



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 1, n. 3 (2021) • ISSN: 2763-7689

Dossiê

Diálogos ético-políticos com Judith Butler

Quadros que falam – Um diálogo entre Judith Butler e Gloria Anzaldúa sobre a ética da não violência e o enfrentamento da vida precária

Ada Cristina Ferreira

Universidade Federal do ABC (UFABC)
São Bernardo do Campo (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v1i3.536

Recebido em: 24 de agosto de 2021.

Aprovado em: 16 de novembro de 2021.

Contato da autora: adacrisf@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7607020035737166>

Quadros que falam – Um diálogo entre Judith Butler e Gloria Anzaldúa sobre a ética da não violência e o enfrentamento da vida precária

Resumo

O objetivo deste trabalho é mostrar que a fronteira México-Estados Unidos, dentro de uma perspectiva cultural híbrida, proporciona condições suficientes para o respeito e a convivência com o outro. Nesse sentido, parte-se de uma discussão butleriana da “não violência” para um diálogo com a chicana Gloria Evangelina Anzaldúa, que apresenta a fronteira como um local de transformação constante. Judith Butler e Gloria Anzaldúa buscam na convivência com o outro a constituição de alianças para o reconhecimento de direitos. Uma das alianças que aponta Anzaldúa é o vínculo que existe na formação da língua dos sujeitos que habitam a fronteira e que reforça a condição híbrida do local. É por meio da língua que esses habitantes, comumente chamados de chicanos, são enquadrados dentro da vida precária, mas também será essa língua uma ferramenta eficaz para a formação de um corpo político. Butler e Anzaldúa mostram que é possível pensar em uma ética da “não violência”, bem como estabelecer alianças que forneçam acesso a um corpo político que seja capaz de ocupar espaços públicos. A fronteira não é apenas um “quadro” no sentido butleriano de enquadramento, ela é um quadro que fala, que registra em várias línguas a imagem do rosto chicano dentro de uma coletividade.

Palavras-chave: fronteira, Judith Butler, Gloria Anzaldúa, vida precária.

—

Frames that speak – A dialogue between Judith Butler and Gloria Anzaldúa on the ethics of non-violence and the confrontation of precarious life

Abstract

This work aims to show that the Mexico-United States border, within a hybrid cultural perspective, provides sufficient conditions to respect and coexist with each other. In this sense, this article starts from a Butlerian discussion of “non-violence” of a dialogue with the chicana Gloria Evangelina Anzaldúa, who presents the frontier as a place of constant transformation. Judith Butler and Gloria Anzaldúa seek to establish alliances for the recognition of rights through living with each other. One of the alliances that Anzaldúa points out is the link that exists in the formation of the language of the subjects that inhabit the border and that reinforces the hybrid condition of the place. It is through the language that these inhabitants, commonly called chicanos, are framed within the precarious life, but this language will also be an effective tool for the formation of a political body. Butler and Anzaldúa show that it is possible to think of an ethics of “non-violence”, as well as establishing alliances that provide access to a political body that is capable of occupying public spaces. The border is not just a “frame” in the butlerian sense of framing, it is a picture that speaks, that registers in several languages, the image of the chicano face within a collectivity.

Keywords: Border, Judith Butler, Gloria Anzaldúa, Precarious life.

Cuadros que hablan: Un diálogo entre Judith Butler y Gloria Anzaldúa sobre la ética de la no violencia y el enfrentamiento de la vida precaria

Resumen

El objetivo de este trabajo es mostrar que la frontera México-Estados Unidos, dentro de una perspectiva cultural híbrida, proporciona condiciones suficientes para el respeto y la convivencia entre las personas. En este sentido, se parte de una discusión butleriana de la "no violencia" a un diálogo con la chicana Gloria Evangelina Anzaldúa, quien presenta la frontera como un lugar de constante transformación. Judith Butler y Gloria Anzaldúa buscan en la convivencia con las personas formar alianzas para el reconocimiento de los derechos. Una de las alianzas que señala Anzaldúa es el vínculo que existe en la formación del lenguaje de los sujetos que habitan la frontera y que refuerza la condición híbrida del lugar. Es a través del lenguaje que estos habitantes, comúnmente llamados chicanos, se enmarcan dentro de la vida precaria, pero este lenguaje también será una herramienta eficaz para la formación de un cuerpo político. Butler y Anzaldúa muestran que es posible pensar en una ética de la "no violencia", así como establecer alianzas que brinden acceso a un cuerpo político que sea capaz de ocupar espacios públicos. La frontera no es sólo una "imagen" en el sentido de encuadre butleriano, es una imagen que habla, que registra en varios idiomas, la imagen del rostro chicano dentro de una colectividad.

Palabras clave: Frontera, Judith Butler, Gloria Anzaldúa, Vida precaria.

Quadros que falam – Um diálogo entre Judith Butler e Gloria Anzaldúa sobre a ética da não violência e o enfrentamento da vida precária

Ada Cristina Ferreira

Breve introdução

Judith Butler geralmente inicia seus textos levantando alguma questão a ser enfrentada, e a questão se torna um guia para o desenvolvimento da sua escrita. Gostaria aqui de fazer algo parecido, deixar que a pergunta da chicana Gloria Anzaldúa nos guie para uma problemática que percorre a "vida precária" levantada por Butler: "*¿Quién está tratando de cerrar la fisura entre la india y el blanco en nuestra sangre?*"¹ (ANZALDÚA, 1987, p. 63). Ao ler Glória Anzaldúa despertamos para a necessidade de enxergar os corpos que habitam a fronteira México-Estados Unidos e pensar como essa fronteira pode ampliar o debate para compreender outras tantas fronteiras que existem, sejam elas geográficas, linguísticas, culturais ou de gênero.

No início do século XVI, o espaço geográfico que originalmente pertencia ao povo asteca de *Aztlán* foi dominado pelos europeus,

¹ "Quem está tratando de fechar a fissura entre a índia e o branco em nosso sangue?" (tradução nossa).

e a população originária, drasticamente reduzida. Séculos depois, entre 1846-1848, a guerra entre México-Estados Unidos provocou a perda de grande parte do território norte do México para os Estados Unidos. O tratado de Guadalupe Hidalgo, celebrado em 1848, fez com que milhares de mexicanos se transformassem do dia para a noite em cidadãos estadunidenses. Nesse espaço fraturado pela colonização surge a fronteira, um "terceiro espaço" híbrido, como descreve Homi Bhabha (1998, p. 67). Espaço que se constrói e se desenvolve no contexto histórico de lutas e resistências.

A fronteira entre Estados Unidos e México *es una herida abierta* onde o terceiro mundo se irrita com o primeiro e sangra. E antes de que se forme uma crosta, volta a sangrar novamente, a força vital de dois mundos que se fundem para formar um terceiro país – uma cultura de fronteira.² (ANZALDÚA, 1987, p. 3, tradução nossa).

Por estar nesse local "entre-fronteiras", Anzaldúa parte da experiência individual e da participação coletiva para assumir a tarefa de apontar a "ferida aberta" que, segundo a autora, é uma ferida colonial que produz a categorização do sujeito subalterno e

2 "The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the life-blood of two worlds merging to form a third country – a border culture."

Obs.: É uma opção nossa manter o recurso narrativo de Anzaldúa com a mescla entre inglês e espanhol, realizando a tradução livre e destacando em itálico as partes em que Anzaldúa utiliza o espanhol.

aponta com uma linha divisória os limites impostos, que demarcam e marginalizam os lugares seguros ou não (ANZALDÚA, 1987). São locais em que a terra e o indivíduo mantêm uma íntima relação de sobrevivência; fixar limites é separar o sujeito de seu lar, distanciá-lo de sua própria identidade.

Apesar dos constantes conflitos, eles simbolizam berço para o nascimento da cultura chicana, cultura que simboliza a vivência dos povos fronteiriços, ainda historicamente subordinados aos colonizadores e vistos como minoria. No livro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, escrito em 1987, Gloria Anzaldúa inaugura uma nova perspectiva de leitura da situação fronteiriça. A autora traduz na escrita a marca cultural chicana. Com uma mistura de gêneros literários como poesia, prosa e autobiografia, além da utilização do dialeto local *Nahuatl*, da mistura das línguas inglesa e espanhol mexicano e suas variantes (*Tex Mex*) ou de uma alternância entre as línguas inglesa e espanhola, Anzaldúa revela o estado híbrido que caracteriza a fronteira estudada.

Essas fronteiras que se estabelecem nos espaços geográficos nos convidam a pensar em uma proposta política de coabitação sem as marcas impostas pela colonização. A apresentação da fronteira por Anzaldúa gera um espaço dialógico sobre o conceito de mestiçagem³ que integra a identidade chicana. O chicano

³ Vale ressaltar que o conceito de mestiçagem é característico do pensamento de

nasce do hibridismo histórico, da luta interna que se estabelece para a identificação dos sujeitos enquanto comunidade. No rosto chicano está a tradução de sua ancestralidade e, na sua língua, a perpetuação da sua história.

Comecei a pensar: "Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou.

Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes dessa mestiçagem que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra." Comecei a pensar em termos de consciência mestiça. O que acontece com gente como eu que está ali no entre-lugar de todas essas categorias diferentes? O que é que isso faz com nossos conceitos de nacionalismo, de raça, de etnia, e mesmo de gênero? Eu estava tentando articular e criar uma teoria de existência nas fronteiras. [...] Eu precisava, por conta própria, achar algum outro termo que pudesse descrever um nacionalismo mais poroso, aberto a outras categorias de identidade. (ANZALDÚA *apud* COSTA; ÁVILA, 2005, p. 692).

Anzaldúa e se direciona à experiência de reconhecimento do/a chicanos/as enquanto ancestralidade indígena e espanhola. Dessa forma, o conceito se diferencia da ideia de mestiçagem que foi difundida no Brasil, que aponta para a visão de uma democracia racial, ou seja, que na sociedade brasileira convivem harmoniosamente pessoas pretas e brancas, gozando dos mesmos direitos e garantias. Como aponta Abdias do Nascimento (1978, p. 92), essa foi uma compreensão metafórica para apontar o racismo "à brasileira" que acontecia no país.

Nesse sentido, Anzaldúa desestrutura as concepções conceituais que se amparam em tradições hegemônicas para classificar os sujeitos conforme a raça, gênero, etnia e localização geográfica. Com uma visão menos “embaçada” em relação à fronteira, observamos que, ao pensar a comunidade chicana, voltamos nossa atenção para a leitura butleriana do “rosto levinasiano” apresentado por Judith Butler no livro *Caminhos divergentes, judaicidade e crítica do sionismo* (2017). A autora nos desafia a pensar no rosto do outro, daquele que “não sou eu”, uma alteridade que reivindica a ética humana. Assim, a exigência ética ocorre ao perceber na alteridade a “condição constitutiva de mim mesma” (BUTLER, 2017, p. 43). Naquele momento, Butler escrevia com o pensamento voltado à crítica ao sionismo político e à questão de uma organização política possível e pacífica entre Israel e Palestina. Sua proposta é a de construção de um direito não eurocêntrico e não colonial, possibilitando o nascimento de um modelo de Estado que contemple a igualdade entre todos os habitantes. Segundo Butler, ser judeu não significa compactuar com as posições e a violência do Estado contra os palestinos. Ser judeu é experimentar uma categoria cultural que está mais voltada às questões de igualdade em termos de ética e justiça. Dessa forma, Butler nos instiga a ampliar o pensamento para outros tipos de violência, exercidos em outros Estados, permitindo assim refletirmos sobre a problemática que envolve a fronteira México-Estados Unidos.

Na forma como Butler expõe suas considerações a respeito de uma política da não violência e da consideração ética para com o outro, a autora estabelece a necessidade do respeito e da convivência com a pluralidade, a convivência com o diverso. Ao deslocarmos nossa atenção para a fronteira a fim de observar a alteridade impressa no rosto dos chicanos e, conseqüentemente, a figura da pluralidade na identidade dessas pessoas, percebemos que esses rostos vão “esmaecendo-se” dentro do espaço demarcado. Entre os dois lados da fronteira, o “esmaecimento” se dá em nome de um discurso de segurança, em que um ou ambos os lados se protegem da possível violência do outro. Constroem-se muros, mecanismos discursivos que nomeiam, violentam, tematizam e naturalizam a separação forçada e simbólica das pessoas. Invisibilizam-se os rostos e corpos de seres humanos em nome de um discurso de outrem que não se pode identificar. A vida precária se impõe pelo poder político estatal e continua reforçando a divisão que a sociedade faz entre “vidas abjetas” e “vidas que merecem ser vividas”. Butler (2015) aponta em *Quadros de guerra* que o reconhecimento de uma vida precária se dá a partir do reconhecimento da própria humanização do outro, que se encontra sob qualquer tipo de ameaça. O reconhecimento não deixa dúvidas, não há formas de escapar dessa relação com o outro.

Na mesma intensidade em que Butler nos faz pensar na alteridade como proposta de observação do rosto do outro para uma

prática ética, ela questiona como poderíamos pensar essa prática para aqueles que são considerados "sem rosto". Sua questão é tentar entender como poderíamos preservar a vida daqueles que não são constituídos pela alteridade do rosto e, ainda, como podemos interpretar o rosto a partir de uma pluralidade. Essa problemática é enfrentada por Anzaldúa. Na fronteira, essa autora expõe o conflito interno que os sujeitos enfrentam por experimentarem um corpo sem "rosto", invisível para o outro. Anzaldúa escreve que o conflito se instaura internamente, cristalizando-se nas pequenas ações e nas frases repetidas dia após dia, em um processo contínuo e quase invisível: "[...] às vezes sinto como se anulássemos o outro e fôssemos um zero, nada, ninguém. A veces no soy nada ni nadie. Pero hasta quando no lo soy, lo soy" (ANZALDÚA, 2009, p. 316). A anulação do outro é o comparativo que faz Anzaldúa pensar na anulação de si mesma pois o outro na fronteira é ser quem eu sou, e isso significa ser um coletivo.

Como *mestiza*, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a *queer* em mim existe em todas as raças.) Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo

e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/ à outro/a e ao planeta. *Soy un amasamiento*, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados⁴. (ANZALDÚA, 1987, p. 102-103, tradução nossa).

Anzaldúa tenta afastar as formas de anulação do outro pelo não reconhecimento do entrelaçamento cultural que o sujeito habitante dos locais de fronteira experimenta. A não identificação desse sujeito com uma ou outra identidade faz com que ele permaneça em um constante conflito: “[...] a que coletividade pertence a filha de uma mãe de pele escura?” (ANZALDÚA, 2005, p. 705). Nesse contexto, recordamos Hannah Arendt (2013) quando expõe sua preocupação em relação às pessoas que são privadas de direitos pelo fato de não estarem vinculadas a qualquer comunidade. Ela chama a atenção para a cidadania que é construída a partir

⁴ “As a *mestiza* I have no country my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman’s sister potential or lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races.) I am cultureless because, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs of Indo Hispanics and, Anglos; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet. *Soy un amasamiento*, I am an act of kneading, of uniting and joining that not only has produced both a creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark and gives them new meanings.”

do reconhecimento de pertença à uma comunidade. Ser cidadão com o símbolo de pertença dentro de uma sociedade permite ao sujeito a evocação de direitos. No caso dos chicanos, é preciso que o reconhecimento aconteça internamente e externamente, alcançando a todos indiscriminadamente.

(Re)significando as fronteiras da violência

Judith Butler (2019), em *Vida precária, os poderes do luto e violência*, expõe as formas de distribuição da violência que podem variar conforme a vulnerabilidade em que determinada população se encontra. Após o episódio de 11 de setembro de 2001, houve uma intensificação da fiscalização policial nas ruas dos Estados Unidos e a repetição de um discurso nacionalista que clama pela "proteção" das fronteiras. A veiculação do inimigo "outro", pela não familiaridade com alguém que está próximo a mim, gera a insensibilidade em relação a toda situação de precariedade que possa conhecer advinda desse "outro". A autora enfatiza que as condições para uma vida precária ocorrem dentro de um âmbito político, uma vez que é nesse campo que a situação vulnerável fica mais visível em determinadas comunidades. Algumas populações, escreve Butler (2019, p. 4), podem ser mais suscetíveis à violência do que outras, e isso, em uma análise particular, pode ser percebido por meio do "enquadramento" de tais vidas.

O sentido butleriano de "enquadramento" se relaciona a uma discussão sobre a vida que não é passível de ser vivida, fato que já garante a ela o "enquadramento" para uma vida precária, vida essa que é mais suscetível à violência e menos ao luto. O olhar é direcionado a um quadro que consegue expressar as condições de sobrevivência de um povo, mas o quadro não é apenas estético, é uma narrativa conceitual que permite "capturar" imagens com mensagens específicas. Em *Quadros de Guerra*, Butler (2015, p. 23) nos faz refletir que a mensagem do enquadramento de uma determinada situação pode ser diferente se percebida pela distância que se estabelece do contexto onde ocorre. É uma reflexão necessária para que pensemos na grande comoção social de vidas perdidas em contextos de países primeiro-mundistas em relação às vidas que são passíveis de sofrimento em países de terceiro-mundo e menos ainda em locais "inclassificáveis" como as fronteiras entre Estados. É como se o "enquadramento" fosse uma fotografia eternizada, emoldurada e de condição imutável em relação ao indivíduo que a vê. Nela o sujeito, seguro pela distância de quem apenas observa, emite um olhar melancólico para preencher o vazio que se instaura no silêncio da (im)possibilidade de ação.

Podemos pensar o "enquadramento" no contexto de vidas precárias da fronteira México-Estados Unidos. Com um pequeno esforço nós percebemos que nessa zona fronteira há uma condição de dependência política e social com os demais que habi-

tam o mesmo território. E o enquadramento pode ser percebido em um significado mais amplo. Ou seja, a fronteira não pode ser resumida pela geografia territorial, mas pelo que resultou dela, como fronteiras metafóricas que se estendem à língua, à cultura, ao gênero, etnia e tantas outras fronteiras/barreiras/limites que enfrentam essa população. Ali há a exposição constante da distribuição desigual do significado do termo "vida" e consequentemente do "*buen vivir*⁵", palavra de tradução *kíchwa* e que nos permite pensar na sensação de viver em comunhão e harmonia com outros seres humanos e com a natureza. Nesse território há a utilização de mecanismos específicos que organizam o enquadramento para o reconhecimento dos sujeitos. Um desses mecanismos é a linguagem. Anzaldúa deixa evidente como a língua pode, no sentido butleriano, "enquadrar" o sujeito (BUTLER, 2015).

Eu me lembro de ser pega falando espanhol no recreio – o que era motivo para três bolos no meio da mão com uma régua afiada. Eu me lembro de ser mandada para o canto da sala de aula por "responder" à professora de inglês quando tudo o que eu estava tentando fazer era ensinar a ela como pronunciar meu nome. "Se você quer ser americana, *speak 'American'*. Se você não gosta disto, volte para o México, que é o seu lugar." (ANZALDÚA, 2009, p. 305).

⁵ Segundo Acosta (2009), o termo tem origem da palavra *kíchwa* "*sumak kawsay*". A palavra remete à solidariedade de um povo, ao conjunto de sociedades solidárias e sustentáveis que se desenvolvem em comunhão entre seres humanos e natureza.

A coerção da língua falada por Anzaldúa é uma tentativa de silenciamento do outro, um exercício de uma forma de poder. Uma guerra silenciosa que acaba sendo o alimento para diversos tipos de violência, sejam elas físicas ou mesmo simbólicas. Para os chicanos a batalha é travada diariamente, pois a escolha entre uma ou outra língua nunca é fácil. Em cada lado da fronteira os chicanos se veem submetidos a um desgaste social e psicológico.

"Pocho, traidor cultural, ao falar inglês você está falando a língua do opressor, você está arruinando a língua espanhola", eu tenho sido acusada por vários latinos e latinas. O espanhol chicano é considerado deficiente pelos puristas e, pela maioria dos latinos, uma mutilação do espanhol.

[...]

Chicanas que cresceram falando o espanhol chicano internalizaram a crença de que nós falamos um espanhol pobre. Ilegítimo, uma língua bastarda. Nós usamos nossas diferenças linguísticas umas contra as outras porque internalizamos o modo como nossa língua tem sido usada contra nós pela cultura dominante. (ANZALDÚA, 2009, p. 307-311).

Embora Butler não fale diretamente da fronteira México-Estados Unidos, ela nos fornece condições suficientes para pensar a prática da violência. Uma prática que acaba refletindo nos sujeitos e em seus modos de vida, cabendo a eles estabelecer como vão lidar com tais violências, efetuando ou não mudanças. Diante

dos diversos questionamentos que a autora vai tecendo em seu livro a respeito de como lidar com a violência que provoca esses “enquadramentos”, Butler (2015, p. 240) escreve que será essa imersão na violência que possibilitará a prática da não-violência.

As condições sociais da minha existência nunca são completamente determinadas por mim, e não há capacidade de agir independentemente dessas condições e de seus efeitos não desejados. Relações necessárias e interdependentes com pessoas que nunca escolhi, e mesmo com aquelas que nunca conheci, formam a condição de qualquer capacidade de atuação que eu possa ter. [...]

É precisamente porque se está imerso na violência que a luta existe, e que surge a possibilidade da não violência. Estar imerso na violência significa que mesmo que a luta seja dura, difícil, iminente, intermitente e necessária, ela não é o mesmo que um determinismo; estar imerso é a condição de possibilidade para a luta pela não violência, e é também por isso que a luta fracassa com tanta frequência. (BUTLER, 2015, p. 239-240).

A precariedade de uma vida acaba incitando a violência por medo da violência do outro, o que acaba revelando a fragilidade humana. Quando tal situação é pensada pelo rosto do “outro”, Butler afirma que podemos perceber a precariedade da vida desse “outro” no momento em que percebemos o que é precário à vida humana sob algum tipo de ameaça. Esse despertar para o reconhecimento da precariedade se insere dentro de um princípio ético

de responsabilidade. Não se deve ignorar a responsabilidade que clama o rosto, mas escutá-lo e, dentro das possibilidades, respondê-lo, o que seria uma prática ética da não-violência discutida por Butler. O fundamento para essa ética está em superar as maneiras que diferenciam a vida em valorosas ou não, passíveis ou não de luto. A superação não significa um estado pacífico, “[...] mas uma luta social e política para tornar a raiva articulada e efetiva” (BUTLER, 2015, p. 255). Segundo Butler, é preciso perceber a violência para enfrentá-la. Pois, se a precariedade está em todos – e pensemos no caso dos chicanos na fronteira –, a precariedade é compartilhada e, por consequência, a anulação do outro implica o desaparecimento da própria comunidade. Segundo a autora, a precariedade constitui

[...] a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferentemente expostas ao dano, à violência e à morte. Como mencionei antes, a precariedade é, portanto, a distribuição diferencial da condição precária. [...] A precariedade também caracteriza a condição politicamente induzida de vulnerabilidade e exposição maximizadas de populações expostas à violência arbitrária do Estado, à violência urbana ou doméstica, ou a outras formas de violência não representadas pelo Estado, mas contra as quais os instrumentos judiciais do Estado não proporcionam proteção e reparação suficientes. (BUTLER, 2018, p. 42).

Dentro do contexto de distintas violências sofridas na fronteira, Anzaldúa não pretende desistir do rosto chicano que identifica e marca sua ancestralidade, mas assegurar que esse rosto, quando é apontado como “nada”, ele existe enquanto é apontado. O rosto chicano aparece para afirmar direitos e determinar o seu lugar no mundo. E, nesse sentido, o passo magistral dado por Anzaldúa está na estratégia de valorização e ressignificação política da própria língua falada na fronteira.

Mudança, evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción tem criado variantes do espanhol chicano, uma nova linguagem. *Un lenguaje* que corresponde a *un modo de vivir*. O espanhol chicano não é incorreto, é uma língua viva. (ANZALDÚA, 2009, p. 307).

A língua confere aos habitantes a visibilidade e a legitimidade de se reconhecerem enquanto uma comunidade, enquanto uma identidade cultural perante o mundo político.

[...] Eu estava tentando articular e criar uma teoria de existência nas fronteiras. [...] Eu precisava, por conta própria, achar algum outro termo que pudesse descrever um nacionalismo mais poroso, aberto a outras categorias de identidade. (ANZALDÚA, 2005, p. 691).

Os efeitos de identificação cultural se alastram no tecido social de uma comunidade. A língua como um fator de reconhecimento é, para Anzaldúa, a “arma” contra a não-violência, pois, ao afirmar

uma identidade, o sujeito afirma a existência de um corpo político. E como nos ensina Butler (2018, p. 78), esse corpo político busca tecer alianças para reivindicar o tratamento igualitário que as vidas desejam viver. A aliança formada pelos chicanos estava implícita no potencial sentimento de pertença à comunidade e se torna potencialmente visível a partir dos estudos de Anzaldúa.

O espanhol chicano surgiu da necessidade de os chicanos se identificarem como um povo distinto. Nós precisávamos de uma língua com a qual pudéssemos nos comunicar uns com os outros, uma língua secreta. Para alguns de nós, a língua é uma terra natal mais próxima do que o sudoeste – pois muitos chicanos vivem hoje no meio-oeste e no leste. E porque somos um povo complexo, heterogêneo, nós falamos muitas línguas. (ANZALDÚA, 2009, p. 307-308).

A língua fala a imagem de um povo, expressa o rosto de um cidadão e é um importante instrumento para o exercício da voz pública diante o Estado. Com a formação de tantas fronteiras pelo peso da globalização, torna-se imprescindível a leitura butleriana sobre a ética da não-violência. No entanto, a necessidade de uma reflexão política no que se refere a essa ética não está limitada à fronteira ora estudada. Ela está em um âmbito da coletividade de um mundo globalizado, que se estende a um corpo mediado pela conectividade atemporal de sujeitos múltiplos em múltiplos territórios.

Romper as “fronteiras” da vida precária – Considerações finais

Ao falar de fronteiras, imaginamos indivíduos que “atravessam”, refugiados, emigrantes, imigrantes, deslocamentos humanos que acabam intensificando o fenômeno político de divisão geográfica de Estados-Nação. Porém, a construção de muros não têm limitado o deslocamento dos seres humanos. Esses movimentos confirmam nossa inserção em uma comunidade universal, exigindo-nos a responsabilidade ética e coletiva da não-violência como um compromisso legítimo frente a uma nação.

Com o fenômeno da globalização, a reafirmação e o avanço da política neoliberal, os Estados Unidos afirmam e reforçam sua posição soberana levantando muros em locais onde a ancestralidade mexicana habita. Porém, ocorre algo peculiar na fronteira México-Estados Unidos. Cidadãos com ascendência mexicana que se transformaram em cidadãos estadunidenses são expostos aos limites entre as populações que coabitam o mesmo território. Eles transformam o rico hibridismo cultural que envolve o local em uma identidade fronteiriça, perceptível por meio da língua que falam. A própria Anzaldúa (2009, p. 308) revela a quantidade de línguas e dialetos chicanos⁶ para explicar o movimento

⁶ Inglês padrão, inglês de trabalhadores com gírias, espanhol padrão, espanhol mexicano padrão, dialeto espanhol norte-mexicano, espanhol chicano (Texas, Novo México, Arizona e Califórnia têm variações regionais), *Tex-Mex* (expressão adjetiva

que essa língua faz em meio às tensões que se estabelecem no local. A língua se movimenta nos momentos de transição, ela se adapta conforme seu interlocutor. E sua adaptação, segundo a autora, é uma forma de sobreviver às fronteiras.

Minhas línguas “caseiras” são as línguas que eu falo com minha irmã e meus irmãos, com meus amigos e amigas [...]

Da escola, da mídia ou das situações de emprego, eu peguei o inglês padrão e de trabalhadores com gírias. Da *Mamagrande Locha* e de ler as literaturas espanhola e mexicana, eu peguei o espanhol padrão e o espanhol mexicano padrão. Com os recém-chegados, imigrantes mexicanos e *braceros*, eu aprendi o dialeto espanhol norte-mexicano. Com mexicanos, eu tento falar tanto o espanhol mexicano padrão quanto o dialeto norte-mexicano. Dos meus pais e dos chicanos que moram no Valley, eu peguei o espanhol chicano texano, que eu falo com minha mãe, meu irmão mais novo (que casou com uma pessoa mexicana e que raramente mistura espanhol com inglês), tias e parentes mais velhos. (ANZALDÚA, 2009, p. 308).

Mesmo com a incrível adaptação linguística feita pelos chicanos, outros fatores como as divergências históricas, econômicas e culturais somaram-se à língua e fizeram com que a população se tornasse vítima do preconceito e do imaginário cruel que teciam

para tratar de cultura, comida e variantes linguísticas originadas no Texas, na fronteira com o México – nota da tradutora) e *Pachuco* (chamado caló).

em relação à população fronteiriça. Ao expor as dificuldades e as violências sofridas nestes locais, Anzaldúa busca na identidade chicana a saída para a apresentação de um rosto que representa a identidade da fronteira. Um rosto que carrega as raízes de sua ancestralidade mexicana, mas que também se relaciona com a cultura norte-americana, tornando-se híbrida e plenamente possível.

Embora Butler não pense na coletividade como forma constitutiva de identidade e se distancie de Anzaldúa neste sentido, Butler nos fornece fortes elementos para que pensemos na vida pautada pela ética da não-violência. O elemento comum à Anzaldúa está em afirmar direitos e estabelecer formas para se alcançar a constituição de laços que nos unem, laços que, segundo Butler (2019, p. 28), constituem a "vida" e o que somos. "[...] não precisamos saber de antemão o que "uma vida" será, mas apenas descobrir e apoiar os modos de representação e aparência que permitem que a reivindicação de vida seja feita e ouvida" (BUTLER, 2015, p. 253).

O corpo político para reivindicar direitos se transforma pela aliança que o constitui. Uma das alianças entre os chicanos da fronteira está na língua, que une a população e conta sua história de luta, e é possível que ela seja o instrumento capaz de tecer o caminho para superação da violência. A constituição dessa aliança não significa a erradicação completa dos corpos precários vi-

vendo, portanto, uma vida precária. Pois, como nos mostra Butler (2018), esses indivíduos estão sujeitos a vidas precárias quando solitários, mas, ao entenderem a interdependência e as potentes conexões que podem envolver o corpo político, eles têm a possibilidade de alcançar uma “vida boa” por meio da democracia.

Se vou levar uma vida boa, vai ser uma vida vivida com os outros, uma vida que não é uma vida sem esses outros; não vou perder esse *eu* que sou; seja quem eu for, serei transformado pelas minhas conexões com os outros, uma vez que a minha dependência do outro e a minha confiança são necessárias para viver e para viver bem. Nossa exposição compartilhada à condição precária é apenas um fundamento da nossa igualdade potencial e das nossas obrigações recíprocas de produzir conjuntamente as condições para uma vida possível de ser vivida. Ao admitir a necessidade que temos um do outro, admitimos do mesmo modo princípios básicos sobre as condições sociais e democráticas do que ainda podemos chamar de “a vida boa”. (BUTLER, 2018, p. 243).

Na tentativa de romper com as “fronteiras linguísticas” que refletem a violência entre Estados e indivíduos, Anzaldúa nos possibilita pensar além dos limites impostos. Ela nos mostra a necessidade de pensar em uma identidade a partir de um coletivo. Ou seja, dentro de um mundo globalizado e cada vez mais interconectado, afirmar-se dentro de uma coletividade é uma estratégia para reagir à vida precária dos indivíduos. E, devido ao constante

trânsito cultural e à comunicação plural que se estende na fronteira, o local é capaz de ressignificar seu próprio conceito como sendo um território rico, aberto à transformações e ao diálogo cultural e histórico – um local de conhecimento, como escreve Anzaldúa.

É um caminho interessante, onde continuamente entram e saem o branco, o católico, o mexicano, o indígena, os instintos. [...] É um caminho de conhecimento – de saber (e de aprender) a história de opressão de nossa *raza*. É uma forma de equilibrar, de mitigar as dualidades.⁷ (ANZALDÚA, 1987, p. 19, tradução nossa).

A atualidade dos debates de Gloria Anzaldúa e Judith Butler impacta nossa forma de pensar a violência e a ética pautando-se pela não-violência. Enquanto Butler, em uma perspectiva ético-política, lança a proposta de reconhecer no “nós” a possibilidade de ação política dos corpos e da reunião em assembleias, Anzaldúa experimenta na prática a importância do sujeito político para a formação de uma coletividade. Mesmo que partindo de perspectivas teóricas distintas, Anzaldúa e Butler caminham em direção a ética no sentido de constituir alianças para a prática da não-violência.

⁷ “It’s an interesting path, one that continually slips in and out of the white, the Catholic, the Mexican, the indigenous, the instincts. [...] It is a path of knowledge – one of knowing (and of learning) the history of oppression of our *raza*. It is a way of balancing, at mitigating duality.”

Nos anos 60, ao perderem suas terras, os chicanos formaram um corpo político com o objetivo de obter frente ao Estado justiça e reconhecimento de uma identidade heterogênea. Foi ali que, segundo Anzaldúa (2009, p. 316), *La Raza Unida*⁸ surgiu como movimento de conscientização do povo enquanto realidade compartilhada. A partir de um sentimento comum, Anzaldúa percebe que o reconhecimento sobre “[...] quem éramos, o que éramos, como nos desenvolvemos” (ANZALDÚA, 2009, p. 316) era a chave para “[...] vislumbrar o que poderíamos eventualmente nos tornar” (ANZALDÚA, 2009, p. 306).

Partindo dessa concepção de reconhecimento no outro, do direito que desejo para “mim”, podemos pensar nas reivindicações políticas da atualidade, não somente na questão da fronteira específica neste artigo, mas nos próprios limites que existem para o reconhecimento da responsabilidade ética para com o “outro”. Diante dos direitos humanos e sociais que estão constantemente ameaçados, afirmar uma política de coabitação e possibilitar a construção de estratégias coletivas para enfrentar e resistir à vida precária é de fundamental importância. Anzaldúa possibilita a reflexão a partir de sua experiência, enquanto Butler nos mos-

⁸ Vale ressaltar que esse é o nome do movimento que surgiu após a publicação do poema *I am Joaquin – Yo soy Joaquin* de Rodolfo Gonzales, em 1969. O poema transmite o contexto de luta e superação dos chicanos, além de revelar o dilema de viver entre culturas distintas sem perder a história ancestral mexicana. O poema alcançou a população chicana, que se viu na imagem de Joaquin, um personagem espelho para a sociedade nos anos 60.

tra o possível caminho a ser enfrentado. E, dentro de um contexto particular latino-americano, o reconhecimento do rosto do outro deve carregar as raízes ancestrais que unificam a memória e a história coletiva. Para continuar a caminhada rumo a uma vida digna de ser vivida, uma vida do *buen vivir*, é necessário que formemos alianças capazes de ocupar espaços públicos. Alianças que se comprometam a responder a pergunta feita no início deste artigo: "*¿Quien está tratando de cerrar la fisura entre la india y el blanco en nuestra sangre?*".

Referências bibliográficas

ACOSTA, Alberto. **El buen vivir**: una vía para el desarrollo. Quito: Abya-Yala, 2009.

ANZALDÚA, Gloria E. **Borderlands/La Frontera**: The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ANZALDÚA, Gloria E. **Borderlands/La frontera**: The New Mestiza. Trad. Carmen Valle. Madrid: Capitán Swing, 2016.

ANZALDÚA, Gloria E. Como domar uma língua selvagem: Gloria Anzaldúa. Trad. Joana Plaza Pinto; Karla Santos; Viviane Veras. **Cadernos de Letras da UFF**, dossiê Difusão da língua portuguesa, n. 39, p. 305-318, 2º sem. 2009.

ANZALDÚA, Gloria E. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Trad. Édna de Marco. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

ANZALDÚA, Gloria E. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. Trad. Ana Cecilia Acioli Lima. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 3, p. 704-719, set.-dez. 2005.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

ARENDR, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BUTLER, Judith. Caminhos divergentes: judaicidade e crítica ao sionismo. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. E-book.

BRETAS, Aléxia Cruz. A condição inumana: o papel do negativo na ética da vulnerabilidade de Judith Butler. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11.; WOMEN'S WORLDS CONGRESS, 13., 2017, Florianópolis. **Anais eletrônicos** [...]. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2017.

CANSECO, Alberto Edmundo. Politizando la escena ética. La lectura butleriana de la propuesta levinasiana. **Alpha**, n. 44, p. 253-263, 2017.

COSTA, Cláudia de Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o feminismo da diferença. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 691-703, set.-dez. 2005.

GONZALES, Rodolfo C. **I am Joaquin**. s/d. Disponível em: <http://www.latinamericanstudies.org/latinos/joaquin.htm>. Acesso em: 26 abr. 2021.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.