly reveals the presence of spiritualized and/or ancestral mother figure to conduct or guide a rite, often in the form of both intriguing and fearful female images”

que “nada em minha própria cultura me aprovava. Algo estava ‘errado’ comigo.” (ANZALDÚA, 1987, p. 16).<sup>62</sup>

Em vez de desempenhar atividades domésticas, Anzaldúa lia e escrevia. Segundo ela, os homens fazem as regras e leis, enquanto as mulheres as transmitem e a cultura e a Igreja insistem que mulheres são subservientes aos homens. Diante de tantos atos e justificativas machistas e sexistas, Anzaldúa ainda permanecia contrária a esses preceitos. A cultura dominante modificou as versões das histórias dos antigos deuses de seus ancestrais e inseriram uma versão patriarcal que não existia. Um exemplo dessa alteração foi a história de La Llorona, resgatada pela autora como figura através da qual o sentimento das chicanas pode ser validado: “Como La Llorona, o único meio de protesto da índia era o lamento” (ANZALDÚA, 1987, p. 21).<sup>63</sup>

Assim, Anzaldúa menciona uma outra versão da história que havia sido contada pelos brancos europeus, pois colocavam os personagens mexicanos em papéis de fragilidade, como a personagem La Llorona. O choro originalmente representava a dor da perda de seus filhos. Nessa perspectiva colonizadora que aponta as mulheres como traidoras e/ou submissas, a representação de Malinche – a indígena que ajudou Hernán Cortez a avançar com suas tropas sobre o México – ganha também um aspecto negativo de mulher que vendeu seu povo. Malinche tornou-se uma referência de traição que ficou associada à imagem de uma mulher indígena. Contudo, para Anzaldúa, o pior tipo de traição é fazê-las acreditarem que são traidoras:

O pior tipo de traição para nos fazer acreditar que a mulher indiana em nós é a traidora. Nós, índias e mestiças, políciamos a índia em nós, a brutalizamos e a condenamos. A cultura masculina fez um bom trabalho em nós (ANZALDÚA, 1987, p. 22).<sup>64</sup>

Dessa forma, Anzaldúa busca mesclar versões de histórias antigas e cultuadas por seus predecessores e as versões recentes sob um ponto de vista chicano feminista. Sua intenção é confrontar os ideais patriarcais por meio da crença no poder da mulher mestiça e em Coatlicue, representando a mulher indígena e resgatando seu poder graças ao reconhecimento das suas raízes.

---

<sup>62</sup> “Nothing in my own culture approved of me. Something was “wrong” with me.”

<sup>63</sup> “Like La Llorona, the Indian woman's only means of protest was wailing”

<sup>64</sup> “The worst kind of betrayal lies in making us believe that the Indian woman in us is the betrayer. We, indias y mestizas, police the Indian in us, brutalize and condemn her. Male culture has done a good job on us.”

### 1.5. A fronteira e o hibridismo

A tensão na convivência dos estadunidenses com os mexicanos é uma realidade há séculos. Há a discriminação dos tipos de serviços ofertados e a associação de que eles são estrangeiros vivendo em um outro país, seja pela aparência ou pelos costumes. Historicamente, o mexicano vive há gerações essa discriminação. O território foi antes conquistado pelos espanhóis e posteriormente pelos Estados Unidos. Os mexicanos se tornaram estrangeiros em sua própria terra e nem um tratado previamente assinado, o Tratado de Guadalupe, lhes garantiu seus direitos. Com referência a todo esse emaranhado, Torres (2001) afirma que:

Novo México, Arizona, Califórnia, Nevada, Utah, metade do Colorado e parte do Texas. O mexicano foi alienado em sua própria terra, como foram os indígenas norte-americanos, gerando um fenômeno de colonialismo interno, como ficou conhecido o processo de incorporação de uma cultura subalterna à cultura dominante por meio de conquista, força ou violência – no caso do chicano, o colonizador se estabeleceu nas terras ocupadas, relegando o povo originário às margens (TORRES, 2001, p. 20).

Esse processo de conquistas de terras que foi protagonizado pelos estadunidenses inseriu os mexicanos em uma política de hierarquização geográfica e social, como diz Torres:

[...] no final do século 19 que os EUA começaram a surgir como um império emergente, depois de anexarem uma vasta parte do território do México ao seu e de estabelecerem uma relação neocolonial com países de cultura hispânica do Caribe (TORRES, 2001, p. 10).

A escritora acrescenta que: “o tratado, que garantia plena cidadania e proteção às terras daqueles mexicanos que optassem por permanecer do lado conquistado, foi desrespeitado no que concerne aos títulos das terras” (TORRES, 2001, p. 19). Assim, pode-se dizer que, de acordo com os aspectos da contemporaneidade, o modo de falar, os costumes, a convivência em solo estadunidense, as junções de línguas, os modos de vida e expressão deram origem aos mestiços, que fizeram de algumas regiões estadunidenses uma mescla cultural. Torres (2001) explica que a expansão do imperialismo tem resultado na reorganização dos povos e da cultura, com a formação de culturas "periféricas" dentro do que é considerado o "centro". Isso cria uma mistura cultural e linguística que questiona a ideia de um centro unificado, exemplificado pelos Estados Unidos.

Segundo William (2019), essa mescla cultural é denominada aculturação, uma vez que: “Todas as sociedades podem passar por processos de aculturação e alterar de alguma maneira sua cultura” (WILLIAM, 2019, p. 34). A hierarquização, inicialmente considerada socioeconômica, passa a abarcar os modos culturais, ou seja, a dimensão hierárquica alcança as

categorias de raça, classe, gênero e geográfica. Com isso, os efeitos resultantes do hibridismo cultural são empregados por meio dos novos vocabulários surgidos; a partir disso, e sobre isso, Torres destaca que: “o final do século 20 testemunhou a crescente ‘latinização’, ou, mais especificamente, ‘hispanização’ dos EUA” (TORRES, 2001, p. 9) e ela explica que os hispânicos dos EUA são frequentemente chamados de latinos e que, apesar da grande presença do hispânico no espaço estadunidense, a cultura dominante é frequentemente hispanofóbica. Existe um intuito de colocar os falantes de língua espanhola sob o mesmo “guarda-chuva”. A respeito dessa afirmativa, Torres nota que: “O rótulo étnico ‘hispânicos’ serve como índice da ansiedade de homogeneização anglo-europeia, que costuma colocar seus ‘outros’ sob um mesmo guarda-chuva étnico, sem levar em conta as diferenças nacionais, culturais e raciais desses povos” (TORRES, 2001, p. 10). O surgimento de nomenclaturas não se restringe somente às origens ou descendência não estadunidense; as nomenclaturas também se renovam no campo geográfico, pois o hibridismo cultural ultrapassa fronteiras. Ainda segundo, Torres:

A teoria contemporânea encontra-se repleta de vocabulário espacial: local/global, centro/periferia, dentro/fora, margens, bordas, fronteiras, interstícios, não-lugar, posições, confrontações são termos que abundam, na tentativa de se dar conta da “nova borda mundial” em que se tornou o chamado “centro” (TORRES, 2001, p. 13).

Diante do que foi construído historicamente e hoje é considerado estabelecido, muitos aspectos da linguagem, da cultura, dos espaços geográficos e suas respectivas condições socioeconômicas são advindos das concepções trazidas ao continente há séculos. Nesse sentido, um estudo cultural que envolva tais categorias podem trazer, por meio de pesquisas, uma percepção contemporânea acerca desses fatores. Nessa perspectiva, os preceitos imperialistas são inerentes aos Estudos Culturais, como diz Torres (2001):

Edward Said postula a impossibilidade de se estudar “cultura” sem associá-la ao imperialismo, porque uma das características do mundo contemporâneo é o fato de ele ter produzido mais refugiados, migrantes e exilados do que qualquer outra época da história, a maioria em consequência dos grandes conflitos pós-coloniais (e neocoloniais, no caso dos EUA) e imperialistas, resultando em uma superposição de territórios, em um entrelaçamento das diferentes histórias, tanto da cultura dominante quanto das subculturas que compartilham o mesmo espaço geográfico. Ainda segundo Said, é, em grande medida, devido aos impérios que as culturas se envolvem umas com as outras, gerando as culturas híbridas, heterogêneas, das nações modernas (TORRES, 2001, p. 10-11).

Em vista disso, o hibridismo também é entrelaçado à escrita, ou seja, por meio da literatura. Cabe ressaltar que a hierarquização entre os países também é demonstrada pela literatura, como Torres (2001) aponta ao utilizar os termos “marginais” e “centro”. A autora afirma que a literatura de subgrupos étnicos é interdisciplinar, pois combina aspectos culturais

e históricos com o literário. Segundo ela, ao classificarmos uma obra como chicana, nova-iorquina ou cubana-americana, estamos destacando uma perspectiva marginal da literatura dos EUA. Em vez de incorporar expressões estrangeiras em uma determinada literatura nacional, é preciso reestruturar o cânone para refletir as diversas nações presentes.

Os chicanos, ainda que advindos de outros países de língua espanhola do continente americano, possuem distintas origens. Para Torres: “um dos três maiores grupos hispânicos numericamente” (TORRES, 2001, p. 13-14). Na sociedade contemporânea, o hibridismo cultural logo se fortaleceu com os efeitos da globalização. Desse modo, os conceitos do que é nacional/internacional se misturam e se diluem em meio a tantas informações e comercializações. Dessa forma, Torres diz que suas leituras de mundo projetadas sobre suas escritas são realizadas a partir de uma ótica da globalização:

Todas as minhas leituras são feitas a partir do entre espaço fornecido pelos debates sobre globalização; ou seja, dentro de um quadro de referências que busca debater as relações entre o nacional e o internacional, projetado para um contexto transnacional. Para tanto, escolhi textos produzidos no último quarto do século 20, e com isto em mente estruturei as 3 partes com uma introdução que começa no “outro” final do século, a fim de lembrar quando, e como se dá o entrecruzamento das histórias das nações aqui discutidas, e também para fornecer ao leitor a história dos primeiros contatos entre mexicanos e “anglos”, na fronteira (TORRES, 2001, p. 14-15).

Diante das discussões acerca do rompimento das fronteiras, nas décadas de 1960 e 1970, surgiu uma tentativa de unir alguns países americanos através dos mapas. Nesse sentido, a autora chama atenção para os movimentos políticos das décadas de 60 e 70 e sua relevância histórica para a formação de um “discurso transnacional americano”. Para ela, “são as histórias sobre as várias maneiras através das quais as pessoas ligadas afetivamente a mundos separados por mapas constroem mapas que possam unir esses mundos” (TORRES, 2001, p. 15).

A partir dessa ótica, a tentativa de união entre os países da América veio logo em seguida à concepção de nacionalismo. De acordo com Benedict Anderson, a origem do nacionalismo ocorreu nos ideais da construção de uma “nação moderna” definida como uma “comunidade imaginada”; “como um discurso, uma narração ficcional, cuja ideologia seria garantir uma falsa noção de harmonia e unidade internas” (TORRES, 2001, p. 20).

Desse modo, a implantação da ideologia do nacionalismo advém de uma falsa percepção de que “todos são iguais” e, com isso, os aspectos que se constituem em preconceito de classe, de etnia, de raça e de religião são todos sucumbidos por essa falsa percepção. De outro modo, a concepção de nacionalismo está intrínseca às políticas neocoloniais, tendo em vista que o discurso de harmonia esconde a realidade de milhares de pessoas à margem da sociedade por não se enquadrarem nas expectativas criadas e protegidas pela colonização

européia. A narrativa dos Estados-nação modernos, pontua Torres (2001), se baseia em dois aspectos principais: limites geográficos e uma língua nacional. Para criar coesão e homogeneidade, é importante associar uma língua a uma unidade territorial específica, o que exige a "amnésia" da memória nacional sobre subculturas e suas línguas dentro dos espaços nacionais. No entanto, essas subculturas continuam existindo e eventualmente retornam, o que ela chama de "retorno do oprimido".

O "retorno do oprimido" acima referido remete a um nacionalismo direcionado para os descendentes diretos dos nativos ou dos mestiços que ainda praticam seus rituais e falam suas línguas nativas. É válido ressaltar que, por mais que essa minoria reivindique seus direitos e estejam ativos em seus territórios, a cultura dominante permanece acompanhando-os dentro de seus devidos espaços. Para Torres (2001), o discurso colonial anglo-americano empregou táticas para marginalizar o mexicano-americano, retratando-o como uma massa homogênea. A ameaça da opressão persiste até hoje, com a presença dos chicanos sendo vista como o sinal de uma patologia. Portanto, é necessário continuar esforçando-se para reinterpretar as tradições e reconhecer a presença da literatura em espanhol no território conquistado, em vez de caracterizar os mexicano-americanos como pessoas não instruídas.

A hierarquia entre Estados Unidos e México ganha ainda mais força diante da união entre Estados Unidos e Canadá, formando a coalizão anglo-americana, ou seja, a união de países desenvolvidos. Nessa perspectiva, os países restantes do continente americano são subjugados à coalizão anglo-americana. Manifesta-se o poder dos países desenvolvidos, que se reflete inclusive na versão da história nos livros escolares. Assim, sob a concepção do nacionalismo cultural, a década de 1960/70 foi um grande marco para a literatura chicana. Durante o período da "emergência chicana" (1965-75), houve um forte nacionalismo cultural com o objetivo de recuperar as raízes culturais ancestrais dos chicanos. Isso incluía elementos dos movimentos indigenistas da América Latina. A população chicana buscou redefinir-se para fugir da representação negativa da hegemonia branca anglo-saxã dos Estados Unidos. Durante este período político, os chicanos buscaram uma identidade que desafiasse essa imagem e se diferenciasse da cultura dominante, construindo orgulho em sua herança pré-colombiana. Essa "consciência nacional" os diferenciava de outros imigrantes nos Estados Unidos, já que originalmente foram os Estados Unidos que invadiram o território mexicano.

Em vista de uma percepção de cunho nacional, as pessoas passam a se posicionar diante do que constroem para/no país. Uma visão nacionalista não pode ser desvinculada da história do país e da contribuição da participação étnica e cultural de diversas origens. Nesse



sentido, a construção do conceito de “nação” pode divergir dos conceitos de reivindicação de grupos minoritários frente à cultura dominante, como afirma Torres (2001):

A construção de uma “nação” está fortemente associada a uma ideologia de homogeneidade-pessoas com a mesma religião, a mesma língua, as mesmas práticas culturais. Nações e cânones – construídos concomitantemente. A inclusão das literaturas emergentes no cânone norte-americano tem encontrado resistência porque desconstrói a noção de homogeneidade desejada pela cultura hegemônica. Desconstrução, na literatura chicana = espanhol e variantes impuras, como spanglish, tex-mex e caló (TORRES, 2001, p. 21).

A história dos Estados Unidos e do México muitas vezes é associada aos ideais de fronteiras, tanto por meio da fronteira geográfica, quanto de uma fronteira sociopolítica. Anzaldúa (1987) observa que elas vão além de uma divisa entre países e de algo imaginário:

A fronteira física real e com a qual estou lidando neste livro é a fronteira Texas-Sudoeste dos EUA/México. As fronteiras psicológicas, as fronteiras sexuais e as fronteiras espirituais não são específicas do Sudoeste. De fato, as fronteiras estão fisicamente presentes onde duas ou mais culturas fazem fronteira uma com a outra, onde pessoas de raças diferentes ocupam o mesmo território, onde as classes inferiores, baixas, médias e altas se tocam, onde o espaço entre dois indivíduos encolhe com a intimidade. (ANZALDÚA, 1987, Prefácio)<sup>65</sup>

Nessa perspectiva, as distintas culturas e origens dos indivíduos também atravessam por fronteiras, visto que a cultura mexicana possui uma forte influência indígena (ANZALDÚA, 1987) e a cultura anglo possui os indivíduos colonizados que não pertencem à origem daquele território (ANZALDÚA, 1987).

De acordo com os eventos históricos em torno das questões sobre esses países, foram encontrados vestígios de índios mexicanos nos Estados Unidos como cita Anzaldúa: “A evidência mais antiga da humanidade nos EUA – os ancestrais índios dos chicanos – foi encontrada no Texas e foi datada de 35.000 a.C.” (ANDALZÚA, 1987, p. 4).<sup>66</sup> É válido ressaltar que, atualmente, ainda perdura a resistência dos estadunidenses em receber os mexicanos que passam pela fronteira, travessia, nos dizeres de Anzaldúa, existente há séculos:

[...] no sudoeste dos Estados Unidos, arqueólogos encontraram acampamentos de 20.000 anos dos índios que migraram, ou ocuparam permanentemente, o Sudoeste,

---

<sup>65</sup> “The actual physical borders and that I'm dealing with in this book is the Texas-U.S Southwest/Mexican border. The psychological borderlands, the sexual borderlands and the spiritual borderlands are not particular to the Southwest. In fact, the Borderlands are physically present wherever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy.”

<sup>66</sup> The eldest evidence of humankind in the U.S.-the Chicanos' Indian ancestors - was found in Texas and has been dated to 35000 B.C.

Aztlán – terra das garças, terra da brancura, o lugar edênico de origem dos astecas.” (ANZALDÚA, 1987, p. 4).<sup>67</sup>

Assim, os descendentes de nativos mexicanos foram se deslocando e vivendo em diversos lugares entre a América do Norte e a América Central. Parte dos indivíduos que vivem na América do Norte podem, portanto, ser descendentes dos mexicanos, ou seja, de nativos indígenas da América Central. Conforme a autora:

Em 1000 a.C., descendentes do povo Cochise original migraram para o que hoje é o México e a América Central e se tornaram os ancestrais diretos de muitos mexicanos. (A cultura Cochise do Sudoeste é a cultura parental dos Astecas. As línguas Uta-Astecas originaram-se da língua do povo Cochise.) Os Astecas (a palavra Nahuatl para as pessoas de Aztlán) deixaram o Sudoeste em 1168 d.C. (ANDALZÚA, 1987, p. 4)<sup>68</sup>.

O século XVI foi um marco determinante para a história dos países dos continentes americano, asiático, africano e parte do asiático, em vista da expansão do comércio marítimo europeu, que criou a falsa ideia do que viria a ser chamado de modernidade. Porém, essa modernidade protagonizada pelos brancos europeus levou à escravização dos nativos encontrados nas terras distantes e também ao genocídio dos mesmos. Os povos encontrados nesses continentes foram considerados pagãos – por isso houve a justificativa de batizá-los. Por não se enquadrarem nos hábitos europeus, foram considerados destituídos de intelectualidade. Ou seja, somente o conhecimento europeu poderia ser verdadeiro e libertador. Retornando ao contexto mexicano, a respeito do século XVI, Anzaldúa afirma que o México foi invadido e pelos espanhóis, liderados por Hernán Cortés e contaram com a colaboração de outras tribos indígenas. Antes da conquista, a população nativa de 25 milhões de indígenas sofreu uma drástica redução, chegando a 7 milhões após a conquista. Até 1650, apenas 1,5 milhão sobreviveu.

Esse genocídio ainda perdura nas marcas dos corpos indígenas na contemporaneidade, pois seus descendentes procuram reivindicar seus direitos que, de tempos em tempos, são reduzidos ou ameaçados pelos ideais da cultura dominante. É válido considerar que a origem do mestiço é proveniente do estupro dos europeus às mulheres nativas. Anzaldúa afirma que na década de 1800, a imigração em massa de anglos para o Texas, então parte do México, resultou

---

<sup>67</sup> “In the Southwest United States archaeologists have found 20,000- year-old campsites of the Indians who migrated through, or permanently occupied, the Southwest, Aztlán - land of the herons, land of whiteness, the Edenic place of origin of the Azteca.”

<sup>68</sup> “In 1000 B.C., descendants of the original Cochise people migrated into what is now Mexico and Central America and became the direct ancestors of many of the Mexican people. (The Cochise culture of the Southwest is the parent culture of the Aztecs. The Uta-Aztecan languages stemmed from the language of the Cochise people.) The Aztecs (the Nahuatl word for people of Aztlan) left the Southwest in 1168 A.D.”

na expulsão dos tejanos (texanos nativos de ascendência mexicana) e atrocidades cometidas contra eles. A Guerra do México para manter o controle do Texas terminou com a derrota na Batalha do Álamo, sendo usada como justificativa para o imperialismo branco. Com a captura de Santa Anna, em 1836, o Texas tornou-se uma república, resultando na perda de terras dos tejanos e transformando-os em estrangeiros.

Assim, as conquistas de terras aconteciam, mas, em seu bojo, não havia apenas uma disputa por aquisição de terras, mas sim uma luta por poder e privilégio social. Houve ainda mais conflitos: “Em 1846, os EUA incitaram o México à guerra. As tropas dos EUA invadiram e ocuparam o México, forçando-a a desistir de quase metade de sua nação, que hoje é o Texas, Novo México, Arizona, Colorado e Califórnia” (ANDALZÚA, 1987, p. 7)<sup>69</sup>. Desde então, houve tentativas de restabelecer estas áreas perdidas, mas não surgiu um consenso, talvez devido à hierarquização sociopolítica entre os países. Desse modo, a fronteira se faz presente até a contemporaneidade, nas palavras de Anzaldúa:

A cerca de fronteira que divide o povo mexicano nasceu em 2 de fevereiro de 1848 com a assinatura do Tratado de Guadalupe-Hidalgo. Deixou 100.000 cidadãos mexicanos deste lado, anexados pela conquista junto com a terra. As terras estabelecidas pelo tratado como pertencentes aos mexicanos logo foram roubadas de seus proprietários. O tratado nunca foi honrado e a restituição, até hoje, nunca foi feita (ANZALDÚA, 1987, p. 7).<sup>70</sup>

Contudo, torna-se relevante considerar que essa fronteira ultrapassa as divisões geográficas entre os dois países, conforme já indicado no próprio título deste primeiro capítulo da dissertação, o que se confirmará direta ou indiretamente pelos capítulos 2 e 3, Ou seja, para muito além dos aspectos geográficos e políticos da questão, os fatores pessoais e culturais também envolvidos nessa rede formam uma amálgama problematizadora permeada por todas as formas de hibridismo, tornando o assunto complexo e sempre instigante para o debate.

## **1.6. Invenção da tradição e memória coletiva**

O processo colonial trouxe ao Ocidente uma cultura católica e patriarcal. Com isso, eles tentaram associar os ideais patriarcais aos católicos. Pode-se dizer que Coatlicue,

<sup>69</sup> “In 1846, the U.S. incited Mexico to war. U.S. troops invaded and occupied Mexico, forcing her to give up almost half of her nation, what is now Texas, New Mexico, Arizona, Colorado and California”

<sup>70</sup> “The border fence that divides the Mexican people was born on February 2, 1848 with the signing of the Treaty of Guadalupe-Hidalgo. It left 100,000 Mexican citizens on this side, annexed by conquest along with the land. The land established by the treaty as belonging to Mexicans was soon swindled away from its owners. The treaty was never honored and restitution, to this day, has never been made.”

considerada pelos astecas como a Mãe de toda a criação, era vinculada à prática do sacrifício humano. Provavelmente esse tenha sido um dos motivos para a construção do discurso dominante colonizador em detrimento da crença em Coatlicue. Além disso, o papel atribuído a ela como Mãe criadora da morte, da vida e da fertilidade carregava em si uma autoridade feminina. Em contrapartida, na religião cristã, o grande criador – o Pai de Cristo – é uma referência masculina empoderada, assim como o filho.

A partir dessa relação, pode-se dizer que Coatlicue era associada ao poder feminino; por isso, as mulheres feministas se identificam com a crença na deusa cultuada pelas suas ancestrais, como diz Castillo (2014):

No entanto, é imperativo entender que o Império Asteca no século XIV na época da Conquista estava firmemente enraizado em uma falocracia. Com a Conquista, a militante Mexica transformou Coatlicue (outra versão da Mãe) em uma força medonha e hostil. O aspecto da morte do poder dual da Mãe - fertilidade e morte - havia assumido. Em volta do pescoço, um colar de corações e mãos de homens simbolizava sua sede insaciável de sacrifício humano. Tenhamos em mente que essa imagem de Coatlicue foi criada no contexto de um imperialismo orientado para a guerra e impulsionado pela conquista. Embora Coatlicue, como todas as deusas ferozes das culturas antigas, seja a favorita das feministas, historicamente falando, aqui está o momento em que o poder criativo da mulher foi deliberadamente apropriado por um império militar movido pelo poder. A mulher na carne, a partir de então, foi subordinada (CASTILLO, 2014, p. 10-11)<sup>71</sup>.

Contudo, as mulheres se subordinaram aos preceitos patriarcais em busca de aceitação e sobrevivência na sociedade. A imagem de Coatlicue passou a ser associada a coisas negativas e anticristãs.

Blake (2008), por sua vez, traz o conceito de contramemória, fundamental para que os oprimidos retornem para lugares de que um dia foram retirados. A memória, explica, é fundamental para a formação da história e compreensão do presente. Porém, ela é subjetiva, tende a selecionar, exagerar ou omitir informações e pode ser suprimida. A contramemória destaca o esquecido e é uma forma de lidar com injustiças e tiranias passadas.

A autora faz um contraponto entre os conceitos de memória e contramemória:

---

<sup>71</sup> “However, it is imperative to understand that the Aztec Empire in the fourteenth century at the time of the Conquest was firmly entrenched in a phallocracy. By the Conquest, the militant Mexica transformed Coatlicue (another version of the Mother) into a ghastly, hostile force. The death aspect of the dual power of Mother—fertility and death—had taken over. Around her neck a necklace of men’s hearts and hands was symbolic of her insatiable thirst for human sacrifice. Let’s keep in mind that that image of Coatlicue was created in the context of a war-oriented, conquest-driven imperialism. While Coatlicue, like all fierce goddesses of ancient cultures, is a favorite of feminists, historically speaking, here is the juncture where the creative power of woman became deliberately appropriated by a military power-driven empire. Woman in the flesh, thereafter, was subordinated.”

A contramemória também revela as histórias enterradas não escritas nos discursos dominantes e força a reconsideração da perspectiva dominante ao fornecer novas interpretações do passado. Em particular, a contramemória detalha experiências localizadas de opressão e, ao torná-las amplamente disponíveis, fornece leituras alternativas de histórias dominantes, uma vez aceitas como “verdades”. (BLAKE, 2008, p. 22).<sup>72</sup>

Dessa forma, as escritoras contemporâneas desconstroem as versões que descaracterizam os deuses dos antigos nativos daquela terra, como afirma Blake (2008): “[...] artistas, autores e historiadores orais alteram imagens e representações narrativas para coincidir com sua perspectiva de si mesmos e como eles existem dentro da cultura (BLAKE, 2008, p. 25).<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> “Countermemory also reveals the buried histories not written into dominant discourses and forces reconsideration of the dominant perspective by providing new interpretations of the past. In particular, countermemory details localized experiences of oppression and in making them widely available provides alternative readings of dominant histories once accepted as “truth.”

<sup>73</sup> “[...] artists, authors, and oral historians alter images and narrative representations to coincide with their perspective of themselves and how they exist within the culture.”

## 2. LA MALINCHE, LA LLORONA, LA VIRGEN DE GUADALUPE, COATLICUE E COYOLXAUHQI: MITOS CHICANOS EXPLICADOS E REVISITADOS

### 2.1. Uma visão panorâmica da mitologia chicana

La gente Chicana tiene tres madres. All three are mediators: Guadalupe, the virgin mother who has not abandoned us, la Chingada (Malinche), the raped mother whom we have abandoned, and La Llorona, the mother who seeks her lost children and is a combination of the other two.<sup>74</sup>

(Gloria Anzaldúa, *Borderlands*)

A assinatura do Tratado de Paz de Guadalupe-Hidalgo marcou o fim da guerra entre o México e os Estados Unidos em 1848. A expressão cultural dos mexicanos, já colonizados por espanhóis e norte-americanos, começou então a adquirir contornos próprios (CALDERÓN, 2004). Para esse povo, era difícil encontrar um lugar de fala, um lugar cultural próprio, uma vez que se tornaram estrangeiros em seu próprio país. Antes, seu Império Asteca foi dominado pelos espanhóis e, depois, seu território foi anexado pelos Estados Unidos.

Surgida no final da década de 1950 e início de 1960, a chamada literatura Chicana ainda é recente. Chicano/a é um termo usado para definir americanos de ascendência mexicana. Segundo Debra J. Blake (2008), o vocábulo carrega, muitas vezes, uma conotação negativa, podendo remeter preconceituosamente a pessoas de baixa renda, a sujeitos que cruzam a fronteira ilegalmente ou a indivíduos desprovidos de orgulho da cultura e da identidade mexicana. Contudo, para a autora, usá-lo significa optar por uma identificação mais politizada e demonstrar orgulho e reconhecimento das raízes mexicanas. A chicana e o chicano são politicamente conscientes de seus lugares na sociedade. Vítimas de preconceito, não se sentem pertencentes nem aos Estados Unidos, nem ao México. A discriminação parte tanto de um país quanto do outro.

A literatura chicana é escrita em espanhol e inglês e também utiliza uma série de combinações de ambas as línguas. Como afirma Blake (2008), a história e a experiência do povo chicano compõem o principal tema abordado por essa literatura. A partir dele, surgem diversos subtemas, tais como: os papéis de gênero limitadores; o controle e a violência contra o corpo e a sexualidade das mulheres; o estereótipo racista; a religiosidade e a discriminação. Segundo a autora, as escritoras chicanas juntam os aspectos transculturais e multirraciais da

---

<sup>74</sup> “O povo chicano tem três mães. Todas as três são mediadoras: Guadalupe, a mãe virgem que não nos abandonou, La Chingada (Malinche), a mãe estuprada que abandonamos, e La Llorona, a mãe que busca seus filhos perdidos e é uma combinação das outras duas.”

mestiçagem mexicana, americana e indígena, formando uma história de orgulho e autodeterminação chicana. Elas recuperam mitos, lendas e histórias para formular discursos que representem a visão contemporânea de si mesmas e dos papéis das mulheres. Dessa forma, os mitos ocupam um lugar tão importante nessa cultura, que, até hoje, segundo Calderón (2004), muitas chicanas e chicanos vivem em um mundo cuja consciência é altamente influenciada por mitos, crenças folclóricas e superstições.

Grizel Gómez-Cano (2010) chama a atenção para a forte presença do folclore na literatura chicana, que reflete, valida e propaga as desigualdades de poder entre homens e mulheres na sociedade. Em seus estudos, ela demonstra como a religião foi usada para disfarçar os interesses da elite e criar a submissão feminina. Segundo ela, as mulheres eram submetidas a religiões patriarcais e deviam trabalhar muito para eliminar os estereótipos negativos manifestados em muitas tradições orais e escritas. Muitas vezes, as crenças e as tradições do povo colonizado foram incorporadas pela religião, conferindo-lhes uma nova interpretação. Tal processo, chamado de sincretismo religioso, é o resultado da mistura de tradições religiosas de dois grupos diferentes, cuja consequência é um sistema religioso diverso dos dois originais, porém com traços de ambos.

Esse sincretismo criou uma tradição que pode ser denominada, segundo Eric Hobsbawm (1984), de tradição inventada. As tradições inventadas são um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica que visam a inculcar certos valores e normas de comportamento por meio da repetição, o que implica, automaticamente, na continuidade em relação ao passado. Uma das categorias em que as tradições inventadas estão incluídas é aquela cujo propósito principal é a socialização, a inserção de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento.

Um exemplo disso é a resignificação do templo da deusa Tonantsi, antiga deidade adorada pelos astecas, que se tornou o lugar de adoração da Virgem de Guadalupe. O espaço permaneceu o mesmo, mas a figura idolatrada mudou, a fim de satisfazer as necessidades dos colonizadores. A imagem da Virgem casta e boa mãe, que suporta qualquer sofrimento do mundo, foi usada para tornar as mulheres mais submissas. Gloria Anzaldúa (1987) pontua que, após a conquista, a deusa Tonantsi foi transformada em Guadalupe pelos conquistadores e começou a obscurecer todas as figuras religiosas masculinas e femininas no México, na América Central e nas partes do sul dos Estados Unidos. Isso facilitou o sincretismo da deidade pagã com a cristã.

Segundo Gómez-Cano (2010), foi um processo denominado plágio mitopoético, que acontece quando uma história apresentada contém partes de uma outra história, sem os devidos créditos à original. Anzaldúa (1987) ilustra tal processo ao afirmar que, após a conquista, os

espanhóis e sua igreja transformaram Tonantsi. A partir dela, Guadalupe teria se originado e recebido todos os atributos positivos da deidade ancestral asteca. A sexualidade de Tonantsi foi removida, convertendo-a na virgem casta, a mãe protetora e defensora dos chicanos e mexicanos. Coatlicue, por sua vez, um dos avatares de Tonantsi, assumiu todos os aspectos negativos. Nossa Senhora de Guadalupe era originalmente a padroeira do lugar de nascimento de Hernán Cortés, o conquistador do México e um dos responsáveis pela implantação do catolicismo entre os nativos.

As reflexões de Blake (2008) apontam que as lendas são usadas para diversas finalidades, mas com o objetivo em comum de inferiorizar as mulheres. Tais finalidades incluem: socializar as mulheres em papéis tradicionais de submissão à autoridade masculina em casa; restringir seu acesso às instituições políticas; reforçar uma reclusão apoiada pelo culto a deusas que encorajam a domesticidade; controlar a conduta da mulher; e definir o que constitui a feminilidade mexicana. Como se nota, a mensagem transmitida pelas lendas é a de que as mulheres independentes são perigosas e traiçoeiras. Nesse sentido, Anzaldúa (1987) afirma que a cultura dominante masculina rebaixou as deidades femininas poderosas, conferindo-lhes atributos monstruosos e substituindo-as por deidades masculinas ou por mulheres submissas que atendessem aos propósitos de dominação dos homens.

Helene Androne (2016) também discorre sobre a importância de estudar as práticas culturais tradicionais. Segundo a estudiosa, a reconciliação com as práticas culturais tradicionais não implica a obtenção de um estado estático, de totalidade ou cura, mas uma progressão rumo a uma nova consciência, na medida em que as mulheres compreendem suas origens e se libertam da submissão, da opressão e do preconceito.

Em reação a esse estado de coisas, as escritoras chicanas feministas criam um feminismo que espera transformar o papel do gênero e os estereótipos sexuais e sistemas de poder que mantêm o racismo, o classicismo e o colonialismo, conforme Blake (2008). Ela observa que essas escritoras contemplam a espiritualidade, a sexualidade e a identidade por meio das deusas mexicanas, o que expande as concepções de empoderamento feminino. Por isso, a estudiosa propõe um trabalho analítico de desconstrução das histórias patriarcais e ocidentais, das religiões, dos nacionalismos culturais e das construções limitadoras da mulher.

Para a desconstrução dessas histórias, Sheila Marie Contreras (2008) sugere um retorno à fonte e a recuperação de mitos indígenas, tanto para entender quanto para transformar as condições chicanas. Segundo Contreras (2008), a mulher se empodera quando reconhece sua ancestralidade, pois entende que pode assumir outros papéis além daqueles pregados por quem



está no poder. A autora ainda afirma que entender a origem da opressão é parte essencial do caminho para livrar-se dela.

As deusas mexicanas são identificadas pelas autoras chicanas como seus símbolos representativos primários, enquanto que os vários avatares da Deusa Mãe Terra (Tonantsi), incluindo Cihuacoatl, Coatlicue e Coyolxauhqui, retratam vários comportamentos que exemplificam estratégias de resistência. As deusas ancestrais indígenas são vistas como aquelas capazes de renovar a consciência feminista e racial-cultural. Segundo Blake (2008):

As escritoras chicanas defendem a ideia de que suas subjetividades estão situadas na já existente memória das deusas, que perduram como marcadores históricos, culturais e raciais de sua subjetividade. Ao recordar múltiplas deidades de seu passado cultural, ao invés de somente uma[...] as escritoras criam um feminismo que espera transformar o papel de gênero e estereótipo sexual e sistemas de poder que mantêm o racismo, o classicismo e o colonialismo (BLAKE, 2008, p.85).<sup>75</sup>

As antigas figuras de deidades femininas são utilizadas pelas feministas chicanas com a finalidade de simbolizar tanto as limitações presentes em sua existência, quanto os potenciais que possuem (CONTRERAS, 2008). Elas se tornam figuras de extrema importância na reescrita, revisitação e subversão de histórias, mitos e lendas.

A literatura escrita pelas autoras chicanas tem como um de seus referenciais de maior destaque a revisitação de antigos mitos e lendas astecas e mexicanas. Por meio desse ato, as autoras são capazes de estabelecer um elo entre a ancestralidade indígena, asteca e mexicana e seu presente e futuro americano. Mitos e lendas servem então como armas para a subversão do patriarcado e das dificuldades advindas da opressão originada na época pós-colonial, quando as forças dominantes impuseram uma condição de subalternidade aos conquistados. Uma vez que chicanas e chicanos foram destituídos de uma identidade própria após a conquista, visitar o passado indígena possibilita que as autoras chicanas construam uma identidade própria, que as valida como partes de uma nova nação.

Contreras (2008) nota que, por meio de mitos e lendas, as chicanas e os chicanos conseguem lembrar suas raízes e ampliar seu senso de identidade para além das definições tanto anglo-saxônicas quanto daqueles referentes à dicotomia preto-branco, presentes nos discursos de raça nos Estados Unidos. Gómez-Cano (2010) explica que essas lendas, muitas vezes, têm suas origens em eventos históricos. Levando-se em conta que tais histórias são

---

<sup>75</sup> “Chicana writers insist that their subjectivities are located in the already existing memory of female gods, who endure as historical, cultural, and racial markers of their subjectivity. Recalling multiple deities from their cultural past, rather than a singular [...] Chicana writers create a feminism that hopes to transform gender role and sexuality stereotypes and systems of power that maintain racism, classism, and colonialism.”

transmitidas oralmente de geração a geração, elementos ficcionais são comumente adicionados à história original.

Dada a dificuldade de encontrar um lugar na história tradicional estadunidense, as autoras chicanas, afirma Sonia Torres (2001), frequentemente vão buscar material para a produção literária na tradição oral mexicana, como, por exemplo, na lenda de La Llorona, a mulher abandonada pelo marido que mata seus filhos e é condenada a vagar pelo mundo eternamente arrependida e lamentando a morte das suas crianças. Outro exemplo é a lenda de La Malinche, indígena amante e intérprete do conquistador espanhol Hernán Cortés, bode expiatório na derrota mexicana para os espanhóis.

Segundo Blake (2008), mitos e lendas sobre La Malinche, La Llorona, a Virgem de Guadalupe e as deusas ancestrais astecas são usados pelas forças dominantes, no caso patriarcais, para regular e controlar as mulheres. As chicanas, no entanto, subvertem tal situação, pois:

[Elas] Recuperam La Malinche e as deusas, simbolicamente resculpindo-as na imagem das chicanas feministas do final do século vinte. As classes trabalhadoras e semiprofissionais de mulheres usam os símbolos mais próximos a elas; algumas reconfiguram a Virgem de Guadalupe para retratar seu próprio espírito [...] e outros usam La Llorona como modelo para resistência e autodefesa (BLAKE, 2008, p. 17).<sup>76</sup>

A autora pontua que a independência do México, conquistada em 1821, veio seguida por discursos nacionalistas, feitos por aqueles que apoiavam uma nação democrática, que tinham como objetivo apagar coisas relacionadas ao passado colonial. Tais discursos incluíam a Virgem de Guadalupe, mas rejeitavam Malinche. Adotar a Virgem como mãe da nova nação era uma estratégia para fortalecer o domínio católico, ainda que não fosse possível acabar de vez com a consideração por La Malinche e outras deusas indígenas. Segundo Blake, as figuras de La Malinche, La Llorona e a Virgem de Guadalupe são usadas para promover interesses particulares de grupos políticos e religiosos, além de garantir o domínio masculino sobre as mulheres.

De acordo com o exposto pelos autores, é possível perceber que figuras como La Malinche e La Llorona são revisitadas e suas ações de transgressão e resistência são ressignificadas, reinterpretadas e reescritas, representando as preocupações das feministas chicanas da contemporaneidade. A ressignificação de Guadalupe, por outro lado, consiste em

---

<sup>76</sup> “[They] recover La Malinche and the goddesses, symbolically resculpting them in the image of late-twentieth-century Chicana feminists. The working-class and semiprofessional women use the symbols closest to them; some refigure La Virgen de Guadalupe to portray their own spirit [...] and others use La Llorona as a model for resistance and self-defense.”

empoderá-la como mulher que pode ser um símbolo forte de resistência e não somente uma mulher dessexualizada, com mãos em gesto de oração e um olhar cabisbaixo.

Em vista do exposto, a minha principal meta neste capítulo é estudar alguns dos mitos mexicanos ancestrais, para não somente compreendê-los melhor, mas também para avaliar a extensão em que podem ter sido apropriados, assimilados ou alterados após o início do culto à Virgem de Guadalupe em terras mexicanas, a partir da primeira metade do século XVI. Com essa análise em mente, os conhecimentos daí advindos serão de grande importância na construção do terceiro capítulo desta dissertação, no sentido de se constatar como em *So far from God* Ana Castillo se utiliza da riqueza desse material mítico para construir os entrelaçamentos narrativos e conceber as personagens femininas do seu romance com agência e empoderamento; isso comprova o processo de desconstrução e reconfiguração a que as teóricas e escritoras chicanas submetem os aludidos mitos ancestrais, conforme destacado por Blake (2008, p.17). Isso posto, decidi começar essa incursão no universo mítico mexicano por La Malinche.

## **2.2. LA MALINCHE: a mãe que nós abandonamos**

Blake (2008) afirma que Malintzin Tenepal foi uma pessoa histórica, indígena, que realmente existiu no período da conquista do México pelos espanhóis e é a única mulher cujo nome aparece nos registros daquela época. Todavia, as informações sobre Malintzin não são oriundas de registros em primeira mão, mas sim de crônicas espanholas escritas sobre a conquista. A autora frisa ainda que o conhecimento linguístico e modo culto dessa mulher podem ser explicados por ela provavelmente ter sido criada em uma família rica ou real, apesar da falta de comprovações.

Oliveira (2005) nos oferece mais detalhes sobre Malintzin: indígena de uma nobre família asteca, ela foi rejeitada pela mãe, que se casou novamente e teve um filho após a morte do marido. A rejeição resultou em sua venda, primeiramente para uma tribo chamada Xicalango e, mais tarde, para a tribo Tlaxalteca. Através do contato com essa diversidade cultural, Malintzin foi capaz de aprender novos dialetos. A autora explica que, quando os espanhóis invadiram o México, a indígena lhes foi oferecida de presente. Ela tinha apenas 14 anos na época e tornou-se não só a tradutora e intérprete do conquistador Hernán Cortés, mas também sua amante. Malintzin recebeu o nome cristão de Doña Marina; sua grande importância residia no fato de que a destruição do império asteca estava estreitamente ligada à habilidade do conquistador de estabelecer uma comunicação com seus oponentes. As habilidades de tradução

de Doña Marina eram inquestionáveis. Além de tradutora, “ela costumava dar conselhos a Cortés e às tribos indígenas, ajudando na conquista espanhola e contribuindo para a formação de uma nova cultura, aquela que era uma mistura de características indígenas e espanholas” (OLIVEIRA, 2005, p. 3).<sup>77</sup>

Malintzin é definida por Gómez-Cano (2010) como a mulher mesoamericana mais conhecida em tempos de conquista, em concordância com o que Blake pensa, segundo a qual a indígena é a única mulher nomeada daquela época. Gómez-Cano caracteriza a intérprete do conquistador espanhol como um instrumento na conquista de Anahuac<sup>78</sup> e uma figura controversa. As histórias narradas sobre ela nos séculos 20 e 21 são muitas e baseadas em registros de soldados espanhóis e no cronista Bernal Díaz del Castillo. Doña Marina, como passou a ser chamada após o seu batismo cristão, era conhecida por muitos nomes nativos: Malinalli, Malunelli, Malinulli, Malintzin ou Malinche. A veracidade histórica de sua origem e de sua família, tal qual muitas lendas e crônicas descrevem, ainda carece de provas. As crônicas de Díaz del Castillo a caracterizavam como uma mulher bela e inteligente. As histórias sobre Malintzin atraíram a atenção de Cortés, que a batizou e a casou, primeiramente, com seu melhor amigo Alonso Hernández Puerto Carrero. O acréscimo do título Doña ao seu nome indicava que ela agora fazia parte da nobreza.

Os aspectos religiosos da vida de Malintzin são abordados por Contreras (2008): Doña Marina era devota do deus Quetzalcoatl, e não de Huitzilopochtli, outra divindade componente do panteão dos deuses dos nativos. Quetzalcoatl era conhecido como doador de vida e paz, enquanto que Huitzilopochtli era o guerreiro sedento por sangue. Sendo assim, a conversão da indígena, até então adoradora de um deus pacífico, ao Catolicismo seria a representação de uma nativa mais civilizada, que, conseqüentemente, escolhe uma religião mais civilizada, o Cristianismo.

Malintzin teria sido presenteada a Hernán Cortés juntamente com ouro, roupas, comida, bebida e outras mulheres escravas, após negociações com o chefe local em Tabasco. “Ela estava entre as vinte [jovens] alegremente recebidas pelas tropas espanholas, que deram boas-vindas a suas habilidades domésticas e eróticas” (GÓMEZ-CANO, 2010, p.134).<sup>79</sup> A escrava de Cortés era uma princesa graciosa de Paynala, propriedade do chefe de Tabasco, Malintzin, nome pronunciado pelos espanhóis como Malinche. A autora defende a ideia de que

---

<sup>77</sup> “She used to give Cortés and the indigenous tribes pieces of advice, helping the Spanish conquest and contributing to the formation of a new culture, the one which was a blend of Indian and Spanish characteristics”

<sup>78</sup> Uma região do México.

<sup>79</sup> “She was among twenty joyfully received by the Spanish troops, who welcomed their domestic and erotic skills”.

a história de Malintzin é um exemplo de como o patriarcalismo foi imposto pela manipulação e pela atividade criminal, levando-se em consideração que a indígena foi presenteada como escrava.

Em sua explicação sobre como Malintzin subiu ao posto de tradutora, Gómez-Cano (2010) relata que Cortés foi para Tenochtitlan, capital do Império Asteca e atual Cidade do México, na companhia de seus soldados e escravas para um encontro com Motecuhzoma, um importante governante asteca. Neste trajeto, o espanhol descobriu as habilidades linguísticas de Doña Marina, que compreendia uma língua Maya e a língua Nahuatl e estava aprendendo o espanhol. Desta forma, a indígena tornou-se sua tradutora. Ela começou a entender e a admirar as intenções e princípios religiosos de Cortés. Ele, por sua vez, reconhecendo o talento de Malintzin e apreciando sua beleza, arrependeu-se de tê-la oferecido a seu amigo. Enviou, então, o marido da indígena para uma missão na Espanha, da qual Alonso Hernández Puerto Carrero não retornou mais. Com base em fontes indicativas, a autora afirma que a relação entre ambos era, inicialmente, consentida. Ela teria se apaixonado por ele e logo tiveram um filho chamado Martín.

Malintzin é classificada como uma espécie de Secretária de Estado, que aconselhava Cortés sobre diplomacia com os indígenas. Além disso, ela provou lealdade e reverência por ele salvando sua vida várias vezes, como, por exemplo, em uma oferta de libertação que recebeu em troca de ajudar no assassinato de Cortés:

[...] na véspera de uma revolta nativa em Cholula, uma mulher nativa ofereceu a Doña Marina a oportunidade de escapar de Cortés, que era para ser morto. Ao invés de fugir para a liberdade, ela revelou o plano para o seu senhor, dando tempo para ele se defender e contra-atacar (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 135).<sup>80</sup>

É dito também que ela possivelmente teve influência em um discurso feito por Cortés, no qual ele afirmava ter ido à Mesoamérica com o intuito de libertar as tribos da idolatria de falsos ídolos, pois a Virgem de Guadalupe era a deidade cristã que deveria ser adorada, por ser mais eficaz que os deuses pagãos. Tal apoio de Malintzin neste discurso religioso pode talvez ser justificado por sua devoção ao deus Huitzilopochtli; ela provavelmente viu na figura materna de Guadalupe uma figura divina com a qual se identificava mais do que com os deuses favoráveis ao sacrifício e derramamento de sangue, comuns na época naquela região.

---

<sup>80</sup> “[...] on the eve of a native uprising in Cholula, a native woman offered Doña Marina an escape from Cortés, who was to be killed on the morrow. Instead of fleeing to freedom, Doña Marina revealed the plan to her master, thus giving him time to prepare a defense and counterattack”.

Não obstante, Gómez-Cano (2010) pontua que, após a conquista de Tenochtitlan, Malintzin teria se tornado supérflua para Cortés, o que explicaria a entrega da indígena para o Capitão espanhol Juan Jaramillo. Meses depois, o espanhol conquistador solicitou que Malintzin o acompanhasse novamente como tradutora durante uma expedição a Honduras. Nessa ocasião, Cortés entregou Martín, com dois anos de idade, para um parente chamado Juan Altamirano. A partir de então, a criança ficaria para sempre longe da mãe. Um contato que a indígena teve com sua família, foi quando invasores se aproximaram de Honduras e as tropas pararam em Coatzacoalcos. Ela, por acaso, teve a oportunidade de reencontrar sua mãe e seu meio-irmão por um breve período de tempo. Mais tarde, ela engravidou de seu esposo Jaramillo, mas foi obrigada a seguir Cortés para Honduras e sua filha nasceu durante a caminhada de volta.

Blake (2008) reforça a ideia de como Malintzin não tem o reconhecimento apropriado na história, pois “Não só os detalhes da história pessoal dela são escassos e obscuros, mas a ausência de sua voz é irônica, dado o papel importante que suas habilidades linguísticas tiveram durante aquele período liminar” (BLAKE, 2008, p. 35).<sup>81</sup> A autora destaca que foram poucos os elogios a Malintzin durante e após a conquista; acrescenta ainda que a indígena tradutora se tornou um bode expiatório para a derrota mexicana. Tal foi o repúdio dos mexicanos por ela que uma derivação de seu nome, Malinchismo, tornou-se termo para a rejeição da terra natal por um mexicano (Blake, 2008). Rejeitar a terra natal seria então a própria atitude da intérprete ao supostamente ajudar Hernán Cortés na conquista.

Além de Malinchismo, chingada também é uma palavra associada à Malintzin, que, salvo em episódios de acesso de raiva e fúria, não é dita em público. Octavio Paz (1985) explica seu significado:

[...] chingar é fazer violência sobre o outro. É um verbo masculino, ativo, cruel [...] E provoca uma amarga, ressentida satisfação em quem o executa. O chingado é passivo, inerte e aberto, por oposição ao que chinga, que é ativo, agressivo e fechado. O chingón é o macho, o que abre. A chingada, a fêmea, a passividade pura [...]. A relação entre ambos é violenta, determinada pelo poder cínico do primeiro e a impotência da outra (PAZ, 1994, p.1005).<sup>82</sup>

A associação da palavra vulgar chingada com Malinche obviamente mostra como o folclore machista mascara relações sociais. A distorção dos fatos históricos dá suporte à visão

<sup>81</sup> “Not only are the details of her personal history scarce and obscure but the absence of her voice is ironic given the major role her linguistic abilities played during that liminal period”

<sup>82</sup> “[...] chingar es hacer violencia sobre otro. Es un verbo masculino, activo, cruel [...] Y provoca una amarga, resentida satisfacción en el que lo ejecuta. Lo chingado es lo pasivo, lo inerte y abierto, por oposición a lo que chinga, que es activo, agresivo y cerrado. El chingón es el macho, el que abre. La chingada, la hembra, la pasividad pura [...]. La relación entre ambos es violenta, determinada per poder cínico del primero y la impotencia de la otra”.

de que Malintzin é responsável pela queda do império mexicano, sendo assim associada com a luxúria, o mal e a morte (BLAKE, 2008).

Ainda sobre o vínculo do nome da indígena com atos ruins, Malinche, segundo Oliveira (2005), era a denominação dada a mulheres que participavam do Movimento Chicano de 1960 e 1970 enquanto seus maridos pensavam que as mesmas se encontravam dentro de casa desempenhando funções básicas domésticas e cuidando das crianças. Contudo, a autora ressalta que Malintzin, considerada uma traidora pelos mexicanos e comumente chamada de La Chingada, tem outro papel importante na história. Ela é considerada a mãe simbólica dos mexicanos, uma vez que seu filho com Cortés, Martín, foi o primeiro mestiço. Assim, pode ser dito que Malintzin deu à luz a uma nova raça, os mexicanos.

Malintzin é comparada por Blake (2008) às soldaderas, mulheres que lutaram na Revolução Mexicana (1910-1920) e se tornaram conhecidas como perdedoras por se associarem aos soldados homens. De acordo com Blake, assim como as soldaderas, Malinche “foi de heroína a traidora [...] no sentimento público” (Blake, 2008, p. 40).<sup>83</sup> Ela foi transformada de figura histórica a arquétipo feminino negativo.

A indígena também é comparada à deidade cristã Guadalupe pela autora. Em contraste com a santidade da Virgem, Malintzin representa uma mulher transgressora, que fala como um ser sexuado e não está ligada somente ao papel de mãe. Enquanto Guadalupe é dessexualizada e tem seu potencial como símbolo de resistência limitado, Malintzin é prontamente apropriada por escritoras e artistas chicanas, pois ela pode ser descrita como agente linguístico, como sujeito que dispõe de seu local de fala. Apesar da grande diferença, Malintzin e Guadalupe possuem uma característica em comum: a união que as duas fornecem. O filho de Malintzin com Cortés, em 1522, simbolizou a unificação entre espanhóis e indígenas. Similarmente, a Virgem de Guadalupe une o Catolicismo espanhol e as religiões indígenas mexicanas, por meio da igreja edificada em sua homenagem, que se acredita ter sido construída no local do templo da deusa Tonantzin (BLAKE, 2008).

A autora afirma que a restauração do nome de Malinche e a revisão de seu lugar na história tiveram início na segunda metade do século 20. As escritoras chicanas revelaram-na como bode expiatório cultural e de gênero e começaram a representá-la como sujeito-agente histórico. As revisões de Malintzin pelas escritoras chicanas fornecem meios para a recuperação da língua e de sua experiência como mulheres de cor. La Malinche revisitada começa a ser considerada sobrevivente de abuso sexual e recuperada como símbolo por meio do qual a

---

<sup>83</sup> “went from heroine to betrayer [...] in the public sentiment.”

existência mestiça começa a fazer sentido para as chicanas. O mito de Malinche traidora revisitado e subvertido pelas escritoras chicanas, principalmente a partir dos anos de 1980, é citado por Oliveira (2005):

Para as Chicanas, Malintzin não é uma vítima, seduzida e estuprada pelo invasor, mas uma mulher que tomou sua decisão. Seu papel como tradutora e mediadora durante a invasão espanhola e conquista do México contribuiu para salvar muitas vidas e evitar a aniquilação de inúmeras tribos indígenas no México (OLIVEIRA, 2005, p. 4).<sup>84</sup>

Ela destaca também a possível mistura do mito de La Malinche com o de La Llorona. O choro de Malinche seria causado pela perda de Hernán Cortés, de suas crianças e de sua nação, lugar onde foi repudiada.

As ações da personagem La Loca, primeira filha de Sofia mencionada no romance *So far from God* lembram atributos de La Malinche. La Loca, assim como Malinche, foi considerada traidora de sua comunidade quando se recusou a fazer milagres para os seus vizinhos, que acreditavam ser ela uma enviada de Deus, após sua suposta ressurreição. A análise detalhada de La Loca e sua comparação com a mitologia revisitada, bem como a de outras personagens do romance será feita detalhadamente no Capítulo 3.

### **2.3. LA LLORONA: a mãe que procura suas crianças perdidas**

A figura de La Llorona se difere das figuras femininas culturais mexicanas pois “ela não é nem uma figura histórica, nem uma fonte direta de inspiração espiritual” (BLAKE, 2008, p. 144).<sup>85</sup> Quando se fala sobre Malintzin Tenepal, uma figura histórica, sua existência como pessoa real pode ser comprovada com fatos reunidos. Já em relação a uma figura espiritual como a Virgem de Guadalupe, a crença em sua existência e fé em sua autoridade são promovidas por narrativas, imagens ancestrais ou esculturas (BLAKE, 2008).

Blake (2008) caracteriza La Llorona como uma figura disruptiva e unificadora; uma mulher cujas ações e choro perturbam a autoridade patriarcal e colonial e que está associada à deusa indígena Cihuacoatl, um dos registros mais antigos da mulher que chora. Cihuacoatl teria alertado o seu povo, por seu choro e lamentações, sobre uma destruição iminente que antecedeu a conquista espanhola.

---

<sup>84</sup> “For Chicanas, Malintzin is not a victim, seduced and raped by the invader, but a woman who made her choice. Her role as a translator and a mediator during the Spanish invasion and conquest of Mexico contributed to save many lives and avoided the annihilation of innumerable indigenous tribes in Mexico.”

<sup>85</sup> “she is neither a historical figure nor a direct source of spiritual inspiration.”



La Llorona é:

uma mulher que todos conhecem, que existe sob muitos nomes, que chorou pela perda de milhares e que no fim foi relegada a um tipo de ‘mulher que assusta’, para causar medo às crianças a fim de que se comportem, para não ficarem longe dos olhos cuidadosos da mãe (CASTILLO, 1993, p. 160).<sup>86</sup>

A mulher que chora, complementa, seria também aquela que faz viagem astral pelo México, pelos Estados Unidos e por qualquer lugar em busca de suas crianças, as quais ela mesma afogou para fugir com seu amante. O castigo dado por Deus seria vagar para sempre pela Terra, chorando arrependida e se lamentando pela morte dos seus filhos.

Oliveira (2005) localiza La Llorona como descendente da deusa Cihuacoatl e ressalta que ela é descrita como a mulher que afoga seus filhos por várias razões, entre elas: loucura, negligência parental ou abuso e vingança por ser abandonada por seu amor. A mulher que chora é também aquela que assassina outras crianças, mulheres ou homens por inveja ou vontade de causar dor. Sua figura é associada com a água, já que mata suas vítimas por afogamento. Sempre usando um vestido branco, ela chora à noite, lamentando a perda das suas crianças.

Outros fatos sobre a famosa lenda de La Llorona são compartilhados por Anzaldúa (1987). Segundo ela, os mexicanos sabiam que veriam uma mulher vestida de branco, caso caminhassem tarde da noite na rua; que ela seguiria todos aqueles que praticaram um ato ruim ou que demonstrassem medo. Anzaldúa pontua que, apesar de alguns pensarem que era La Llorona essa mulher vestida de branco, ela considerava se tratar de “Cihuacoatl, Mulher Serpente, Deusa asteca ancestral da Terra, da guerra e do nascimento, padroeira das parteiras e antecedente de La Llorona” (ANZALDÚA, 1987, p. 35).<sup>87</sup> Cihuacoatl também é caracterizada como usando um vestido branco, mas, além disso, ela teria em seu cabelo a formação de dois chifres, a mandíbula com os ossos à mostra, simbolizando a morte e uma faca de sacrifício enfaixada em suas costas, representando seu filho. Ela se assemelha à La Llorona por chorar à noite, além de trazer depressão mental e tristeza. Cihuacoatl possui a habilidade de prever acontecimentos bem antes de eles ocorrerem. Anzaldúa afirma que zombava dessas superstições mexicanas aprendidas na escola, mas, quando adulta, se pergunta se essa história não foi uma tentativa da cultura de proteger membros da família, de manter as meninas dentro

---

<sup>86</sup> “a woman whom everyone knows, who has existed under many names, who has cried over the loss of thousands but who was finally relegated to a kind of ‘boogy-woman’, to scare children into behaving themselves, into not staying too far from their mothers’ watchful eyes”.

<sup>87</sup> “Cihuacoatl, Serpent Woman, ancient Aztec goddess of the earth, of war and birth, patron of midwives, and antecedent of La Llorona”.

de casa. A autora expressa seu desejo de pensar que a mulher que chora, na verdade, chora pelos chicanos/mexicanos – suas crianças perdidas.

A importância de localizar tais figuras míticas na árvore genealógica ancestral reside no fato de que as chicanas vão buscar seu empoderamento justamente em tais figuras antigas, consideradas deidades poderosas e não apenas personagens com aspectos monstruosos, como o patriarcalismo chicano as fez parecer ao criar histórias e lendas que rebaixavam as mulheres. As escritoras feministas chicanas procuram subverter a hegemonia patriarcal revisitando lendas, mitos e histórias que rebaixaram as mulheres das mais variadas formas, sejam esses relatos reais ou mitológicos.

La Llorona pode ganhar diferentes nomes, e seu mito aparece em diversas versões. Em algumas, ela é considerada culpada por matar os filhos em um ato impulsivo de raiva ou ciúme. Em outras, é considerada inocente, de modo que seu crime é justificado como um sacrifício das crianças a fim de não as entregar ao conquistador. A esse respeito, Ana Castillo (1993) ressalta que:

Assim como um país mudou seu nome, as lendas também mudaram os nomes. Antes, La Llorona deve ter sido Matlaciuatl, a deusa dos mexicanos, sobre a qual foi dito que atacava os homens como uma vampira! Ou ela deve ter sido Ciwapiltin, a deusa [...] que roubou bebês de seus berços e deixou em seu lugar uma lâmina obsidiana, ou Cihuacoatl, a padroeira das mulheres que morreram no parto, que choravam e choravam e gemiam a noite. Essas mulheres desciam à Terra em certos dias que lhes eram dedicados a aparecer na encruzilhada e eram fatais para as crianças (CASTILLO, 1993, p. 161).<sup>88</sup>

Em uma versão da história contemporânea, La Llorona é abandonada pelo seu marido ou amante, geralmente um homem da classe alta. Por esta razão, ela mata suas crianças, esfaqueando-as ou afogando-as. Blake (2008) observa a semelhança desta versão com o mito europeu de Medeia, uma mulher que também mata seus filhos por estrangulamento após ser abandonada pelo amante. A versão que cita o afogamento seria a que prevalece no Sudoeste dos Estados Unidos, onde La Llorona, próxima da água, lamenta a morte das suas crianças. A autora afirma que a lenda é contada como uma história de fantasma e é usada pelos pais para manter as crianças longe de rios e lagos, ou para mantê-las dentro de casa à noite, assim como Anzaldúa (1987) já havia pontuado.

---

<sup>88</sup> “Just like a country changed its name, so did the names of their legends change. Once, La Llorona may have been Matlaciuatl, the goddess of the Mexica (maneira como os astecas nomeavam o território), who was said to prey upon men like a vampire! Or she might have been Ciwapiltin, the goddess [...] who stole babies from their cradles and left in their place an obsidian blade, or Cihuacoatl, the patron of women who died in childbirth, who all wailed and wept and moaned in the night air. These women descended to earth on certain days which were dedicated to them to appear at crossroads, and they were fatal to children”

Há também uma versão recente apresentada todos os anos no México como uma peça teatral. Na performance, La Llorona/La Malinche usa a violência para desafiar uma violência ainda maior. A peça apresenta uma mulher indígena que afoga suas crianças, mas o afogamento é caracterizado como um ato simbólico de salvar sua família, sua cultura e o seu povo da subjugação pelos conquistadores espanhóis. Após afogar suas crianças, Malinche é morta pelos espanhóis, mas seu espírito continua a vagar nas ruas mexicanas chorando a perda de seus filhos: simbolicamente, os indígenas. Blake (2008) explica que a submersão na água pode representar purificação cerimonial e que tal ato pode ser associado a uma deusa chamada Chalchiuhtlicue, uma antiga deidade asteca dos lagos e do batismo. Considerando-se tal simbologia, em vez de se constituir num crime, afogar os filhos poderia ser interpretado como um ritual sagrado (BLAKE, 2008, p. 47).

Há outra versão que mostra La Llorona como La Malinche. Nela, a mulher é apaixonada por Hernán Cortés, mas o espanhol se recusa tanto a casar quanto a levá-la para a Espanha, devido ao fato de ela ser indígena. Entretanto, o conquistador deseja levar seu filho, que tem sangue espanhol, com ele. La Malinche/La Llorona, à chegada do conquistador para levar seu filho à força, esfaqueia a criança e a si mesma com uma faca obsidiana, evocando um antigo ritual de sacrifício para os deuses. Essa variação “reflete um tema anticolonial e antipatriarcal no qual a mulher indígena mostra rebeldia a uma presumida supremacia masculina branca” (BLAKE, 2008).<sup>89</sup>

Gómez-Cano (2010) relata que, segundo a versão mais popular do conto de La Llorona transmitido oralmente, ela era uma mulher solteira jovem que matou suas crianças devido ao ciúme. Nessa versão, a jovem havia se mudado para fora da cidade com seu namorado rico, mas o relacionamento terminou quando os pais dele encontraram uma esposa de classe alta para o filho, com a qual ele se casou. Após o seu casamento, ele e a sua mulher visitaram os seus filhos ilegítimos e humilharam a mulher abandonada. Enfurecida, a jovem solteira matou as crianças em casa ou as afogou num lago próximo. Mais tarde ela se arrependeu, retornou à cena do crime e repetidamente gemeu os nomes de suas vítimas até se tornar um fantasma imortal que continuou aparecendo nas águas ou nas encruzilhadas e devorando qualquer um a seu alcance, especialmente maridos que praticavam a luxúria (GÓMEZ-CANO, 2010).

A autora também relata outra variação da lenda que liga La Llorona a La Malinche. Acredita-se que Malintzin foi uma das responsáveis por destruir a cultura indígena, por ela ter

---

<sup>89</sup> “reflect anticolonial and antipatriarchal themes in which indigenous women demonstrate defiance to presumed white male supremacy”.

sido a tradutora do conquistador Hernán Cortés e mostrado o caminho para Tenochtitlan, a capital do Império Asteca. Por essa razão, enquanto pessoa má, sua alma não obteve descanso e ela aparece para os mexicanos em encruzilhadas, pedindo perdão.

Outra versão apresentada por Gómez-Cano apresenta Malinche esfaqueada pelo marido, o Capitão Jaramillo, logo após a conquista de Tenochtitlan, de forma que a sua alma continua vagando pelo México. E uma última versão apresentada por ela explica as tragédias da sua vida, tais como a perda do seu filho, levado para longe de si, e o fato de não ter tido oportunidade de criar sua filha, já que, logo após o seu nascimento, Malintzin morreu ou foi assassinada, sendo então por isso que o seu espírito chora por suas crianças (GÓMEZ-CANO, 2010).

Gómez-Cano (2010), assim como Blake (2008), sinaliza o sincretismo dessa lenda com outras já existentes. A autora afirma que a lenda é estrangeira ao México e as características da história são europeias. Ele explica que, por volta de 1150, na Nova Espanha, começaram a circular histórias de uma mulher vestida de branco, chorando, que desaparecia perto de um lago. Essa história, entretanto, possui precedentes na Alemanha, onde, em 1486, começaram a circular rumores de que a mulher que chora vestida de branco estava caminhando em volta da cidade e desaparecendo perto ou em um lago. Essa história, entretanto, era precedida por uma alemã “envolvendo uma mulher alemã viúva e com duas crianças. Um homem rico queria se casar com ela, mas por causa de um mal-entendido, ela pensa que ele não liga para as suas crianças. Por essa razão, ela os mata e depois se arrepende do crime”.<sup>90</sup>

Blake (2008) afirma que a simbologia de La Llorona para os chicanos/as está relacionada com os filhos perdidos por conta da “assimilação da cultura dominante ou por causa de violência ou preconceito” (BLAKE, 2008, p. 47). A mulher que chora pode ser considerada como uma deusa benevolente, a Cihuacoatl, que alerta o seu povo sobre invasões iminentes. A autora analisa a função disciplinar da lenda para as crianças e a sua mensagem regulatória no que diz respeito à sexualidade feminina. Segundo ela, a história de La Llorona tem o poder de regular e controlar comportamentos.

As narrativas de La Llorona são usadas como modelo para as mulheres sobre como devem se portar como mães, esposas e amantes. Além disso, mostram as consequências para as mulheres que não se submetem a papéis de gênero limitantes, como reprodutoras ou servas dos homens (BLAKE, 2008). A autora também chama a atenção para o fato de que o foco da história

---

<sup>90</sup> “involving a German female widow with two children. A rich man wants to marry her, but because of a misunderstanding, she thinks that he does not care for her children. For this reason, she kills them and later repents for her crime.”

se encontra na figura feminina como a perpetuadora da violência; porém, nem todos veem La Llorona como uma mulher assustadora, como se pode notar no exemplo a seguir:

As mulheres da classe trabalhadora no Sul do Texas se identificam com La Llorona como uma mulher real, como muitas delas conhecem, que foi traída pelo amante ou esposo. [...] elas não julgam La Llorona por matar suas crianças. Em vez disso, culpam o marido ou amante por seu comportamento desonesto” (BLAKE, 2008, p. 151).<sup>91</sup>

Anzaldúa (1987) pontua que sua identidade chicana está enraizada na história de resistência da mulher indígena. Os ritos de luto das mulheres astecas, ela explica, eram de rebeldia para protestar contra as mudanças culturais que geravam a desigualdade entre homens e mulheres: “assim como La Llorona, a única forma de protesto da mulher indígena era lamentar” (ANZALDÚA, 1987, p. 21).<sup>92</sup>

A autora, assim como outras autoras chicanas já citadas, fizeram um paralelo entre a história de Malintzin e a de La Llorona. Ela recorda que Malintzin, a mulher conhecida como traidora, e La Chingada se tornaram palavras de ofensa na boca dos chicanos, mas ela, Anzaldúa, considera que o pior tipo de traição está em fazer as mulheres acreditarem que a indígena presente nelas é traidora. Ela afirma que a cultura masculina fez um bom trabalho nas mulheres ao fazê-las acreditar que são más; considera ainda que La Chingada é a mulher que ouvem chorando lamentando suas filhas perdidas (ANZALDÚA, 1987).

Tanto La Malinche quanto La Llorona apresentam um comportamento independente e resistente, algo considerado inaceitável para as mulheres. As lendas de ambas enfatizam que a deslealdade tem como consequência a condenação eterna, ou isolamento, e apresentam as funções disciplinares de socializar as mulheres em seus papéis tradicionais de reprodutoras e servas dos homens, controlar sua conduta e definir o que constitui a feminilidade mexicana. No entanto, se, por um lado, as mulheres independentes são retratadas como perigosas e traiçoeiras, por outro, as lendas mostram o grande poder das as mulheres. La Llorona é vista como uma figura paradoxal, pois, ao mesmo tempo, ela é o símbolo da traição, mas também de resistência maternal, sendo este último explicado da seguinte forma:

---

<sup>91</sup> “The working-class women in South Texas identify with La Llorona as a real woman, like many they know, who has been betrayed by her lover or husband. [...] they do not judge La Llorona for killing her children but instead blame the husband or lover for his deceitful behavior.”

<sup>92</sup> “Like la Llorona, the Indian woman’s only means of protest was wailing.”

Este retrato de La Llorona como símbolo de resistência maternal se origina do tempo em que os espanhóis invadiram o México. É dito que os espanhóis, achando as crianças indígenas muito bonitas, escolheram aquelas que mais se destacavam em beleza para presentear as suas esposas. Algumas mães indígenas decidiram matar as crianças para não as entregar aos invasores (OLIVEIRA, 2005, p. 4).<sup>93</sup>

Por esse motivo, muitas autoras chicanas recuperam a imagem de La Llorona como uma heroína.

Como La Malinche, La Llorona também representa o polo negativo do pensamento dualista que contrasta as duas figuras femininas com a imagem idealizada da Virgem de Guadalupe. La Llorona é aquela que tem um grito transgressor, enquanto a Virgem de Guadalupe mantém um comportamento silencioso (BLAKE, 2008).

La Llorona faz com que as pessoas se sintam ameaçadas por mulheres e mães descuidadas e rancorosas capazes de matar os seus próprios filhos. A cultura projeta seus medos nesta figura vingativa e impulsiva. A Virgem de Guadalupe, por outro lado, é a mãe-modelo, que acolhe e protege seus filhos de todo o mal, aquela adorada pela cultura chicana como uma figura idealizada de mulher, como exporei a seguir.

#### **2.4. LA VIRGEN DE GUADALUPE: a mãe que não nos abandonou**

Guadalupe é a figura religiosa que une pessoas de diferentes raças, religiões, línguas; ela medeia o humano e o divino, a realidade material e a realidade de entidades espirituais; ela é o símbolo da identidade étnica e da tolerância pela ambiguidade dos chicanos e mexicanos. (ANZALDÚA, 1987). Enquanto Anzaldúa (1987) ressalta, primeiramente, os aspectos positivos de Guadalupe nesta definição, Blake (2008), por outro lado, destaca a dualidade desta deidade cristã, que pode representar tanto aspectos positivos, quanto negativos:

Guadalupe tem vários significados: indigenismo, sincretismo religioso, respeito pela autonomia cultural, luta pela dignidade humana, ou inversamente, submissão e subjugação, seja de indígenas ou de mulheres (BLAKE, 2008, p. 58).<sup>94</sup>

A Igreja Católica usou Guadalupe como modelo para incentivar a passividade e a submissão feminina. As escritoras chicanas, no início da revisitação das lendas, tiveram dificuldades em ver Guadalupe como representante do empoderamento feminino, devido à

<sup>93</sup> "This portrayal of La Llorona as a symbol of maternal resistance comes from the time the Spanish invaded Mexico. It is said that the Spanish, finding the Indian children very beautiful, chose the most beautiful ones to give to their wives. Some Indian mothers decided to kill their children not to give them to the invaders."

<sup>94</sup> "Guadalupe has had various meanings: indigenism, religious syncretism, respect for cultural autonomy, the struggle for human dignity, or conversely, submission and subjugation, whether of Indians or women."

“ausência da fisicalidade e sexualidade implícitas em sua divindade e imaculada concepção” (BLAKE, 2008).<sup>95</sup>

Guadalupe é, para a autora, a representação do orgulho pela cultura e identidade mexicana. Entretanto, a Virgem também é contraditória, pois, ao mesmo tempo em que pode retratar a força, a liberação e a identidade coletiva, representa a passividade, a pureza idealizada e o confinamento. Segundo Blake, os atributos pacificadores da Virgem são promovidos pela classe alta mexicana a fim de evitar revoltas e pela Igreja Católica para garantir o cumprimento dos seus princípios. Esta é uma estratégia para impedir que a classe trabalhadora mexicana se rebelar em uma guerra de classes no México e nos Estados Unidos. Além disso, a difusão do simbolismo de Nossa Senhora de Guadalupe como mãe e submissa pela Igreja Católica suprime as demandas por legalização do controle de natalidade, aborto e divórcio no México. Existem versões variadas sobre a aparição de Guadalupe, mas todas possuem elementos em comum, tais como o local e o camponês para o qual ela apareceu, além de apresentarem elementos que realçam o sincretismo religioso.

Uma das versões apresentadas por Blake (2008) relata que, no dia 9 de dezembro de 1531, dez anos após a queda de Tenochtitlan, antigo Império Asteca, Juan Diego, indígena recentemente convertido ao catolicismo, caminhava pelo monte Tepeyac na Cidade do México. O indígena presenciou a aparição da Virgem de Guadalupe, que lhe pediu para informar o bispo do México sobre sua vontade de que, naquele local, fosse construída uma igreja para a sua adoração. Segundo essa lenda, Guadalupe apareceu mais duas vezes nos dias seguintes com o mesmo pedido. Em sua terceira aparição, Juan Diego afirmou que os oficiais católicos não acreditavam na veracidade da história e solicitavam provas da aparição. A Virgem, então, solicitou que o indígena apanhasse rosas que floresceram miraculosamente ali perto e as levasse ao bispo como prova. Ele obedeceu e as enrolou em seu tilma, um tecido feito a partir do cacto e comumente usado naquela época pelos indígenas. Quando Juan Diego aproximou-se do bispo e desdobrou seu tilma para mostrar as flores, a imagem de Guadalupe estava estampada no manto. O bispo então acreditou na aparição e mandou construir uma igreja para Guadalupe. A aparição da Virgem leva milhares de mexicanos em peregrinações a Tepeyac para celebrar o dia da sua festa em 12 de dezembro. Guadalupe também é chamada de Virgem Morena, pois sua imagem retrata uma mulher de cabelo preto e pele de oliva. Ela é a representante do povo indígena e mestiço. Tal representação, no entanto, atende, de acordo com a autora, aos interesses de quem a representa. A imagem original do século 16, que sofreu alterações em relação à

---

<sup>95</sup> “absence of physicality and sexuality implied by her divinity and the immaculate conception.”

Virgem da Espanha e recebeu pele de oliva e cabelo preto, mostra uma atitude humilde e um gesto piedoso. Isso reflete a imagem colonial da Igreja, que tem como objetivo trazer a população nativa para o seu controle.

Já a versão apresentada por Anzaldúa (1987) acrescenta alguns detalhes que explicam melhor o sincretismo na aparição da Virgem. Segundo ela, no dia 9 de dezembro de 1531, Guadalupe apareceu no local onde havia um templo da deusa Tonantsi, adorada pelos Nahuas, um povo indígena. Falando Nahuatl, ela disse a Juan Diego, um pobre indígena atravessando o monte Tepeyac, que seu nome era María Coatlalopeuh. A autora, então, explica o significado do nome: “Coatl é a palavra Nahuatl para serpente. Lopeuh significa ‘aquela que tem domínio sobre as serpentes’[...] Alguns dizem que significa ‘ela que esmagou a serpente’, com a serpente como símbolo da religião indígena, significando que sua religião era tomar o lugar da religião asteca” (ANZALDÚA, 1987).<sup>96</sup> Coatlalopeuh, sendo uma palavra homófona com a Guadalupe espanhola, foi identificada pelos espanhóis como a Guadalupe, a Virgem Morena, patrona do Centro-Oeste da Espanha.

Entretanto, a aparição de Guadalupe, ainda que amplamente difundida e considerada verídica pela grande maioria, ainda pode gerar dúvidas. O historiador Stafford Pole, segundo Blake (2008), fez revisões das origens e fontes históricas da Virgem de Guadalupe; ele afirma que a história de Juan Diego só emergiu por volta de 1631, cem anos após a suposta aparição, de modo que não haveria registros de indígenas em peregrinações a Tepeyac nesse período. Ele concluiu que o esforço para converter os indígenas ao catolicismo só ocorreu no século 18.

Essa lenda, que introduziu a imagem e o propósito da Virgem Cristã, contém muitos elementos indígenas, entre eles, o lugar onde ela aparece, o vale no qual Tonantzin era adorada desde os tempos antigos. O fato de Juan Diego ser apresentado como homem pobre tornou a história mais atraente para os camponeses. Para os nativos, era atraente também a novidade de uma divindade como a Virgem que realizava milagres. As indígenas jovens e de classe baixa, por sua vez, se identificavam com Guadalupe pelo tom de pele marrom, a roupa simples e o fato de ela não carregar nenhuma criança (GÓMEZ-CANO, 2010). Todos estes elementos característicos da lenda – tais como a identificação dos nativos com a simplicidade da Virgem e sua aparição, que aconteceu no mesmo lugar de adoração de uma importante deidade ancestral – justificam a fácil aceitação da história de Guadalupe pelos indígenas. Se a história é verídica

---

<sup>96</sup> “Coatl is the Nahuatl word for serpent. Lopeuh means ‘the one who has dominion over serpents’ [...] Some say it means ‘she who crushed the serpent’, with the serpent as the symbol of indigenous religion, meaning that her religion was to take the place of the Aztec religion.”



ou não, não se pode provar até os dias atuais. Contudo, os sincretismos são observáveis e inquestionáveis.

A narrativa europeia sobre Guadalupe, a qual muitos afirmam ter sido modificada para ser apresentada aos indígenas, é muito parecida com a narrativa mexicana. Gómez-Cano (2010, p. 201) aponta que, segundo a narrativa europeia, os padres esconderam a imagem da sua Virgem em uma caverna nas Montanhas Guadalupe, quando os mouros invadiram a Espanha. Seiscentos anos depois, um pastor se perdeu no caminho ao procurar uma vaca, que acabou encontrando morta. Depois disso, a Virgem apareceu e pediu que um templo fosse construído para ela naquele local. Ao retornar para casa, o camponês, miraculosamente, encontrou vivo seu filho que já havia morrido e as primeiras palavras do garoto foram sobre a Virgem. Acreditando no milagre, as pessoas construíram o templo, onde os camponeses podiam adorar a Virgem. Seu culto foi fundado em Estremadura, na Espanha. Já na Nova Espanha, lugar conquistado pelos espanhóis:

[...] um bispo espanhol decidiu construir um santuário para a Virgem de Guadalupe em Tepeyac e enterrar a estátua de Tonantzin. Os padres franciscanos, percebendo a dedicação dos nativos ao culto e templo de Tonantzin, inventaram uma lenda para sobrepor a imagem de Tonantzin com a de Guadalupe. [...] [A lenda] representa sincretismo religioso e pouco se difere da original da Espanha (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 200).<sup>97</sup>

Contreras (2008) concorda com o argumento de Gómez-Cano ao afirmar que houve um “uso clerical espanhol da Virgem de Guadalupe, uma versão indigenizada de uma figura da deusa europeia” (CONTRERAS, 2008, p. 66)<sup>98</sup>. Os elementos usados para facilitar a aceitação da história de Guadalupe pelos nativos caracterizados pelo sincretismo são classificados por Gómez-Cano (2010, p. 200) como plágio mitopoético. Ela acredita que os franciscanos inventaram a lenda sobre a aparição da Virgem para um camponês convertido, além da difusão de milagres, a fim de eliminar a idolatria à Tonantzin. Porém, mesmo diante de informações sobre o sincretismo, a autora afirma que muitos seguidores ignoram que a narrativa sobre a aparição da Virgem de Guadalupe para o nativo Juan Diego em Tepeyac imita a história sobre a materialização da Virgem de Guadalupe de Estremadura, na Espanha, diante de um camponês. Guadalupe era originalmente padroeira do lugar de nascimento de Cortés, onde a imagem da Virgem se tornou emblema de cristãos armados contra os mouros.

<sup>97</sup> “[...] a Spanish bishop decided to build a sanctuary for the Virgin of Guadalupe in Tepeyac and bury the statue of Tonantzin. The Franciscan priests, realizing the native dedication to the Tonantzin cult and temple, invented a legend to overlay the image of Tonantzin with that of Guadalupe. [...] [It] represents religious syncretism and differs slightly from the original Spanish concoction.”

<sup>98</sup> “Spanish clerical use of the Virgin of Guadalupe, and indigenized version of a European goddess-figure.”

As raízes do catolicismo, ressalta Gómez-Cano (2010), foram plantadas na Nova Espanha assim que o último chefe asteca se rendeu aos espanhóis em 13 de agosto de 1521, dez anos antes da suposta aparição da Virgem de Guadalupe em Tepeyac. A vitória espanhola foi interpretada como o sucesso de Jesus sobre os deuses pagãos da Mesoamérica e, conseqüentemente, a dominação espiritual se seguiu à conquista militar. O objetivo principal dos espanhóis era “destruir religião e cultura indígena e substituir modos nativos pelos europeus” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 196).<sup>99</sup> Porém os indígenas, prossegue, não abriram mão de suas crenças prontamente e tentaram negociações com os espanhóis para continuar algumas tradições e rituais, especialmente sua reverência a diferentes divindades. Ao perceber que muitas dessas tradições, rituais e mitos não seriam completamente destruídos, os missionários espanhóis encorajaram versões novas dos mesmos, baseadas na combinação entre catolicismo e paganismo.

O culto à Virgem Maria e seus avatares Virgem de Guadalupe, Virgem dos Remédios e Virgem de Ocotlán, prossegue a autora, espalhado para as Américas pelos espanhóis, pode ter fortificado o antigo sentimento de amor do indígena pela sua mãe que nutre, a antiga deidade criadora, pois a Virgem era retratada com “imagens de mulheres lindas, jovens e sagradas, algumas carregando bebês” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 199).<sup>100</sup> Tal imagem se opôs ao comum estereótipo das deusas da religião asteca, representadas como criaturas monstruosas, com sede de sangue e carne humana. A Virgem era símbolo de pureza e castidade, opondo-se às deidades pagãs femininas mexicanas representadas como pecadoras. O culto à Virgem de Guadalupe já era oficial no começo do século 18 e encontrou expressão nas peregrinações a Tepeyac e durante seu feriado iniciado em 12 de dezembro e com duas semanas de duração (GÓMEZ-CANO, 2010). Adorar a Virgem de Guadalupe, conclui Gómez-Cano, um suposto avatar da deusa indígena Tonantzin, em Tepeyac, proporcionou aos indígenas a oportunidade de continuar suas práticas espirituais, além de apaziguar as demandas dos espanhóis para que eles se convertessem ao Catolicismo.

Guadalupe incorporou todos os aspectos positivos da Grande Mãe dos nativos. Anzaldúa (1987) explica tal sincretismo; segundo a autora, a cultura asteca-mexicana dominada por homens rebaixou as poderosas divindades femininas, dando a elas características monstruosas e substituindo-as por deidades masculinas. Eles dividiram a deusa, a Grande Mãe, aquela que tinha sido completa: representante da dualidade luz e escuridão, vida e morte.

---

<sup>99</sup> “to destroy indigenous religion and culture and replace native ways with those of Europeans.”

<sup>100</sup> “images of beautiful, holy young women, some carrying babies”

Coatlicue, a deusa Serpente, e seus aspectos mais sinistros, Tlazolteotl e Cihuacoatl, foram obscurecidos e desempoderados [...] Tonantsi, separada de seus disfarces escuros, Coatlicue, Tlazolteotl, and Cihuacoatl, se tornou a boa mãe (ANZALDÚA, 1987, p. 27).<sup>101</sup>

Após a conquista, prossegue, Tonantsi e Guadalupe continuaram a ser divididas. A sexualidade de Guadalupe foi removida, assim como Coatlopeuh, a serpente/sexualidade. Guadalupe virou a virgem casta, em oposição a figuras tais como Coatlicue e La Chingada. Além disso, os espanhóis classificaram todas as deidades indígenas e práticas religiosas como “trabalho do demônio”<sup>102</sup>. E foi assim que Tonantsi se tornou Guadalupe, a divindade adorada pelos mexicanos. Em 1660, a Igreja Católica Romana a nomeou Mãe de Deus, considerando-a sinônimo de Virgem Maria e nomeando-a Santa Padroeira dos mexicanos. A importância da nomeação, reforça a autora, reside no fato de que o papel de defensor ou patrono era tradicionalmente dado a deuses masculinos.

Guadalupe funcionou como símbolo do poder da Igreja Católica e da elite espanhola dos séculos 16 a 18 e “mais tarde, apropriações da imagem dela foram carregadas em nome das populações pobres e indígenas” (BLAKE, 2008).<sup>103</sup> Blake ilustra tal apropriação da imagem da Virgem relatando que, em 1810, o padre Miguel Hidalgo carregou a representação da Virgem para proclamar a Guerra de Independência Mexicana da Espanha e, em 1910, as forças de Emiliano Zapata, importante líder na Revolução Mexicana contra a ditadura de Porfírio Díaz, usaram a imagem da santa para afirmar a reforma agrária como o objetivo da Revolução.

Anzaldúa (1987), por sua vez, relata sua versão que ilustra a apropriação da Virgem em acontecimentos importantes, afirmando que, durante a Revolução Mexicana, Emiliano Zapata e Miguel Hidalgo usaram sua imagem para mover o povo mexicano rumo à liberdade. Hoje, no Texas e no México, ela é mais venerada que Jesus ou Deus Pai.

A Virgem de Guadalupe se tornou associada com os indígenas pobres e classes mestiças, tanto pela cor da sua pele e cabelo, quanto pelo seu vestuário simples. Gómez-Cano (2010) frisa que, em vez da Virgem de Guadalupe, quem atraiu a atenção da elite foi a Virgem dos Remédios, vestida com roupas sofisticadas, carregando o bebê Jesus e colocada na Catedral Metropolitana do México. Segundo a autora, a discrepância entre as duas era manifestada durante esses movimentos revolucionários já citados, quando a Virgem Morena assumia um

---

<sup>101</sup> “Coatlicue, the Serpent Goddess, and her more sinister aspects, Tlazolteotl and Cihuacoatl, were “darkened” and disempowered [...] Tonantsi – split from her dark guises, Coatlicue, Tlazolteotl, and Cihuacoatl – became the good mother”

<sup>102</sup> “work of the devil”

<sup>103</sup> “later appropriations of her image were carried out in the name of the poor and indigenous populations”

papel revolucionário. Figura associada à revolução, no século 19, a Virgem morena tornou-se o símbolo da Guerra de Independência da Espanha, permanecendo associada à liberação das pessoas pobres. Em 1810, sua imagem foi impressa na bandeira de Miguel Hidalgo, padre considerado o pai da independência mexicana; após sua morte, quando o frei revolucionário José María Morelos assumiu a liderança da Guerra, a imagem da Virgem de Guadalupe também foi usada para proteger seus soldados, porque ele acreditava que Guadalupe era quem concedia as vitórias.

Entretanto, Blake (2008) observa que a presença de um símbolo feminino de liberação não garantiu igualdade ou liberação dos papéis tradicionais para as chicanas que participaram do Movimento Chicano. Guadalupe é o oposto idealizado de figuras rebeldes, tais como La Malinche e La Llorona e, implicitamente, representa os papéis limitados à esfera doméstica recebidos pelas mulheres dentro do movimento: preparar a comida, cuidar das crianças e de seus homens. A Virgem popular encoraja aceitação em vez de autodeterminação, além de reforçar papéis de gênero e sexualidade restritivos.

Atualmente, Guadalupe é a mais influente imagem religiosa, política e cultural chicano-mexicana. A Virgem “[...] é a síntese do mundo velho e do novo, da religião e cultura de duas raças em nossa psique, os conquistadores e os conquistados. Ela é o símbolo do mestiço verdadeiro e dos seus valores indígenas” (ANZALDÚA, 1987, p. 30).<sup>104</sup> Além disso, a popularidade da virgem cresceu tanto que muitas pessoas a carregam no próprio nome, assim como há acidentes geográficos, escolas e vilas que também são nomeados como Guadalupe por toda a América e México.

No entanto, a Virgem geralmente retratada como uma mulher orando humildemente começou a sofrer alterações. Muitos artistas começaram a desconstruir sua imagem. Em contraste à representação tradicional de Guadalupe com as mãos apertadas em oração e olhos humildemente baixos, artistas retratam mulheres que evocam Guadalupe e estão olhando para a frente, afirmando sua presença e significado no mundo. No entanto, diferentemente dos artistas, as autoras chicanas não conseguiram reconfigurar Guadalupe durante os anos de 1970 e início de 1980 por ela ser vista muitas vezes como uma figura passiva ao patriarcalismo (BLAKE, 2008).

As características atribuídas à Virgem encorajam aceitação e resistência, em vez de autodeterminação, e reforçam papéis de gênero e sexualidade restritivos. Além disso, “Como a

---

<sup>104</sup> “[...]is a synthesis of the old world and the new, of the religion and culture of the two races in our psyche, the true to his or her Indian values.”

sofredora mãe de Cristo, ela é considerada um modelo de papel passivo e submisso para as mulheres mexicanas católicas; ela encoraja pena, pureza, virgindade e obediência inquestionável em seus papéis primários como esposa e mãe” (BLAKE, 2008, p. 59).<sup>105</sup> Por essas razões, as escritoras chicanas não conseguiam encontrar prontamente em Guadalupe um símbolo de empoderamento sem algumas modificações.

Todavia, no início de 1980 o feminismo chicano a recuperou “localizando-a dentro da genealogia de deusas indígenas” (BLAKE, 2008, p. 65).<sup>106</sup> A autora ilustra sua explicação retomando as afirmações de Anzaldúa, que faz uma revisão feminista de Guadalupe igualando-a a deusas indígenas antigas, destacando que Guadalupe é reconfigurada como modelo de força e verdade. A definição de humildade como característica de submissão e a ideia de que a mulher deve aguentar qualquer sofrimento, antes associadas à Virgem, foram então rejeitadas.

Anzaldúa (1987) pontua que a maioria dos chicanos não pratica o catolicismo romano, mas sim um catolicismo popular com diversos elementos pagãos. Ela reforça que o nome indígena da Virgem de Guadalupe é Coatloapeuh, a deidade central que conecta os chicanos e mestiços à ancestralidade indígena descendente das mais antigas deusas mesoamericanas da fertilidade e da Terra. A mais antiga dessas deusas, explica, é Coatlicue, ou “Saia de Serpente”. Ela era a deusa criadora e representante da dualidade masculino/feminino, bem e mal, vida e morte. Outro aspecto de Coatlicue é Tonantsi. A partir desta explicação, Anzaldúa (1987) reforça como o sincretismo faz parte da história da Virgem de Guadalupe, figura religiosa de resistência, modificada e revisitada pelas chicanas como símbolo de empoderamento, uma vez que ela incorpora todos os avatares das antigas deidades femininas poderosas do panteão do passado asteca.

A autora reconhece que há muita ambiguidade nos símbolos daquelas que considera suas “mães”: Guadalupe, La Malinche e La Llorona. Segundo Anzaldúa, Guadalupe é usada pela Igreja para aplacar os indígenas, os mexicanos e os chicanos e tornar as mulheres dóceis e resistentes. La Malinche, por sua vez, é usada para envergonhar as mulheres em relação ao seu lado indígena, enquanto La Llorona serve para as tornar pessoas que sofrem muito. Por isso, surge a urgente necessidade de reescrever tais mitos, para se buscar o empoderamento e se livrar da opressão.

---

<sup>105</sup> “As the long-suffering mother of Christ she is considered a passive, submissive role model for Mexican Catholic women, one which encourages piety, purity, virginity, and unquestioning obedience in their primary roles as wife and mother.”

<sup>106</sup> “locating her within the genealogy of indigenous goddesses.”

## 2.5. COATLICUE: a Grande Mãe

Coatlícue é a deusa da dualidade, aquela que preside sobre vida e morte. Ela é mãe de Quetzalcoatl, deus da paz, e de Huitzilopochtli, deus da Guerra (CONTRERAS, 2008). Coatlícue retrata o contraditório, segundo Anzaldúa (1987), e é um símbolo da fusão de opostos: a águia e a serpente, o céu e o submundo, a vida e a morte, a mobilidade e a imobilidade, a beleza e o horror.

Blake (2008) define Coatlícue, a deusa conhecida também como Saia de Serpente, como a deidade mais conhecida atualmente devido à escultura em pedra colossal localizada no Museu Nacional de Antropologia na Cidade do México. Na escultura datada do período pós-clássico tardio (séculos treze a dezesseis), ela usa uma saia de cascavéis tecidas e um colar de corações e mãos que representam sacrifícios humanos. Uma cobra e um cinto de crânios simbolizam a vida e a morte.

A história da escultura de Coatlícue é relatada por Gómez-Cano (2010). A autora declara que, durante o século 15, uma grande escultura de pedra foi construída para a deusa em Tenochtitlan, antigo Império Asteca. Felizmente, após a conquista, o monólito escapou da ira dos espanhóis, que, em vez de destruí-la, provavelmente usaram como pilar em uma das suas construções. Em 13 de Agosto de 1790, a estátua foi descoberta em um solo próximo à região de Zócalo, coincidentemente no mesmo dia e mês em que os soldados espanhóis ganharam a guerra contra Tenochtitlan. Esse importante descobrimento, explica, levou ao apoio governamental para projetos arqueológicos no México. Mais tarde, a pesada escultura foi levada para a Universidad Real de las Ciencias no México para ser examinada de perto pelo astrônomo Antonio de León y Gama. Blake (2008) salienta a importância da descrição em profundidade do simbolismo associado com essa deusa que o autor mexicano Justino Fernández fez, em um livro dedicado a Coatlícue, publicado em 1954. Enquanto muitos descreveram a escultura como uma representação horrível de uma mulher representando a Terrível Mãe, Fernández considera que a estátua não se refere a um ser humano, mas a uma série de princípios. As figuras esculpidas no monólito de pedra incluem plantas, animais, crânios, conchas, penas, pele de couro e órgãos humanos. Os símbolos humanos são dois crânios, seios, vários corações e seis mãos posicionadas na parte do meio. Uma saia com cobras se contorcendo dá à deusa seu nome: Ela da Saia de Serpente<sup>107</sup>. No torso da escultura, um par de seios flácidos e nus pode representar aqueles de uma velha matriarca que deu à luz e amamentou muitas crianças. Referências ao

---

<sup>107</sup> “She of the Serpent Skirt.”

corpo humano e cobras vinculam a existência humana com princípios cósmicos, e Coatlicue com deusas agrícolas. Os seios humanos, crânios e cobras representam a capacidade de nutrição, reprodução e reciclagem da natureza. As duas garras de águia conectam Coatlicue com a deusa Chichimec, chamada Itzpapalotl. Debaixo do pé da escultura, entalhes são encontrados representando a figura de Mitlantecuhtli, deus/deusa do submundo (Gómez-Cano, 2010).

A descrição detalhada de Anzaldúa (1987) sobre a estátua de Coatlicue ressalta uma imagem sem cabeça: em seu lugar, dois jatos de sangue jorram e se transfiguram em grandes cascavéis gêmeas frente a frente, o que simboliza o caráter ligado à Terra da vida humana. Ela não tem mãos: em seu lugar, há outras duas serpentes na forma de garras de águia, que se repetem em seus pés. As garras simbolizam a escavação de sepulturas na terra, já a águia que voa no céu se refere à força masculina. Pendurado no pescoço dela, há um colar de mãos abertas alternando com corações humanos. As mãos simbolizam o ato de dar vida; os corações, a dor da Mãe Terra dando à luz todas as suas crianças, assim como a dor humana por toda a sua vida em dura luta pela existência. Os corações também representam a tomada de vida por meio do sacrifício aos deuses em troca da preservação humana no mundo. No centro do colar, há um crânio humano como olhos vívidos, e outro crânio idêntico está localizado no cinto dela. Eles simbolizam vida e morte juntos como parte de um processo.

Contreras (2008) ressalta a importância do simbolismo da cobra presente na estátua de Coatlicue, também conhecida como Saia de Serpentes: “A cobra, retratando tanto auto-destruição quanto auto-originação, sugere um ciclo sem fim de transferência de energia e movimento perpétuo” (CONTRERAS, 2008, p. 44).<sup>108</sup> O significado da serpente também é destacado por Anzaldúa (1987). Segundo a autora, o símbolo mais notável da América ancestral era a serpente, a coatl.

Coatlicue é protagonista de histórias de origem mexicanas e, de acordo com uma das versões dessas histórias, a deusa da saia de serpentes era a mãe de Huitzilopochtli, o deus da guerra, que nasceu durante uma batalha da qual emergiu vitorioso. A história começa com a gravidez milagrosa de Coatlicue. Um dia, enquanto varria o topo de Coatepec, também conhecida como a Montanha da Serpente, uma bola perdida acertou Coatlicue, que resolveu guardá-la embaixo de seu seio. Mais tarde, naquele dia, ela percebeu que estava grávida. Ao saber da sua gravidez, seus filhos, Coyolxauhqui e Centzon Huitznahua, ficaram furiosos com

---

<sup>108</sup> “The snake, depicting both self-destruction and self-origination, suggests an unending cycle of energy transference and perpetual motion.”

a transgressão sexual da sua mãe e decidiram matá-la. Ainda no ventre, Huitzilopochtli soube do enredo e falou com sua mãe, garantindo que tudo ficaria bem. Quando a batalha começou, Coyolxauhqui decapitou sua mãe. Entretanto, no momento da morte de Coatlicue, Huitzilopochtli emergiu do ventre completamente armado, decapitou sua meia-irmã Coyolxauhqui e derrubou seus meio-irmãos. Ele então jogou o corpo de sua meia-irmã montanha abaixo, resultando em seu desmembramento. Huitzilopochtli é então o sol que, no momento do seu nascimento, surgindo da terra, no caso Coatlicue, conquista e dispersa a lua, Coyolxauhqui. A lenda, apesar de mostrar a proteção dispensada à mãe pelo filho, também pode ser lida como uma vitória patriarcal, sugerida pela derrota de Coyolxauhqui (BLAKE, 2008).

Assim como La Llorona, Coatlicue também era conhecida por variados nomes, entre eles: “Cuacihuatl, ‘mulher-serpente’; Cuahuicihuatl, ‘mulher-águia’; Yolocihuatl, ‘mulher guerreira’ e Tzitzimicihuatl, ‘mulher infernal’” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 180 apud RODRÍGUEZ, 1997).<sup>109</sup> Após a conquista espanhola, os nomes usados para se referir a deidades, como Coatlicue e Tonantsi, foram transferidos para a figura da Virgem de Guadalupe.

Coatlicue é considerada por Anzaldúa (1997) como uma das imagens poderosas que habita sua psique. A deusa que dá e tira a vida é a encarnação do processo cósmico e símbolo de oposição às forças repressivas do patriarcalismo chicano. Ela revisita a imagem monstruosa da deusa e, ao invés de enfatizar seu papel de devoradora, aponta para a força criativa representada por Coatlicue.

## 2.6. COYOLXAUHQUI: a filha desmembrada

Na cidade do México, relata Gómez-Cano (2010), há um grande disco esculpido com alguns ossos do esqueleto de uma pequena mulher desmembrada. Esse disco é conhecido como Coyolxauhqui Stone, a Pedra de Coyolxauhqui. Essa mulher poderia ter sido uma pessoa real, mas muitos autores se referem a ela como deusa lunar da mitologia asteca. É possível associá-la a uma guerreira, devido às roupas que usa. O seu torso nu indica que ela foi uma prisioneira de guerra. Na antiga sociedade asteca, despír os prisioneiros antes de serem mortos era um ato de humilhação pública. A pedra emite uma mensagem negativa sobre feminilidade e não representa a reverência associada a uma deusa. O foco da imagem se concentra nos órgãos sexuais da mulher. O corte das suas mãos e dos seus órgãos indica que o seu pensamento e a sua função de movimento foram destruídos, representando o que a sociedade militarista e

---

<sup>109</sup> “Cuacihuatl ‘snake woman, Cuahuicihuatl ‘eagle woman’, Yolocihuatl ‘warrior woman’ e Tzitzimicihuatl ‘infernal woman’”



patriarcal asteca fez contra muitas mulheres: limitaram seus papéis a funções reprodutoras e domésticas e restringiram seus movimentos (GÓMEZ-CANO, 2010).

Blake (2008) ressalta a importância que a Pedra de Coyolxauhqui tem para Anzaldúa, a autora de *Borderlands*, quando afirma:

Eu acho que a razão dessa imagem ser tão importante para mim é que quando você pega uma pessoa e a divide, você a desempodera. Ela não é mais uma ameaça. Minha inteira luta em escrever, essa luta anticolonial, é para nos colocar inteiras de volta novamente. Para conectar o corpo com a alma, e a mente com o espírito. É por isso que para mim é um vínculo entre o texto e o corpo, entre textualidade e sexualidade, entre o corpo e o espírito (BLAKE, 2008, p. 70/71 apud ANZALDÚA, 1987 p. 219/220).<sup>110</sup>

Reescrevendo suas histórias, recuperando suas memórias e renovando suas espiritualidades, as autoras chicanas renovam subjetividades indígenas e mestiças. Elas recriam a genealogia histórica, cultural e espiritual do seu povo, alterando as condições políticas e materiais (BLAKE, 2008). Podemos concluir que tais atos trazem uma conscientização maior para os chicanos e mestiços sobre as suas origens e lhes fornecem um sentido de pertencimento e orgulho das suas raízes.

Além disso, Contreras (2008) sustenta que o uso dos elementos da mitologia feita pelo povo chicano tem sido produtivo, pois esses elementos mitológicos atuam como ferramentas para desafiar as narrativas dominantes que posicionaram os chicanos como imigrantes estrangeiros. Nessa linha de pensamento, Contreras (2008) afirma que o mito pode ser usado para desafiar a dominação europeia, por encontrar expressão para apresentar resistência a impérios velhos e novos.

A literatura chicana, também na parte que concerne aos mitos e às possibilidades de subversão tanto dos mitos em si, quanto da utilização do potencial subversivo dos mesmos contra a opressão imperialista, mantém referências à tradição hispânica; ao mesmo tempo, rompe com essa tradição, na busca de recontextualizá-la, segundo afirma Sonia Torres (2001). Nesse processo de recontextualização, as chicanas buscam empoderar as mulheres revisitando histórias que, por muito tempo, serviram para confiná-las ao espaço doméstico, para classificá-las como perigosas e traiçoeiras, ou para encorajá-las a assumir um papel de submissão perante a sociedade.

---

<sup>110</sup> “I think the reason this image is so important to me is that when you take a person and divide her up, you disempower her. She’s no longer a threat. My whole struggle in writing, in this anticolonial struggle, has been to put us back together again. To connect up the body with the soul, and the mind with the spirit. That’s why for me there’s such a link between the text the the body, between textuality and sexuality, between the body and the spirit.”

Chegando ao final desta breve abordagem dos mitos mexicanos, acredito ser relevante tecer alguns comentários preliminares do que farei mais profundamente na análise de *So far from God* no terceiro capítulo desta dissertação, pois é possível perceber como certos traços dessas figuras míticas e deidades femininas refletem-se nas personalidades das mulheres do romance de Castillo. Por exemplo, a personagem Sofia é uma mãe batalhadora que cuida sozinha das suas quatro filhas e viu uma delas morrer; tal situação, além de lhe ter causado dor e sofrimento, nos permite associá-la com La Llorona, a ser constatado no terceiro capítulo.

Entretanto, a rede que Castillo tece é mais complexa do que pode parecer, pois Sofia também pode ser associada à Virgem de Guadalupe, uma vez que também é a mãe que se faz forte para amparar os seus filhos: é dedicada e trabalhadora, não se abate quando abandonada pelo marido, consegue alcançar o êxito de sozinha criar e educar os seus filhos. Uma outra personagem feminina, Caridad, isola-se em uma montanha e passa a viver como uma eremita, de modo que muitos afirmam ter visto em torno dela uma auréola como a da Virgem de Guadalupe.

Já a personagem chamada de La Loca, além de poder ser associada com a Virgem, pela bondade ilimitada que oferece à própria família, é a personagem que talvez mais reflita os atributos de Coatlicue. Essa problematização da sua identidade lhe rende a qualidade de ser uma heroína para a sua família, mas, ao mesmo tempo, ser tida como uma traidora da sua própria comunidade. Ela é uma curandeira indígena, mas também alguém que teria ressuscitado, como Jesus Cristo. Além disso, era uma pessoa que curava as doenças da família, porém, quando solicitada, poderia realizar abortos.

Com relação a Esperanza, a segunda filha de Sofia mencionada no romance, não foi exatamente desmembrada, mas pode ser associada à Coyolxauhqui, devido à sua morte triste na Arábia Saudita enquanto trabalhava como repórter na cobertura de uma guerra. Seu corpo nunca foi encontrado.

Enfim, com a presente abordagem dos aspectos míticos mexicanos que considero mais relevantes para os propósitos aqui estabelecidos para a análise de *So far from God*, poderemos entender melhor como se dá o processo de intercâmbio entre esses mitos e a construção das personagens femininas do romance em questão. Entretanto, para tornar ainda mais claro esse processo, também será necessário enxergar essas personagens e suas ações com o auxílio das lentes crítico-teóricas apropriadas.

### 3. DESMISTIFICANDO O PRECONCEITO: SUBVERTENDO MITOS E RESSIGNIFICANDO A HISTÓRIA

#### 3.1. “So far from God, so near the United States”

*So far from God* é um romance escrito em 1993 por Ana Castillo, que além de escritora, é ativista social. Nasceu em 15 de junho de 1953 em Chicago, Illinois. É de família de ascendência mexicana. Seu pai é mexicano-americano e sua mãe, mexicana imigrante:

Nasci, cresci e passei a maior parte da minha vida em uma das maiores cidades dos Estados Unidos. Apesar de sua distância do México, Chicago foi o terceiro destino mais frequente de imigrantes mexicanos nos EUA depois de El Paso e Los Angeles. (CASTILLO, 2014, p.19-20).<sup>111</sup>

Aos dezessete anos, foi participante ativa do El Movimiento, em 1970. El Movimiento tinha como foco as lutas econômicas e de classe como povo:

Juntei-me ao movimento latino/chicano. Gritando Viva La Raza! Poder Chicano! Nossos esforços para trazer unidade e coragem para a maioria de nosso povo foram de curta duração; eles não acolheram a ideologia (CASTILLO, 2014, p. 21-22).<sup>112</sup>

*So far from God* mistura humor e realismo mágico, sendo este a fusão de elementos irreais ou estranhos com o dia a dia e diversos gêneros literários em uma única obra, como romance e poesia. A obra é pós-moderna, e o pós-modernismo, segundo Linda Hutcheon (2004), é uma manifestação cuja essência é completamente conflituosa e politicamente inescapável. O objetivo é destacar, ou "expor", e subverter, ou "inverter", e a essência é, portanto, um "entendimento" e irônico - ou até mesmo "cínico". (...) a preocupação central do pós-modernismo é desconstruir algumas das características predominantes de nosso modo de vida; mostrando que aquelas entidades que inconscientemente experimentamos como "naturais" (elas podem incluir capitalismo, patriarcado, humanismo liberal) são na verdade "culturais"; criadas por nós, não dadas a nós.

A subversão proposta pela obra será mais amplamente detalhada na descrição de Sofia, Fe, Caridad, Esperanza e La Loca. A pluralidade de elementos da obra se assemelha à própria vida das personagens, que se encontram num espaço de fronteira em que as culturas se mesclam

<sup>111</sup> “I was born, raised, and spent most of my life in one of the largest cities in the United States. Despite its distance from México, Chicago was the third most frequent U.S. destination of Mexican migrants after El Paso and Los Angeles.”

<sup>112</sup> “Em 1970 aos 17 anos I joined the Latino/Chicano movement. Screaming Viva La Raza! Chicano Power! Our efforts to bring unity and courage to the majority of our people were short lived; they did not welcome the ideology.”

o tempo todo, principalmente as tradições católicas e indígenas, um dos pontos de maior destaque na narrativa.

O título do livro, “*So far from God*”, também já evoca a situação de fronteira, pois é a parte inicial de uma frase muito famosa usada por Porfírio Díaz, ditador mexicano durante a Guerra Civil, para se referir à situação do México. O trecho completo teria sido: “Poor Mexico. So far from God, so close to the United States.”<sup>113</sup> A história da fronteira entre os dois países – México e Estados Unidos – colocou os chicanos em permanente condição neocolonial, uma vez que os acordos têm sido violados desde a assinatura do tratado Guadalupe-Hidalgo. Apesar do nome ser “Tão distante de Deus”, religiosidade e espiritualidade são uma constante na obra.

*So far from God* tem como trama principal a história de Sofia e suas quatro filhas Fe, Esperanza, Caridad (nomes de virtudes humanas) e La Loca. As mulheres moram em uma comunidade chamada Tomé. O lugar fictício é situado perto de Albuquerque, no Novo México. O romance apresenta personagens que confrontam a ordem patriarcal, enfrentam preconceitos de gênero e de classe e sofrem opressão feminina. As personagens femininas na obra possuem um papel de destaque em geral, e as personagens masculinas apresentam um papel passivo: ponto de destaque da subversão no romance. Os homens – marido de Sofia, namorado das filhas de Sofia e até mesmo o padre – não possuem um papel relevante na narrativa. Domingo é um homem que gosta de jogos de azar e abandona a família, Rubén deixa Esperanza, Tom abandona Fe e Memo abandona Caridad.

Em seu romance, Castillo subverte o patriarcalismo hegemônico pelo uso da paródia. Segundo Linda Hutcheon (2004), “a paródia – muitas vezes chamada de citação irônica, pastiche, apropriação ou intertextualidade – é geralmente considerada central para o pós-modernismo (...)” (HUTCHEON, 2004 p.99 e 100)<sup>114</sup>. A autora explica ainda que:

Para os artistas, diz-se que o pós-moderno envolve um vasculhar as reservas de imagens do passado de forma a mostrar a história das representações que sua paródia chama a nossa atenção. (...) a paródia sinaliza como as representações presentes vêm das passadas e quais consequências ideológicas derivam tanto da continuidade quanto da diferença. (...) a paródia pós-moderna é uma forma de reconhecimento da história (e, através da ironia, da política) das representações, problematizadora de valores e desnaturalizadora. (HUTCHEON, 2004 p.89 e 90)<sup>115</sup>

<sup>113</sup> “Pobre México. Tão longe de Deus, tão perto dos Estados Unidos.”

<sup>114</sup> “Parody – often called ironic quotation, pastiche, appropriation, or intertextuality – is usually considered central to postmodernism (...)”

<sup>115</sup> “For artists, the postmodern is said to involve a rummaging through the image reserves of the past in such a way as to show the history of the representations their parody calls to our attention. (...) parody signals how present representations come from past ones and what ideological consequences derive from both continuity and difference. (...) postmodernist parody is a value-problematizing, de-naturalizing form of acknowledging the history (and through irony, the politics) of representations.”

O livro apresenta um índice com títulos de capítulos que são como um resumo do capítulo, a exemplo do primeiro chamado “An account of the First Astonishing Occurrence in the Lives of a Woman Named Sofia and Her Four Fated Daughters; and the Equally Astonishing Return of Her Wayward Husband”<sup>116</sup>

Leila Assumpção Harris (2017) pontua que o esquema paródico dos textos pode ser ilustrado com tal índice. O romance faz a inclusão de um índice com títulos de capítulos que servem como resumos e/ou breves comentários. (...) Este tipo de índice, comum em romances antigos (desde a Grécia antiga), nas novelas de cavalaria, na literatura de cordel, já é uma das primeiras técnicas retóricas do romance, criando um enredo plausível e evocando as raízes da literatura oral e de massa."

O romance subverte a ordem patriarcal hegemônica e quebra paradigmas do que é esperado. Numa novela, por exemplo, espera-se finais felizes, mas *So far from God* apresenta a “extinção ao invés da continuidade” (HARRIS 2017, p. 149). Sofia perde todas as filhas e não mantém seu casamento com Domingo. Esperanza morre enquanto trabalhava como repórter na Guerra do Golfo. Fe morre devido às condições de seu trabalho. Caridad e Esmeralda voltam para o centro da Terra. La Loca morre. Não há um final feliz com casamentos e famílias ganhando novos membros como toda novela costuma ter.

Outro elemento de paródia é a referência à história religiosa de Santa Sofia e suas três filhas. Santa Sofia é considerada pela igreja católica a protetora das mães, viúvas e intercessora contra as doenças da pele. Ela nasceu em Roma, casou-se e foi mãe de três filhas chamadas Fé, Esperança e Caridade. Com a morte do pai, as filhas foram criadas somente com a mãe. As meninas foram educadas no cristianismo, e Santa Sofia tornou-se um exemplo de virtude. Ela e suas filhas foram presas devido a uma perseguição contra cristãos promovida pelos governantes do lugar onde moravam. A fim de persuadi-la a abandonar os preceitos cristãos e adorar os deuses romanos, o prefeito começou a torturar as meninas na presença das filhas, que, no entanto, não se renderam. Todas foram mortas na frente da mãe, e Sofia continuou rezando para elas. O prefeito deixou Sofia viver para lamentar a morte das filhas. Ela perdeu todos os bens materiais, mas continuou a confiar em Jesus Cristo, tornando-se exemplo de resistência para os cristãos. Após sua morte, Santa Sofia foi enterrada junto de suas filhas, e pessoas começaram a relatar que milagres aconteciam quando rezavam para elas.

---

<sup>116</sup> “Um relato da primeira ocorrência surpreendente na vida de uma mulher chamada Sofia e suas quatro filhas com destinos marcados; e o retorno igualmente surpreendente de seu marido rebelde.”

Os nomes da santa e das filhas são os mesmos das personagens de *So far from God*, com exceção de La Loca. A personagem Sofia de *So far from God* enfrenta o padre quando este fica na dúvida se a ressurreição de La Loca havia sido uma obra de Deus ou do diabo: “Não se atreva! ela gritou com o padre Jerome, lançando-se contra ele e batendo nele com os punhos”<sup>117</sup> (CASTILLO, 1993, p. 23).

Em *So Far From God*, ao contrário da história de Santa Sofia, quem é venerada no final como Santa é La Loca, a única sem os nomes das virtudes. La Loca simboliza também essa ruptura com o tradicional, com o culturalmente imposto. Todas as filhas morrem, mas não por motivos religiosos.

Os nomes das personagens não apresentam suas características. Na narrativa, encontramos uma mãe como líder de família e responsável pelo sustento do lar, uma mulher em busca do sonho americano que morre por conta das condições erradas e exploração incontrolada de sua empresa, uma jornalista morta na guerra, uma homossexual e uma curandeira. São quatro mulheres em busca de mudanças e de seus objetivos e La Loca, que se difere de todas as outras e não apresenta nenhuma ambição financeira ou pessoal. As personagens vivem em meio a diferentes culturas e práticas: catolicismo, práticas ancestrais nativo americanas e curandeirismo.

Castillo subverte a noção tipicamente patriarcal chicana de que a mulher virtuosa é aquela tradicional reprodutora, mãe ou esposa. Ela apresenta mulheres que fogem desses padrões, tornando-se parecidas com aquelas criticadas e temidas pelas lendas e mitologia chicana. Algumas das personagens da obra possuem conhecimento de suas raízes ancestrais e são orgulhosas delas, como Esperanza e do curandeirismo, como La Loca e Caridad e estão dispostas a não permanecer no lugar passivo que a sociedade lhes reserva. Tais personagens possuem uma “conscientización”, que, segundo Castillo, é:

Uma síntese de sistemas de crenças para a Xicanista é sua maneira de lidar em uma sociedade que não dá valor substancial à sua humanidade. Não é uma contradição de ideologias irreconciliáveis. Quando nos tornamos conhecedores de plantas, por exemplo, vemos a prova de que a medicina tradicional de nossos ancestrais era de fato curativa. Este conhecimento, mais uma vez, foi tirado de nós ao longo das gerações recentes e ainda é mantido da maioria de nós que estamos integrados na sociedade ocidental e foi substituído por tratamentos através de drogas sintéticas e práticas médicas ocidentais (CASTILLO, 2014 p.159 e 160).<sup>118</sup>

<sup>117</sup> “Don’t you dare!” she screamed at Father Jerome, charging at him and beating him with her fists.”

<sup>118</sup> “A synthesis of belief systems for the Xicanista is her way of coping in a society that does not give her humanity substantial value. It is not a contradiction of irreconcilable ideologies. When we become knowledgeable about plants, for instance, we see proof that the traditional medicine of our ancestors indeed was curative. This knowledge again, was taken from us throughout recent generations and is still kept from most of us who are integrated in Western society and has been replaced by treatments through synthetic drugs and Western medical practices.”

### 3.2. SOFIA: A mãe protetora

Sofia, a protagonista do romance, é uma mulher determinada que se casou com Domingo. O marido, que logo a abandonaria com quatro filhas para criar, gostava de jogos de azar e seu casamento com Sofia não era bem visto pela sociedade. Para se casar, ela desafiou três fortes figuras patriarcais: o pai, o avô e o padre.

Além de criar Fe, Caridad, Esperanza e La Loca sozinha, Sofia também cuidava do açougue, negócio que garantia o sustento da família. Ela era uma mulher independente encarregada de ser a provedora econômica de suas filhas. Domingo, que havia deixado as cinco sozinhas, retorna para casa após ouvir falar sobre o acontecimento sobrenatural envolvendo sua filha caçula – La Loca – que teria ressuscitado. Sofia o recebe bem irritada:

Olhe para mim, Domingos! Enquanto você estava fora, fazendo sabe-se lá o quê... jogando sua alma fora, dançando com cada mulher perdida... que você encontrou, e quem sabe o que mais - eu estive pendurando as ancas de porcos e cordeiros e pegando artrite do freezer e rezando para Deus me dar forças para fazer o melhor pelas minhas meninas sozinha e com a inteligência que me restava depois do que passei com elas, desde quando Loca morreu!" (CASTILLO, 1993, p. 111)<sup>119</sup>

Sofia não se permitiu diversão enquanto estava sozinha, pois precisava cuidar das filhas, principalmente La Loca, a mais nova, que não gostava do cheiro das pessoas. “Não, Sofi nunca se permitiu se divertir. Claro, quem poderia culpá-la, com aquela criança estranha dela com aquela aflição peculiar de ser alérgica a pessoas? (CASTILLO, 1993, p. 134).<sup>120</sup>

Ela era religiosa, mas não se importava em desafiar os preceitos católicos quando não concordava com eles. Quando La Loca supostamente ressuscitou e o padre levantou suspeitas sobre os motivos para a garota ter retornado à vida – se obra de Deus ou do diabo –, Sofia rebateu:

“Não se atreva”, ela gritou para o padre Jerome, atacando-o e batendo nele com os punhos. "Não se atreva a falar isso sobre o meu bebê!" Se nosso Senhor em Seu céu enviou minha criança de volta para mim, não se atreva a ter esse pensamento retrógrado contra ela; o diabo não faz milagres! E isso é um milagre, uma resposta às orações de uma mãe de coração partido, homem tolo, estúpido...!" (CASTILLO, 1993, p. 22)<sup>121</sup>

<sup>119</sup> “Look at me, Domingo! While you were gone, doing who knows what... gambling your soul away, dancing with every loose... woman you ran across, and who knows what else - I have been hanging the rumps of pigs and lambs and getting arthritis from the freezer and praying to God to give me the strength to do the best by my girls alone and with the wits I had left after what I'd been through with them, starting from when Loca died!”

<sup>120</sup> “No, Sofi never did let herself have a good time. Of course, who could blame her, with that strange child of hers with that peculiar affliction of being allergic to people?”

<sup>121</sup> ““Don't you dare' she screamed at Father Jerome, charging at him and beating him with her fists. ‘Don't you dare start this about my baby!’ If our Lord in His heaven has sent my child back to me, don't you dare start this

Sofia decidiu que se candidataria ao cargo de prefeita com a finalidade de trazer mudanças para a comunidade. “Aqui está a minha ideia” [...] Decidi me candidatar a prefeito...!”<sup>122</sup> (CASTILLO, 1993, p. 136) Ela acreditava que a transformação positiva da comunidade estaria nas mãos dos próprios moradores. Tome, a pequena cidade onde morava, nunca havia tido um prefeito. Ela queria trazer melhorias para a comunidade e queria sua comadre fofqueira do seu lado para sua campanha. A escolha de Sofia por outra mulher enfatiza mais uma vez a força da mulher nesta história. A presença de práticas religiosas e espirituais, uma constante na narrativa, serve para Sofia como suporte e não como subordinação, conforme observamos no trecho: “tirando rapidamente o escapulário de dentro da blusa branca e beijando-o aos céus, que ela decidiu que ia concorrer a prefeita de Tomé e fazer algumas mudanças por lá” (CASTILLO, 1993, p. 130).<sup>123</sup>

Informalmente ela recebeu o título de La Mayor Sofia e passou a ocupar um cargo tipicamente masculino, derrubando mais um paradigma sobre a posição da mulher em uma sociedade preconceituosa mantenedora dos papéis de gênero. A inspiração para Sofia, segundo ela própria, veio de sua filha Esperanza:

[...] nossa filha, Esperanza, sempre tentou me dizer como precisávamos sair e lutar por nossos direitos. Ela sempre falava sobre coisas como trabalhar para mudar o ‘sistema’. Nunca dei atenção a ela naquela época, sempre preocupado com o açougue, a casa, as meninas... Mas agora vejo seu ponto de vista pela primeira vez. Eu realmente não sei como me explicar direito ainda, mas vejo que a única maneira de as coisas melhorarem aqui é se nós, todos nós juntos, tentarmos fazer algo a respeito (CASTILLO, 1993, p. 142).<sup>124</sup>

Sofia não concorda com a história de La Llorona que é tipicamente contada às pessoas e mostra uma situação que contradiz a própria igreja católica, instituição apresentada como machista e que coloca as mulheres em uma posição inferior na cultura chicana. De acordo com Sofia:

La Llorona geralmente era avistada à noite perto de corpos d’água chamando por eles. A ideia de uma mulher chorando sofrendo por toda a eternidade por causa do castigo

---

backward thinking against her; the devil doesn’t produce miracles! And this is a miracle, an answer to the prayers of a brokenhearted mother, !hombre necio, pendejo...!”

<sup>122</sup> “Here’s my idea” [...] ‘I have decided to run for mayor...!’”

<sup>123</sup> “quickly pulling out her scapular from inside her white blouse and kissing it to heaven, that she decided she was going to run for la mayor of Tome and make some changes around there”.

<sup>124</sup> “our ‘jita, Esperanza, always tried to tell me about how we needed to go out and fight for our rights. She always talked about things like working to change the ‘system’. I never paid no attention to her then, always worried about the carnicería, the house, the girls... But now I see her point for the first time. I don’t really know how to explain myself right yet, but I see that the only way things are going to get better here, is if we, all of us together, try to do something about it.”



de Deus nunca agradou a Sofia, então ela não teria repetido isso para suas filhas. Além disso, a Igreja ensinou que, quando as pessoas morrem, cada alma deve esperar pelo Dia Final do Julgamento, então por que a Llorona recebeu sua punição tão cedo? Sofia costumava se perguntar isso quando seu pai lhe contou essa história de ninar assustadora quando ela era uma garotinha. Ao contrário da irmã, Sofia não tinha medo de ir ao rio sozinha para nadar; ela também não se importava com o lago perto de sua casa. Ela não acreditava em La Llorona, em outras palavras (CASTILLO, 1993, p.160-161).<sup>125</sup>

Ela não contou a história para as filhas, pois não acreditava no que a lenda dizia. Ela mesma relata que passou pela situação de criar as filhas sozinha e de conhecer mulheres que passaram pela mesma situação e nem por isso mataram seus bebês:

Sofia não tinha deixado os filhos, muito menos os afogado para fugir sem ninguém. Pelo contrário, ela foi deixada para criá-los sozinha. E toda a sua vida, sempre houve pelo menos uma mulher como ela, deixada sozinha, abandonada, divorciada ou viúva, para criar seus filhos, e nenhuma delas jamais tentou matar seus bebês (CASTILLO, 1993, p. 161).<sup>126</sup>

Por jamais ter contado a história de La Llorona para suas filhas, Sofia não sabia quem havia falado com La Loca sobre a morte de Esperanza: “o que ainda resta aqui, no entanto, é quem foi a misteriosa senhora que veio contar a La Loca sobre a irmã dela? (...) Mas ninguém jamais havia contado a Loca a lenda de La Llorona” (CASTILLO, 1993, p. 160-161).<sup>127</sup>

Temos aqui uma desconstrução do mito de La Llorona. A mulher que aparece como informante da morte de Esperanza para La Loca não é a que mata crianças que se aproximam do lago, mas sim uma figura amistosa, que não representa nenhum perigo para as pessoas, mas sim faz um gesto de bondade ao enviar notícias de uma filha desaparecida.

A personagem perde todas as suas quatro filhas e por fim, se divorcia de Domingo, permitindo que ele more de aluguel num adobe construído para a filha Caridad em Chimayo. Sofia pode ser interpretada como uma “nova mestiça” de Anzaldúa, que define uma nova mestiça como:

---

<sup>125</sup> “La Llorona was usually sighted at night near bodies of water calling to them. The idea of a wailing woman suffering throughout eternity because of God’s punishment never appealed to Sofia, so she would not have repeated it to her daughters. Furthermore, the Church taught that when people die every soul must wait for the Final Day of Judgment, so why did the Llorona get her punishment meted out so soon? Sofia used to ask herself this when her father first told her this scary bedtime story when she was a little girl. Unlike her sister, Sofia was not afraid to go to the rio alone to swim; she didn’t mind the acequia running close to her home, neither. She didn’t believe in La Llorona, in other words.”

<sup>126</sup> “Sofia had not left her children, much less drowned them to run off with nobody. On the contrary, she had been left to raise them by herself. And all her life, there had always been at least one woman around like her, left alone, abandoned, divorced, or widowed, to raise her children, and none of them had ever tried to kill their babies.”

<sup>127</sup> “What still remains at hand here, however, is who was the mysterious lady who came to tell La Loca about her sister? But no one had ever told Loca the legend of La Llorona.”

Ela tem uma personalidade plural, ela opera de modo pluralista – nada é expulso, o bom o ruim e o feio, nada rejeitado, nada abandonado. Ela não apenas sustenta contradições, ela transforma a ambivalência em outra coisa (ANZALDÚA, 1987, p. 79).<sup>128</sup>

Sofia é uma mestiça que habita num lugar onde várias culturas se mesclam: indígena, mexicana e americana. Ela tenta ajudar outras mulheres de sua comunidade, nega um papel de vítima das circunstâncias e conformismo e assume o controle de sua vida e de ajuda tanto no âmbito familiar quanto comunitário. Sendo assim, ela também incorpora o conceito de Xicanisma de Castillo:

A premissa básica do Xicanisma é reconsiderar comportamentos há muito vistos como inerentes ao caráter da mulher ameríndia mexicana, como paciência, perseverança, diligência, lealdade ao clã e compromisso com nossos filhos. Ao contrário daqueles que não entendem o feminismo, não rejeitamos essas virtudes. Esses traços muitas vezes vistos como negativos e opressores para as mulheres podem ser considerados pontos fortes. Simultaneamente, à medida que redefinimos (não rejeitamos categoricamente) nossos papéis dentro de nossas famílias, comunidades em geral e sociedade dominante, nossa conscientização nos ajuda a ser autoconfiantes e assertivos na busca de nossas necessidades e desejos (CASTILLO, 2014, p. 37).<sup>129</sup>

A personagem apresenta paciência, perseverança, diligência e lealdade ao clã, bem como compromisso com os filhos; tais traços não são negativos para ela, pois consegue promover mudanças positivas, tanto dentro de sua casa quanto em sua comunidade. Ela realiza mudanças significativas na comunidade ao iniciar uma empresa de criação de ovelhas e tecelagem de lã e uma cooperativa de alimentos.

A personagem desafia o tradicionalismo da igreja católica ao participar de uma procissão de Sexta-Feira da Paixão: procissão que, ao invés das imagens de Maria, mostra as dos entes queridos que morreram devido à exposição tóxica. Ela levou a imagem de sua filha Fe.

Nenhum irmão foi eleito para carregar uma cruz em tamanho real nas costas nuas. Não havia “Maria” para conhecer seu filho. Em vez disso, alguns, como Sofi, que segurava uma foto de Fe como noiva, carregavam fotos de seus entes queridos que

---

<sup>128</sup> “She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode – nothing is thrust out, the good the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else.”

<sup>129</sup> “the basic premise of Xicanisma is to reconsider behavior long seen as inherent in the Mexic Amerindian woman’s character, such as, patience, perseverance, industriousness, loyalty to one’s clan, and commitment to our children. Contrary to those who don’t understand feminism, we do not reject these virtues. These traits often seen as negative and oppressive to women may be considered strengths. Simultaneously, as we redefine (not categorically reject) our roles within our families, communities at large, and dominant society, our conscientización helps us to be self-confident and assertive regarding the pursuing of our needs and desires.”

morreram devido à exposição tóxica penduradas no pescoço como escapulários (...) (CASTILLO, 1993, p. 241).<sup>130</sup>

Após a morte de La Loca, a última de suas filhas e que foi considerada santa, Sofia torna-se presidente da M.O.M.A.S. – mães de mártires e santos. O grupo possui um caráter feminista e de resistência ao catolicismo. Em relação ao M.O.M.A.S., chega a ser cômico a ironia de Castillo à forma como o grupo discrimina a presença de homens, imitando o que é feito pela igreja católica com as mulheres:

Toda aquela fofoca sobre a discriminação dos M.O.M.A.S. contra os homens, ou melhor, as mães dos homens, provavelmente começou em Belém com a Sra. Torres, a mãe do ex-noivo de Fe, Tom, que, em nada menos de doze vezes por um período de vinte e cinco anos – até sua morte, na verdade – continuou solicitando a nomeação. (CASTILLO, 1993, p. 247).<sup>131</sup>

Sofia, além de incorporar a nova mestiça, pode ser comparada à Guadalupe, considerada a mãe carinhosa e dedicada. Ela sempre acompanhou de perto as filhas e esteve com elas em todos os momentos que precisaram. Abandonada pelo marido, Sofia também é La Llorona, que não se deixou levar pelo ódio e não descontou sua frustração nas crianças. A personagem sempre mostrou muita responsabilidade consigo mesma, com sua família e com sua comunidade. Ela se recusou a trabalhar para um sistema que a tornasse ineficaz e invisível. Tornou-se prefeita para ajudar a cidade e tornou-se presidente da M.O.M.A.S. para se unir a outras mães em situações semelhantes a fim de superar suas dificuldades em união. Sofia, como já citado previamente, era um exemplo de Xicanisma:

Xicanisma, portanto, inclui uma consciência contínua de nossa responsabilidade para com nós mesmos, nossos aliados e o meio ambiente. No entanto, quando temos uma visão em que as mulheres pardas se recusam a trabalhar para um sistema que nos torna ineficazes e invisíveis, exceto para servi-lo, isso aparece como uma ameaça à ordem mundial atual. Nossa visão é rotulada de agressão masculina, racismo reverso ou “limitação” (CASTILLO, 2014, p.230).<sup>132</sup>

### 3.3. LA LOCA: Coatlicue retrata o contraditório

<sup>130</sup> “No brother was elected to carry a life-size cross on his naked back. There was no “Mary” to meet her son. Instead, some, like Sofi, who held a picture of la Fe as a bride, carried photographs of their loved ones who died due to toxic exposure hung around the necks like scapulars (...)”

<sup>131</sup> “All that bad talk regarding M.O.M.A.S.’s discriminating against men, or rather the mothers of men, probably got its start back in Belen with la Mrs. Torres, the mother of Fe’s one-time fiancé, Tom, who, on no fewer than twelve occasions over a period of twenty-five years – until her death, in fact – kept applying for nomination.”

<sup>132</sup> “Xicanisma, therefore, includes an ongoing awareness of our accountability to ourselves, allies, and to the environment. However, when we have a vision in which brown women refuse to work for a system that renders us ineffective and invisible except to serve it, this appears as a threat to the current world order. Our vision is labeled male bashing, reverse racism, or ‘limited’.”

La Loca, cujo nome não é citado durante a narrativa – e única cujo nome não é religioso derivado da alegoria de Santa Sofia e suas três filhas –, é apresentada como uma garota que sempre andava descalça, vestida com um par de jeans sujo e que jamais havia frequentado a escola. É uma das figuras mais emblemáticas da narrativa, a começar pela sua suposta morte e ressurreição aos 3 anos de idade. Alguns disseram que, na verdade, o acontecido não passava de um caso mal diagnosticado de epilepsia, mas não é possível saber ao certo o ocorrido. La Loca recebeu esse nome por ter um comportamento muito peculiar. Segundo a narrativa, aos 21 anos, ninguém mais se lembrava de seu nome cristão.

La Loca é uma personagem que, assim como Coatlicue, apresenta a dualidade durante toda a narrativa. A primeira situação que ilustra a dualidade é a reação do Padre, que fica confuso com a ressurreição da criança e não sabe ao certo de quem fora aquela obra: “isso é um ato de Deus ou de satanás que a traz de volta para nós, que a fez voar para o telhado como um pássaro? Você é a mensageira do diabo ou um anjo alado?” (CASTILLO, 1993, p. 23).<sup>133</sup>

A ressurreição de La Loca apresenta muitos elementos simbólicos como uma revisão da história de Cristo. Um deles foi ela ter voado e pousado no teto da igreja numa posição de superioridade aos que acompanhavam seu enterro. Outro elemento é quando Loca começa a desafiar a igreja ao responder para o padre, que havia dito que rezaria para ela, que era ela quem rezaria por ele e pelas pessoas: “Deus me enviou de volta para ajudar todos vocês, para rezar por todos vocês (...)” (CASTILLO, 1993, p. 24).<sup>134</sup> La Loca afirmou que visitou o céu, o purgatório e o inferno, e que Deus a mandou de volta para ajudá-los e rezar por eles. Disse ao padre que ele e quem mais duvidasse não veria o Pai no céu. Os papéis de autoridade se invertem nesse momento. A figura de maior autoridade da igreja naquele local estava em posição inferior a uma menina de três anos de idade. La Loca possui um forte papel religioso na narrativa, mas sua religiosidade não está ligada à igreja ou a qualquer instituição. Ela recusou a Primeira Comunhão e a Crisma, mas, segundo a narrativa, a principal razão para ela estar viva é rezar. E ela rezou para todas as irmãs quando elas precisaram, inclusive para Fe: “Ela também rezou por ela, pois essa era a principal razão de La Loca estar viva, como sua mãe e ela bem sabiam” (CASTILLO, 2014, p. 32).<sup>135</sup>

Os moradores de Tomé são apresentados como muito religiosos e supersticiosos, além de serem pessoas que adoram uma novidade e se comovem com todos os fatos. Eles começaram

<sup>133</sup> “Is this an act of God or of Satan that brings you back to us, that has flown you up to the roof like a bird? Are you the devil’s messenger or a winged angel?”

<sup>134</sup> “God sent me back to help you all, to pray for you all (...)”

<sup>135</sup> “She also prayed for her, since that was La Loca’s principal reason for being alive, as both her mother and she knew well.”

a chamar La Loca de La Loca Santa, e as pessoas iam até ela na esperança de conseguir bênçãos. Mas Loca tinha fobia de pessoas – do cheiro dos humanos. Isso acontecia porque, segundo ela, o cheiro era parecido com os que ela sentiu nos lugares em que passou quando estava morta. Sendo assim, por não atender as pessoas, ela passa a ser rejeitada pela comunidade e o termo “Santa” foi retirado de seu nome. Somente a mãe Sofia e os animais tinham acesso incondicional à La Loca. Ela raramente se aproximava de alguém:

As ocasiões em que La Loca permitia que as pessoas se aproximassem dela, quando ela permitia o contato humano, eram poucas. Apenas sua mãe e os animais tinham permissão incondicional para tocá-la (CASTILLO, 1993, p. 127).<sup>136</sup>

Anzaldúa comentou em *Borderlands* a capacidade que algumas pessoas que não se sentem fisicamente ou psicologicamente seguros (mulheres, negros, gays, estrangeiros) de “ver na superfície o significado de realidades mais profundas” (ANZALDÚA, 1987, p. 38)<sup>137</sup>, chamada *facultad*. Por meio dessa sensibilidade, a autora relata uma percepção que La Loca também tem – que é de sentir o cheiro das pessoas: “eu sinto as emoções que alguém próximo está emitindo – seja amigável ou ameaçador. (...) Posso dizer como os outros se sentem pelo cheiro” (ANZALDÚA, 1987, p. 39)<sup>138</sup>. La Loca se difere de todas as irmãs no romance, a começar pelo nome. Todas as irmãs possuem nomes de virtudes, e os leitores sequer conhecem o verdadeiro nome de Loca. Ela se diferencia pela dualidade apresentada durante toda a narrativa. Ao mesmo tempo que recusa a atender pessoas de sua comunidade, ela ajuda a cuidar das irmãs:

“Mas, sem exceção, curar suas irmãs dos traumas e injustiças que sofreram pela sociedade – uma sociedade que ela mesma nunca experimentou em primeira mão – nunca foi questionado” (CASTILLO, 1993, p. 27).<sup>139</sup>

La Loca sempre ajudou a família em todos os conflitos: em relação à sua irmã Fe, ela previu o término do relacionamento, arrombou a porta para resgatar a irmã, costurou uma faixa acolchoada para que ela não machucasse a cabeça quando a batia na parede e rezou para ela; em relação à Caridad, ela performou os três abortos da irmã, previu o estupro e rezou para que

---

<sup>136</sup> “The occasions when La Loca let people get close to her, when she permitted human contact at all, were few. Only her mother and the animals were ever unconditionally allowed to touch her.”

<sup>137</sup> “To see the deep structure below the surface.”

<sup>138</sup> “I sense the emotions someone near is emitting – whether friendly or threatening. (...) I can tell how others feel by the way they smell.”

<sup>139</sup> “But without exception, healing her sisters from the traumas and injustices they were dealt by society – a society she herself never experienced firsthand – was never questioned.”

ela se recuperasse; em relação à Esperanza, ela recebeu a mensagem de sua morte por La Llorona.

Loca se difere também por não pensar em casamento e em formação de uma nova família, algo que todas as mulheres próximas (mãe e irmã) buscaram na narrativa. La Loca:

Ela cresceu em um mundo de mulheres que saíram para o grande mundo e voltaram decepcionadas, desiludidas, devastadas e, eventualmente, nada. Ela não se arrependia de não fazer parte daquela sociedade, nunca tendo encontrado nenhuma utilidade para ela (CASTILLO, 1993, p. 151 e 152).<sup>140</sup>

Mas Loca, além de saber performar abortos, ter dons sobrenaturais de rezas e conversas com La Llorona e conhecimento básico de costuram, aprendeu sozinha a treinar cavalos e a cozinhar.

Loca, longe de ser una inocente como alguns de seus vizinhos simplórios supunham, entre muitas outras coisas era uma amazona experiente. Ela havia treinado todos os cavalos desde que era alta o suficiente para subir e montar sozinha (CASTILLO, 1993, p. 152).<sup>141</sup>

La Loca possuía contato com o sobrenatural e recebeu a notícia da morte de sua irmã Esperanza por meio de La Llorona. Ela relatou o acontecido para sua mãe, algo que surpreendeu Sofia, uma vez que ela nunca havia contado a história de Llorona para as filhas por não concordar e não acreditar na história. La Loca afirmou que:

“Ela veio me dizer que Esperanza morreu, mamãe!” “Não, ela veio me ver. Ela sempre vem me ver. Não sei o nome dela, a senhora de vestido branco comprido...” “Fazia muito tempo que não a via, mas ela veio há pouco e me disse que Esperanza não voltará nunca porque foi morto ali. Tor...turada, ela disse” (CASTILLO, 1993, p. 158).<sup>142</sup>

E afirma também que aquele não havia sido o primeiro contato com La Llorona, pois “Ela vem até mim desde que eu era pequena, mãe” (CASTILLO, 1993, p. 162). O mito de La Llorona é desconstruído nessa parte da narrativa. Ao invés da figura de uma mulher sedenta por violência e ameaçadora, La Llorona faz aparições amistosas para La Loca. Ela foi uma

<sup>140</sup> “She had grown up in a world of women who went out into the bigger world and came back disappointed, disillusioned, devastated, and eventually not at all. She did not regret not being part of that society, never having found any use for it.”

<sup>141</sup> “Loca, far from being una inocente as some of her all too simpleminded neighbors assumed, among many other things was an expert horsewoman. She had trained all the horses since she was tall enough to climb up and ride on her own.”

<sup>142</sup> “She came to tell me that Esperanza is died, Mama!’ ‘No, she came to see me. She always comes to see me. I don’t know her name, the lady with the long white dress...’ ‘I didn’t see her for a long time, but she came a little while ago and told me that Esperanza won’t never be coming back because she got killed over there. Tor...tured, she said’.”

portadora de notícias. La Loca é a última das filhas a morrer; após a morte, ela faz aparições ectoplasmáticas:

(...) fez aparições ectoplasmáticas muito ocasionais nas convenções nacionais e internacionais – embora localmente, lá em Tomé, durante muito tempo as pessoas afirmassem avistá-la perto do seu lago favorito onde um santuário em sua homenagem havia sido construído por Dom Domingo (...). (CASTILLO, 1993, p. 248).

Após a morte, é transformada em uma santa que foge da convencionalidade e do tradicionalismo. A forma como ela é descrita é cômica e faz contraste com São Judas, santo muito conhecido da igreja católica:

Ela não era particularmente conhecida por responder aos apelos dos desesperados e dos sem esperança, como o São Judas, por exemplo, que é o santo padroeiro dos desesperados. Em outras palavras, as pessoas nunca conseguiam descobrir quem La Loca protegia e supervisionava como regra, ou sobre o que ela era boa para orar (CASTILLO, 1993, p. 248).<sup>143</sup>

La Loca pode ser vista como uma incorporação de Coatlicue, uma vez que abraça toda essa dualidade descrita e também pode ser vista como uma espécie de La Llorona em sua versão maligna, que mata crianças, ainda que não sejam as suas, ao performar os abortos.

### **3.4. CARIDAD: Ele viu uma linda auréola irradiar ao redor de todo o corpo dela**

Caridad é uma das quatro filhas de Sofia descrita como a mais fisicamente bonita: dentes perfeitos, seios redondos e em formato de maçã e nádegas arrebitadas, ao contrário da família.

Ela trabalha em um hospital e, assim como todas as mulheres próximas de sua família que entram em um relacionamento amoroso, é abandonada pelo namorado Memo e começa a se relacionar com muitos homens e a beber muito após o trabalho.

Caridad abortou três vezes e todos foram performados por La Loca: “Caridad fez três abortos. La Loca havia realizado cada um” (CASTILLO, 1993, p. 26-27).<sup>144</sup> Os abortos recebiam o nome de “cura” e eram feitos em sigilo. A comunidade tradicionalmente católica não aprova o aborto, e tanto Caridad quanto La Loca estariam em perigo se fossem descobertas.

<sup>143</sup> “She was not particularly noted for answering the pleas of the desperate and the hopeless, neither, like el Saint Jude, for example, who is the patron saint of los desesperados. In other words, people never really could figure out who La Loca protected and oversaw as a rule, or what she was good to pray to about.”

<sup>144</sup> “Caridad had three abortions. La Loca had performed each one.”

Seria uma coisa terrível deixar que alguém descobrisse que La Loca havia “curado” sua irmã de sua gravidez, motivo de excomunhão para ambas, sem contar que alguém certamente mandaria prender La Loca. Um crime contra o homem, se não um pecado contra Deus (CASTILLO, 1993, p.27).<sup>145</sup>

Caridad aqui pode ser vista como La Llorona – a mãe que mata as crianças porque foi abandonada pelo amante. O livro relata um episódio que aconteceu com Caridad em que ela quase morreu: teve os mamilos arrancados, foi esfaqueada na garganta e marcada como gado. Nessa parte da narrativa, é possível traçar um paralelo com Coyolxauhqui, citada no capítulo 2, que foi desmembrada. Ambas tiveram órgãos exclusivamente femininos ligados à maternidade e à sexualidade mutilados. Ela pode ser comparada também à La Malinche, que sofreu abuso sexual. Caridad não sabia dar muitas informações sobre quem a atacou e ninguém foi preso pelo acontecido, o que realça a impunidade da violência contra a mulher.

... não foi um homem com rosto e nome que atacou e deixou Caridad mutilada como um coelho arruinado. Nem dois ou três homens. Foi por isso que ela nunca foi capaz de dar nenhuma informação à polícia. Também não era um coiote perdido e desesperado, mas uma coisa, tanto tangível quanto amorfa. Uma coisa que poderia ser descrita como feita de metal afiado e madeira lascada, de calcário, ouro e pergaminho quebradiço. Sustentou o peso de um continente e era indelével como tinta, com séculos de idade e ainda tão forte quanto um jovem lobo. Não tinha forma e era mais escuro que a noite escura, e principalmente, como Caridad jamais esqueceria, era pura força (CASTILLO, 1993, p. 77).<sup>146</sup>

Caridad ficou entre a vida e a morte e de repente se recuperou milagrosamente, o que foi chamado por Sofia de “Caridad’s Holy Restoration” (CASTILLO, 1993, p. 43). La Loca disse que rezou pela recuperação de sua irmã. Mais tarde descobrimos que Dona Felicia atribui à própria Caridad esse poder de auto cura. Após sua recuperação, Caridad deixa de lado a vida nos bares. Ela e Corazón, sua égua, se mudam para uma casa em Albuquerque, cuja proprietária é Dona Felícia. Dons sobrenaturais começam a ser desenvolvidos. Caridad se torna clarividente e faz a previsão da morte de sua irmã Esperanza. A clarividência da filha de Sofia é explorada por Domingos, que se aproveita desse dom para ganhar apostas:

---

<sup>145</sup> “It would be a terrible thing to let anyone find out that La Loca had “cured” her sister of her pregnancy, a cause for excommunication for both, not to mention that someone would have surely had La Loca arrested. A crime against man if not a sin against God.”

<sup>146</sup> “...it wasn’t a man with a face and a name who had attacked and left Caridad mangled like a run-down rabbit. Nor two or three men. That was why she had never been able to give no information to the police. It was not a stray and desperate coyote either, but a thing, both tangible and amorphous. A thing that might be described as made of sharp metal and splintered wood, of limestone, gold, and brittle parchment. It held the weight of a continent and was indelible as ink, centuries old and yet as strong as a young wolf. It had no shape and was darker than the dark night, and mostly, as Caridad would never ever forget, it was pure force.”



A segunda previsão de Caridad tinha a ver com o senhor Domingo, bem, não tinha nada a ver diretamente com o pai de Caridad, mas depois do sucesso de sua primeira previsão, o dom de Caridade, essa faculdade de profecia que nem o senhor Domingo poderia imaginar tendo em seus sonhos mais loucos. Senhor Domingo, que nunca perdeu uma deixa onde poderia ter uma oportunidade de lucrar, ligou para seu irmão em Chicago para jogar na loteria estadual para ele (CASTILLO, 1993, p. 49).<sup>147</sup>

Dona Felícia, a proprietária da casa que Caridad aluga em Chimayo, afirma que Caridad é também uma curandeira que se autocurou “você se curou por pura vontade” (CASTILLO, 1993, p. 55)<sup>148</sup>, tornando-se sua mentora e transferindo seus conhecimentos de curandeirismo. Dona Felícia, assim como as personagens principais do livro – Sofia e suas filhas –, é uma mulher de muita força e que vive na fronteira das culturas lidando com as dualidades, principalmente na religiosidade, em que mistura práticas católicas com curandeirismo. Ela é religiosa, mas também joga tarô. Dona Felícia lutou na Guerra Civil Mexicana com seu primeiro marido. Quando Caridad perguntou se ela sabia consertar ossos, ela respondeu:

“Claro que eu faço! Foi o que fiz durante a Revolução!” Juntei mais soldados e mandei-os de volta para trabalhar em seus campos do que me lembro! Eu arrumei ossos, removi balas e, mais importante, dei-lhes coragem! (CASTILLO, 1993, p. 55).<sup>149</sup>

Caridad, assim como a irmã La Loca, também não era ligada a instituições religiosas e nunca ia à missa. Ela se tornou uma aluna de ioga e se levantava com uma saudação do sol: “Caridad nunca foi à missa; em vez disso, uma nova estudante de ioga, ela se levantou com uma saudação ao sol” (CASTILLO, 1993, p. 65).<sup>150</sup>

Ela havia sofrido uma desilusão amorosa causada por Memo e, ao acompanhar Dona Felícia em uma peregrinação à Chimayo, na Semana Santa, se apaixonou por Esmeralda, uma mulher indígena. Esse amor não obteve resultados logo naquele momento e Caridad, desolada, voltou para casa. Dona Felícia sugeriu então que ela fosse para um lugar chamado Ojo Caliente

---

<sup>147</sup> “Caridad’s second prediction had to do with don Domingo, well, it didn’t have nothing directly to do with Caridad’s father, but after the success of her first prediction, Caridad’s don, this faculty of prophecy that even don Domingo could not have imagined having in his wildest dreams. Don Domingo, who was never one to miss a cue where he might have an opportunity to make a profit, called his brother in Chicago to play the state lottery for him.”

<sup>148</sup> “you healed yourself by pure will”

<sup>149</sup> ““Of course I do! That was what I did during the Revolución!” I put more soldados back together and sent them back to work in their fields than I can remember! I set bones, I removed bullets, and more importantly, I gave them courage!”

<sup>150</sup> “Caridad never went to Mass; instead, a new student of yoga, she rose with a salute to the sun.”

tomar um banho de água mineral. O conselho foi seguido, mas Caridad desapareceu por um ano ao sair para seu banho de água mineral.

Um ano depois, três rapazes a encontraram na caverna Sangue de Cristo Mountains. Caridad havia passado um ano vivendo como uma ermitã e não conseguia justificar o motivo de permanecer por tanto tempo naquele local. Caridad passa a ser comparada à Virgem de Guadalupe, e o local onde ela foi encontrada pode ser comparado ao local onde o indígena Juan Diego avistou a Virgem pela primeira vez. Como os Tomases – forma pela qual os moradores de Tomé são chamados – gostam de ver fatos religiosos e inclusive até adicionam algumas alegorias para que eles se tornem mais verdadeiros, não demorou para que Caridad passasse a ganhar destaque na busca pelas bênçãos:

Assim foi durante aquela Semana Santa que, em vez de ir à missa nas paróquias locais, centenas de pessoas subiram a montanha até a gruta de Caridad na esperança de obter sua bênção e outras tantas na esperança de serem curadas de alguma doença ou outra. Não só os católicos espanhóis foram vê-la, mas também os nativos dos pueblos, alguns cristãos e outros não, pois há mais de um ano o desaparecimento de Caridad era um mistério em todo o estado e sua sobrevivência espartana nas montanhas sozinho parecia incrível (CASTILLO, 1993, p. 87).<sup>151</sup>

É cômica a forma como a autora trabalha os moradores de Tomé, remetendo à imagem de São Tomé que precisa ver para crer, mas os Tomases estão dispostos a ver até além do que existe para justificar suas crenças. “Um homem disse que, quando pôs os olhos nela, viu uma bela auréola irradiar-se por todo o seu corpo, como a Virgem de Guadalupe, e que ela o aliviou de seu problema com a bebida” (CASTILLO, 1993, p. 90).<sup>152</sup>

Alguns disseram que até conseguiram um pequeno pedaço de pano de seu manto. Sofia então conversa com Dona Felícia sobre o que Caridad estava vestindo. Trata-se de um trecho cômico, no qual todos parecem querer, de alguma forma, acreditar em algo divino e procuram todas as razões para que isso se concretize, mesmo que elas não existam.

Caridad voltou para sua casa e seus dons psíquicos viraram mensagens claras. Ela começou a sonhar com respostas para seus clientes e passou a ser chamada de médium:

Às vezes Caridad nem precisava sonhar como canalizadora, ou como Donã Felicia a chamava, médium. Ela muitas vezes caía em transe semiconscientes e se comunicava

<sup>151</sup> “So it was during that Holy Week, instead of going to Mass at their local parishes, hundreds of people made their way up to the mountain to la Caridad’s cave in hopes of obtaining her blessing and just as many with hopes of being cured of some ailment or another. Not only the nuevo mejicano-style Spanish Catholics went to see her but also Natives from the pueblos, some who were Christian and some who were not, since for more than a year Caridad’s disappearance had been a mystery throughout the state and her spartan mountain survival alone seemed incredible.

<sup>152</sup> “One man said that when he laid eyes on her, he saw a beautiful halo radiate around her whole body, like the Virgen de Guadalupe, and that she had relieved him of his drinking problem.”

com guias espirituais como forma de comunicar mensagens aos clientes. Eventualmente, a notícia se espalhou e Caridad ganhou uma reputação respeitável como médium, se não como milagreira (CASTILLO, 1993, p. 119).<sup>153</sup>

Caridad mais tarde consolida seu relacionamento com Esmeralda, uma assistente social e diretora assistente do novo centro de crise de estupro, faixa marrom em judô e com troféu em artes marciais.

Caridad se aproxima da Virgem de Guadalupe ao se tornar curandeira, mas ela não se restringe aos papéis tradicionais dedicados a uma mulher. Ela é poderosa o suficiente a ponto de se curar e de trabalhar como médium para sua comunidade; ao contrário da Virgem, não nega sua sexualidade, mas desafia preconceitos da sociedade ao se assumir homossexual.

### **3.5. FE: A única forma de protesto da mulher indígena é a lamentação**

Fe é descrita como organizada e diferente da família: a que busca o sonho americano – a cultura que valoriza o sucesso material e social. Fe não acreditava que La Loca havia ressuscitado; atribuía tudo a uma doença mental da irmã. Ela também não acreditava nos poderes de Caridad.

Fe se distanciava da família por considerá-los pouco ambiciosos. Em seu casamento, planejou que escolheria colegas de trabalho e não suas irmãs para madrinhas. Pela descrição da personagem, é possível identificá-la como aquela que foge das raízes chicanas, que quer negar sua origem ou evitar olhar para ela. Anzaldúa discorre sobre formas de escape para não olhar para si mesmo enquanto chicano. Fe usava essas formas para não olhar para os outros: “existem muitas estratégias de defesa que o eu usa para escapar da agonia da inadequação e eu usei todas elas. (...) Chicanos, nos culpamos, nos odiamos, nos aterrorizamos” (ANZALDÚA, 1987, p. 45).<sup>154</sup>

Ela se casaria com Tom, descrito como trabalhador, sem vícios de fumo ou bebida. Eles estavam economizando dinheiro para casar e para comprar a casa. Às vésperas do casamento, porém, Fe recebeu uma carta de término e começou a gritar tanto que recebeu o apelido de La Gritona: “Fe não parou de gritar mesmo quando Sofi anunciou dez dias depois

---

<sup>153</sup> “Sometimes Caridad did not even have to dream as a channeler, or as donã Felicia called her, a medium. She often fell into semiconscious trances and communicated with spirit guides as a way of communicating messages to clients. Eventually the word got around and Caridad earned herself a respectable reputation as a medium, if not as a miracle worker.”

<sup>154</sup> “There are many defense strategies that the self uses to escape the agony of inadequacy and I have used all of them. (...) Chicanos, blame ourselves, hate ourselves, terrorize ourselves.”

que ia trazer Tom” (CASTILLO, 1993, p. 30).<sup>155</sup> Fe gritou tanto que os gritos afetaram as cordas vocais e ela passou a ter uma voz danificada:

Fe havia danificado severamente suas cordas vocais durante os dias em que gritava tão violenta e incessantemente; como resultado, quando ela falou agora, sua voz soava áspera, semelhante a um transmissor de rádio defeituoso da Segunda Guerra Mundial, sobre o qual metade da conversa com Amelia Earhart pouco antes do contato ser interrompida completamente e ela cair (CASTILLO, 1993, p. 85).<sup>156</sup>

Tom supostamente estava com “susto”, que, segundo Anzaldúa: “na cultura Mexicana é chamado de susto, a alma assustada para fora do corpo. Ao afligido é permitido descansar e se recuperar, retirar-se para o submundo sem receber condenação” (ANZALDÚA, 1987, p. 48).<sup>157</sup>

Impossibilitada de casar-se com Tom, ela casou-se com seu próprio primo Casemiro e comprou os tão sonhados eletrodomésticos com o dinheiro do trabalho que foi a causa de sua morte pouco tempo depois de casada.

A fala danificada pelos gritos fez com que Fe fosse despedida de seu trabalho. Por isso, quando soube que a Acme International estava contratando, não pensou duas vezes antes de se candidatar. Ela trabalhava com químicos, e o trabalho era feito em isolamento no porão. Suas unhas estavam sendo corroídas. O trabalho era arriscado, e ela recebia os equipamentos necessários para a segurança:

“Ela não recebeu nenhuma máscara de nenhum dos inúteis e ineficazes capatazes rotativos” “Ela também usou as usuais luvas laranja que eles tinham no andar de cima, e não apenas o produto químico as comeu, dissolveu sua manicure, não apenas o verniz mas as próprias unhas!” (CASTILLO, 1993, p. 183).<sup>158</sup>

Após um ano de casada, Fe morreu. O câncer de pele, por ela desconhecido antes de aceitar o novo emprego, tornou-se mais grave. Quando o FBI foi investigar o caso, queriam acusá-la de usar substância ilícita ao invés de ajudá-la e incriminar a empresa para a qual Fe trabalhava. O descaso com o trabalhador, especialmente a mulher, é destacado nesse fato.

---

<sup>155</sup> “Fe did not stop screaming even when Sofi announced ten days later that she was going to get Tom.”

<sup>156</sup> “Fe had severely damaged her vocal cords during the days when she had so violently and ceaselessly screamed; as a result, when she spoke now her voice was scratchy-sounding, similar to a faulty World War II radio transmitter, over which half of the talking to Amelia Earhart just before contact was broken off altogether and she went down.”

<sup>157</sup> “In the Mexican culture it is called susto, the soul frightened out of the body. The afflicted one is allowed to rest and recuperate, to withdraw into the underworld without drawing condemnation.”

<sup>158</sup> “She wasn’t given no mask by any of the useless and ineffectual rotating foremen” “She also used the usual orange gloves that they had upstairs, and not only did the chemical eat them up, it dissolved her manicure, not only the lacquer but the nails themselves!”

Enquanto isso, o FBI voltou algumas vezes para falar com Fe. Eles disseram que a razão pela qual a Acme Internacional teria que arranjar um advogado para ela era que o produto químico que ela havia usado para limpar aquelas peças pesadas e infames no porão era ilegal. E como foi apenas Fe quem o usou, foi tudo culpa dela, o uso do que era tão óbvio até então não é éter (como Fe disse ao FBI que lhe haviam dito), mas algo que já havia sido proibido em Novo México e alguns outros estados, mas não no estado de onde a Acme o obteve.

Fe não entendeu nada daquilo. Especialmente o que ela não entendia era como a Procuradoria-Geral da República podia estar tão preocupada com quem era o culpado pelo uso ilegal de um produto químico, mas não estava nem um pouco preocupado com ela que estava morrendo na frente de seus olhos por ter estado em contato com ele (CASTILLO, 1993, p. 187).<sup>159</sup>

Ao contrário de todas as suas irmãs, que, de alguma forma, reaparecem após a morte, Fe não é vista. Fe não se assemelha a Caridad e La Loca, que possuem dons especiais e nem demonstra o poder feminino de Esperanza na busca por um êxito vindo de sua própria luta.

O dano da voz é aqui representativo das mulheres sem voz na sociedade. Traçamos um paralelo com a figura La Llorona, que, segundo Anzaldúa, remete às mulheres indígenas cuja única forma de protesto é a lamentação.

### **3.6. ESPERANZA: Ela ocasionalmente era vista perto do lago**

Esperanza era a mais velha das filhas, a única que foi para a universidade e teve um bacharelado em estudos chicanos e mestrado em comunicação. Ela não nega suas raízes chicanas e busca o autoconhecimento de suas origens. Ao formar-se, foi para uma estação de TV trabalhando como locutora de notícias.

Ela e Rubén possuíam um relacionamento instável no qual conversavam durante os encontros. Em seguida, ele desaparecia. Rubén excluía Esperanza de suas conversas filosóficas e chegou a dizer-lhe sobre os papéis masculinos e femininos. Supostamente chicano consciente, Rubén simplesmente perpetuava os valores machistas já presentes na sociedade em que viviam.

A cada duas semanas ela estava lá com Rubén, nas tendas da Igreja Nativo-Americana, Rubén cantando e tocando bateria, mantendo o fogo, vigiando a “porta”, ensinando-lhe o que fazer e o que não fazer de sua interpretação de “etiqueta” e o papel das mulheres e o papel dos homens e como eles não deveriam ser questionados. Como Esperanza não tinha amigas indígenas para verificar nada do que Rubén lhe

---

<sup>159</sup> “In the meantime, the FBI had come back a few times to talk to Fe. They said the reason that Acme International would have to get her a lawyer was that the chemical that she had used to clean those infamous big heavy parts in the basement was illegal. And since it was Fe alone who had used it, it was all her fault, the use of what was so obviously by then not ether (as Fe said to the FBI she had been told), but something that had already been banned in New Mexico and some other states but not in the state which was where Acme had gotten it from. Fe didn’t understand none of it. Especially what she did not understand was how the Attorney General’s Office could be so concerned about who was to blame for the illegal use of a chemical but it was not the least bit concerned about her who was dying in front of their eyes because of having been in contact with it.”

dizia sobre o papel da mulher no que estavam fazendo, ela não se atreveu a contradizê-lo” (CASTILLO, 1993, p. 36).<sup>160</sup>

Esperanza recebeu uma transferência para Washington DC e começou a trabalhar como âncora de um jornal. Ela foi enviada para um local de Guerra e morreu no Golfo pérsico. La Loca, ao transmitir a mensagem de La Llorona para sua mãe sobre a morte de Esperanza, diz que a irmã havia sido torturada até a morte. Esperanza aqui se assemelha a Coyolxauhqui, que também foi possivelmente uma prisioneira de guerra torturada e morta.

Caridad também havia previsto a morte da irmã, e Sofia recebeu uma carta do exército confirmando a morte de Esperanza. Seu corpo não foi encontrado, mas ela foi reconhecida como uma heroína americana: “Esperanza morreu como uma heroína americana, dizia a carta” (CASTILLO, 1993, p. 159)<sup>161</sup>.

Após a morte, Esperanza começou a fazer aparições tal como La Llorona. Ela conversava sobre política com Caridad. Castillo quebra a conotação negativa de La Llorona, emprestando à Esperanza aspectos positivos de poder fazer aparições perto dos lagos:

E todo mundo sabe, se você quiser encontrar La Llorona, vá passear pelo rio, ou seu equivalente mais próximo, especialmente quando não há mais ninguém por perto. À noite. E foi onde, depois disso, que Esperanza também foi vista de vez em quando (CASTILLO, 1993, p. 163).<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> “Every two weeks she was right there with Rubén, at the teepee meetings of the Native-American Church, Rubén singing and drumming, keeping the fire, watching the ‘door’, teaching her the dos and don’ts of his interpretation of lodge ‘etiquette’ and the role of women and the role of men and how they were not to be questioned. Since Esperanza had no Native women friends to verify any of what was being told to her by Rubén about the woman’s role in what they were doing, she did not venture do contradict him.”

<sup>161</sup> “Esperanza died an American hero, the letter said.”

<sup>162</sup> “And everyone knows, if you want to find La Llorona, go hang out down by the rio, or its nearest equivalent, especially when no one else is around. At night. Which was where, after that, that Esperanza was also occasionally seen.”

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A subversão de todas as verdades implícitas é necessária para entender o ambiente da política sexista que molda a vida das mulheres.<sup>163</sup>

(Ana Castillo, *Massacre of the Dreamers: Essays on Xicanisma*)

A epígrafe acima resume a perspectiva das autoras chicanas, bem como um dos meus objetivos principais nesta pesquisa: o de mostrar como os mitos e lendas, aceitos por muitos como verdades implícitas, são subvertidos e revisitados de forma a expor a política sexista que se esconde por trás deles.

No decorrer desta pesquisa, pôde-se perceber como os mitos retratam como traidoras e malignas as mulheres que se negam a aceitar o papel imposto pela sociedade machista. Por outro lado, figuras religiosas submissas e castas são elegidas como o modelo ideal a ser seguido. Percebe-se também a luta das autoras chicanas para revistar, subverter e expor os reais interesses de quem propaga e perpetua tais histórias: aqueles que estão no poder – geralmente o homem branco. As mulheres mestiças, em geral, sofrem preconceito por parte dos próprios homens mestiços – o sexismo está muito presente na cultura chicana enraizado nos papéis de gênero. Como Anzaldúa (1987) afirma, as mulheres estão em uma posição superior à dos indivíduos considerados desviantes na escala social. Culturas como a chicana, mexicana e algumas indígenas não aceitam comportamentos considerados desviantes.

As lendas de La Llorona, La Malinche, La Virgen de Guadalupe, Coyouxauhqui e Coatlicue foram revisitadas e comparadas às personagens do romance *So Far From God*. La Llorona é tradicionalmente apresentada em uma das versões mais famosas da lenda como uma mulher que, ao ser traída pelos maridos, afoga e mata os filhos. Como castigo de Deus, ela é condenada a vagar pelo mundo para sempre chorando a morte de seus filhos. Ela é apresentada como uma mulher que assusta e pode até mesmo matar pessoas próximas de lagos a noite. Segundo as chicanas, a lenda é usada como ferramenta para manter as crianças, principalmente meninas e jovens adolescentes, dentro de casa e pode ser reinterpretada como uma mulher que chora a morte física e cultural de seus filhos causada pela conquista espanhola.

No romance *So Far From God*, Fe pode ser comparada à La Llorona, pois, ao ser abandonada por seu noivo Tom, começa a gritar sem parar. A própria autora apelida Fe de “La

---

<sup>163</sup> “Subversion of all implied truths is necessary in order to understand the milieu of sexist politics that shape the lives of women.”

Gritona”, como uma referência a esse mito. Comparando essa história à lenda de La Llorona revisitada por Anzaldúa, podemos afirmar que os gritos eram a única forma de resistência de Fe perante o término do relacionamento.

Fe e seu gemido vertiginoso tornaram-se parte da rotina da casa para que os animais nem pulassem ou uivassem mais sempre que Fe, após um breve intervalo quando cochilava, acordava abruptamente e colocava seus bons pulmões em pleno uso (CASTILLO, 1993, p. 32).<sup>164</sup>

Esperanza, a jornalista que fazia cobertura de uma guerra, pode ser comparada à La Llorona por fazer aparições perto do lago após sua morte e também à Coyolxauhqui – uma mulher guerreira prisioneira de guerra, cuja estátua retrata seus membros destruídos – pois Esperanza foi morta na guerra, apesar de seu corpo não ter sido encontrado.

As aparições de Esperanza podem ser lidas como uma versão de La Llorona revisitada. Ao invés de ser uma figura assustadora, ela sempre aparece de forma amigável e conversa com as irmãs, sendo que, em um trecho que descreve a visão da filha por Domingo, é possível subentender que ela e La Llorona apareceram juntas para La Loca: “A primeira vez que viu Esperanza na acácia conversando com Loca e outra figura igualmente duvidosa em um longo vestido branco [...]” (CASTILLO, 1993, p. 163).<sup>165</sup>

Caridad também pode ser comparada à La Llorona por ter abortado três vezes com a ajuda de sua irmã La Loca: “Ao todo, Caridad teve três abortos. La Loca havia realizado cada um. [...] Eles não contaram a ninguém sobre isso, mas disseram a Memo e sua família que Caridad havia abortado por estar tão chateada com a traição de Memo.”<sup>166</sup> (CASTILLO, 1993, p. 26). Assim como La Llorona, o motivo dos abortos foi a traição do noivo. O abandono do noivo também fez com que Caridad começasse a viver uma vida promíscua e foi vítima de abuso sexual. Abuso este que pode ser relacionado ao que aconteceu com Malinche, na versão revisitada das autoras chicanas.

Malinche, a jovem intérprete e amante de Cortés acusada de entregar seu povo aos colonizadores, tem seu nome associado com xingamentos na cultura chicana. As autoras a

---

<sup>164</sup> “Fe and her bloodcurling wail became part of the household’s routine so that the animals didn’t even jump or howl no more whenever F”e, after a brief intermission when she dozed off, woke up abruptly and put her good lungs to full use.

<sup>165</sup> “The first time he saw Esperanza down by the acequia conversing with Loca and another equally dubious figure in a long white dress [...]”

<sup>166</sup> “All in all, Caridad had three abortions. La Loca had performed each one. [...] They didn’t tell anyone else about it but said to Memo and his family that Caridad had miscarried from being so upset about Memo’s cheating on her.”



resgatam como sobrevivente de abuso sexual e como uma mulher que foi entregue como escrava a Cortés.

Caridad não sofreu as penalidades supostamente impostas à La Llorona de vagar pela eternidade assombrando lagos e nem o título de traidora de Malinche. Caridad, mais tarde, é comparada à Virgem de Guadalupe, quando, após passar um ano desaparecida, é encontrada no alto de uma montanha por homens que dizem ter visto uma auréola ao seu redor, assim como na Virgem de Guadalupe.

A Virgem de Guadalupe, figura com a qual as autoras chicanas não se identificavam muito por passar uma ideia de submissão feminina, passou a ser revisitada como figura de força e resistência mestiza:

Hoje, a Virgem de Guadalupe é a imagem religiosa, política e cultural mais potente do chicano/mexicano. Ela, como minha raça, é uma síntese do velho mundo e do novo, da religião e cultura das duas raças em nossa psique, os conquistadores e os conquistados. Ela é o símbolo do mestiço fiel aos seus valores indígenas. (ANZALDÚA, 1987, p. 30).<sup>167</sup>

Sofia, mãe e protagonista do romance, é comparada ao mito de Guadalupe revisitado, por ser uma mãe forte, dedicada e trabalhadora. Ela é abandonada pelo marido e cuida sozinha das quatro filhas, além de gerenciar o açougue da família e tornar-se primeira prefeita de Tomé, apesar de não oficialmente, pois não havia prefeito na cidade. Sofia apresenta todas as características da força chicana: mostra sua força numa comunidade machista e garante seu lugar de destaque e protagonismo na sociedade.

La Loca, a filha caçula e personagem mais icônica do livro, pode ser comparada à Coatlicue – deusa da dualidade na ancestralidade asteca. La Loca possui características tanto do bem quanto do mal. Ela ajuda nos cuidados com as irmãs e performa abortos, desafia uma das figuras de maior autoridade na igreja católica, conversa diretamente com La Llorona e tem dons sobrenaturais de prever o futuro. Ela não é ligada à igreja, mas faz orações e é procurada pela população que a nomeou “La Loca Santa”. La Loca supostamente ressuscitou e disse ter visitado o inferno, o que evoca, para a história, a comparação com a imagem de Jesus Cristo. La Loca é a personificação da contradição encontrada em Coatlicue:

Coatlicue retrata o contraditório. Em sua figura estão integrados todos os símbolos importantes para a religião e filosofia dos astecas. Como Medusa, a Górgona, ela é um símbolo da fusão dos opostos: a águia e a serpente, o céu e o submundo, a vida e

---

<sup>167</sup> “Today, la Virgen de Guadalupe is the single most potent religious, political and cultural image of the Chicano/mexicano. She, like my race, is a synthesis of the old world and the new, of the religion and culture of the two races in our psyche, the conquerors and the conquered. she is the symbol of the mestizo true to his or her Indian values.”

a morte, a mobilidade e a imobilidade, a beleza e o horror (ANZALDÚA, 1987, p. 47).<sup>168</sup>

Ao apresentar fortes personagens femininas em *So Far From God*, Ana Castillo subverte a ordem hegemônica patriarcal e torna possível a comparação das mulheres da obra com os mitos revisitados. Em fazendo isso, Castillo não simplesmente resgata os vieses relevantes de empoderamento que permeavam as funções e ações das deidades femininas astecas, mas também desvela interseções de denúncia e de subversão da pasteurização que o aludido empoderamento passado das deusas astecas e das mulheres daquele povo sofreu, por exemplo, com a introdução do mito representado por Nossa Senhora de Guadalupe. Como desdobramento de tudo isto, temos as várias possibilidades de leituras desconstrutivas acerca da representação das questões femininas, sejam elas míticas passadas das mulheres astecas ou do estrato social real das mexicanas e chicanas no presente, em *So Far from God*. Por fim, todo esse processo enseja reflexões múltiplas, que, informadas pelas teorias feministas, com as suas devidas imbricações culturais e políticas, enriquecerão as discussões sobre este tema instigante. Assim, em vista do que expus até o momento nesta dissertação, creio que novos estudos da mitologia chicana, do empoderamento feminino e do romance *So Far from God* de Castillo possam se inspirar nas reflexões aqui desenvolvidas.

---

<sup>168</sup> “Coatlicue depicts the contradictory. In her figure, all the symbols important to the religion and philosophy of the Aztecs are integrated. Like Medusa, the Gorgon, she is a symbol of the fusion of opposites: the eagle and the serpent, heaven and the underworld, life and death, mobility and immobility, beauty and horror.”

## 5. REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ANDRONE, Helane. **Ritual Structures in Chicana Fiction.** Ohio: Palgrave Macmillan, 2016.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/ La Frontera: the new mestiza.** San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- BHABHA, Homi K. **Nation and Narration.** Londres: Routledge, 1991.
- BLAKE, Debra J. **Chicana Sexuality and Gender: Cultural Refiguring in Literature, Oral History, and Art.** London: Duke University Press, 2008.
- CALDERÓN, Héctor. **Narratives of Greater Mexico: Essays on Chicano Literary History, Genre, and Borders.** Austin, TX: University of Texas Press, 2004.
- CASTILLO, Ana. **Massacre of the Dreamers.** New York: Plume/Penguin Group, 1994.
- CASTILLO, Ana. **So Far from God.** New York, London: W. W. Norton & Company, 1993.
- CONTRERAS, Sheila Marie. **Blood Lines: Myth, Indigenism, and Chicana/o Literature.** Austin: University of Texas Press, 2008.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. **The conquest of New Spain.** Translated by J.M. Cohen. London: Penguin, 1963.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos Vagalumes.** 1ed.- Minas Gerais: UFMG, 2014.
- GÓMEZ-CANO, Grisel. **The Return to Coatlicue: Goddesses and Warladies in Mexican Folklore.** Bloomington, IN: Xlibris, 2010.
- HARRIS, Leila Assumpção. “Imagens de violência contra a mulher na literatura chicana contemporânea” In: **Mulheres e violências Interseccionalidades.** STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane; ZANELLO, Valeska; SILVA, Edlene & PORTELA, Cristiane (org.). Brasília: Technopolitik, 2017. E-book.
- \_\_\_\_\_. “Invisibility Comes in Different Colors: Revising the U.S. Literary Canon” In: **Transculturalidade e Desconolialidade nos Estudos em Inglês no BraZil.** (org) STELLA, Paulo Rogério et al. Maceió: Edufal, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Por que So Far From God não será novela das oito: estratégias subversivas no romance de Ana Castillo” In: **Dialogando com Culturas: Questões de memória e Identidade.** (org) MONTEIRO, Maria Conceição & LIMA, Tereza Marques de Oliveira. et al. Niterói: Vício de Leitura, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Por quem fala Ana Castillo” In: **Cânone e Dissidências.** (org) KESTLER, Izabela Maria Furtado; MELO, Sílvia Boger de & ROCHA, Roberto Ferreira de. et al. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras/UFRJ, 2007.

- HALL, Stuart. **The spectacle of the “Other”**. In: HALL, S.; EVANS, J.; NIXON, S. (Orgs.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres: Sage, 1997. p. 225-279.
- HOBBSBAWM, Eric. Introdução. In: HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-23.
- HUTCHEON, Linda. **A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction**. London: Routledge, 1995.
- OLIVEIRA, M. C. B. Myths and Legends as Strategies of Resistance in Helena Maria Viramontes's *The Moths and Other Stories*. In: **Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades**, Duque de Caxias/RJ, v. 12, 2005.
- PAZ, Octavio. *Hijos de la Malinche*. In: *Literatura Hispanoamericana* **The Labyrinth of Solitude**. New York: Grove Press, Inc., 1985.
- TORRES, Sonia. **Nosotros in USA: literatura, etnografia e geografias de resistência**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001.
- WILLIAM, Rodney. **Apropriação Cultural**. 1ed. São Paulo: Pólen, 2019.
- ZORDAN, Paola Basso Menna Barreto Gomes. Bruxas: figuras de poder. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 331-341, 2005.