

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS, CULTURA E
REGIONALIDADE**

SÍLVIA MARIA ZANELLA

**POR TRÁS DA VOZ DE MALINALLI: MAPEAMENTO DAS IDENTIDADES
HISTÓRICA E LITERÁRIA DE MALINCHE.**

CAXIAS DO SUL

2018

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS, CULTURA E
REGIONALIDADE

SÍLVIA MARIA ZANELLA

POR TRÁS DA VOZ DE MALINALLI: MAPEAMENTO DAS IDENTIDADES
HISTÓRICA E LITERÁRIA DE MALINCHE.

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Letras, Cultura e Regionalidade, da Universidade de Caxias do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Cecil Jeanine Albert Zinani

CAXIAS DO SUL

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

Z28p Zanella, Sílvia Maria

Por trás da voz de Malinalli : mapeamento das identidades histórica e literária de Malinche / Sílvia Maria Zanella. – 2018.

101 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura, 2018.

Orientação: Cecil Jeanine Albert Zinani.

1. Mulheres na literatura. 2. Marina, ca. 1505 - ca. 1530. 3. Feminismo.
4. Mulheres - Identidade. I. Zinani, Cecil Jeanine Albert, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 82-055.2

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Carolina Machado Quadros - CRB 10/2236

Por trás da voz de Malinalli: mapeamento das identidades histórica e literária de Malinche.

Sílvia Maria Zanella

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras, Cultura e Regionalidade, Área de Concentração: Estudos de Identidade, Cultura e Regionalidade. Linha de Pesquisa: Literatura, Cultura e Regionalidade.

Caxias do Sul, 14 de agosto de 2018.

Banca Examinadora:

Dra. Cecil Jeanine Albert Zinani
Orientadora
Universidade de Caxias do Sul

Dra. Cinara Ferreira Pavani
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dra. Heloísa Pedroso de Moraes Feltes
Universidade de Caxias do Sul

Dr. Rafael José dos Santos
Universidade de Caxias do Sul

Aos meus pais, Ivo e Nildete.
Meu porto seguro em corpo e alma.

AGRADECIMENTOS

A Deus por ter permitido que chegasse até aqui e pelas pessoas que colocou ao meu redor e estão aqui citadas com muito carinho.

Ao meu pai, Ivo, que me viu começar a caminhada, incentivando-me e proporcionando-me todo o apoio, e, no meio dessa caminhada, despediu-se. Provavelmente, foi a forma que encontrou para estar o tempo todo, ao meu lado.

À minha mãe, Nildete, pela força, exemplo, amor incondicional e pela paciência, principalmente nesses últimos dois anos de pesquisa.

Ao meu amor, Adriano pelo suporte emocional e por compreender minha ausência e, mesmo assim, estar ao meu lado.

Aos meus irmãos, Tiago e Pedro, pela parceria constante e por, simplesmente, estarem comigo.

Aos demais familiares pelo suporte e pelas orações para que eu conseguisse cumprir o prazo.

Às bênçãos que recebi, pela a possibilidade de ter tido duas orientadoras ao longo da pesquisa: Prof. Dr. Salete Rosa Pezzi dos Santos e Prof. Dr. Cecil Jeanine Albert Zinani. Sou grata pelas enriquecedoras contribuições e exemplo profissional.

À CAPES pelo suporte financeiro que viabilizou a realização dessa dissertação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura da Universidade de Caxias do Sul por ter apostado em meu projeto de pesquisa.

Aos Professores do Programa de Mestrado, pelos ensinamentos e contribuições.

Aos colegas da turma quinze e, em especial ao quarteto fantástico: Cristiane Barcelos, Débora Bregolin e Emanuele Freitas, pela grande amizade e pelas palavras encorajadoras em todos os momentos.

À Daniela Pioner pela amizade e disponibilidade em auxiliar sempre que necessário.

À diretora, Ivania Capponi, pela ajuda, compreensão e disponibilidade em suprir minha ausência.

Aos meus amigos e colegas de trabalho por compreenderem os convites negados para cafés e encontros, e, pelas palavras de ânimo e tranquilidade em momentos de aflição.

Aos meus alunos por me inspirarem a estudar e buscar, constantemente, o conhecimento.

Enfim, a todos que contribuíram e acreditaram na realização desse trabalho.

RESUMO

Esta dissertação analisa a figura histórica Malinalli-Malinche em paralelo à personagem Malinalli, na obra *Malinche* (2007), da escritora mexicana Laura Esquivel, tomando a literatura como referência humanizadora da personagem, cuja tradição histórica estigmatizou como a traidora mexicana a nativa que traduziu os discursos de Cortez por ocasião da conquista do México. Objetiva-se, portanto, problematizar a personagem Malinalli como representação da mulher/figura histórica Malinalli-Malinche, cujas habilidades linguísticas como tradutora conferiram-lhe poder em meio a um cenário duplamente patriarcal - tanto no contexto *mexica* (asteca) quanto no espanhol -, buscando mapear as diferentes formas como essa personagem foi retratada, representada e traduzida ao longo do tempo e analisar as relações de poder associadas aos lugares de fala que propiciam diferentes discursos. Para tanto, a partir de uma investigação biográfica da personagem e um histórico do seu povo, relatados por escritores da época e contemporâneos, em contraponto aos relatos dos conquistadores espanhóis, adentra-se nos conceitos de Canclini (2003) referentes às culturas híbridas formadas nas fronteiras culturais dos povos em contato, e de Todorov (1993) que analisa Malinche como o símbolo da mistura entre astecas e espanhóis. O segundo momento apresenta um panorama de contextos históricos e sociais que promoveram diferentes acepções ao sujeito feminino, a partir da análise do discurso hegemônico e da construção da identidade em períodos como Iluminismo e Romantismo e da ressignificação da identidade impulsionada pelos movimentos de contracultura, Estudos Culturais e movimentos feministas à guisa de autores como Hall (2003, 2005) e Todorov (2008) discutindo a questão da identidade, Bourdieu (2007, 2009) e Foucault (1979, 1996) destacando nesses autores o conceito de poder e a análise do discurso hegemônico e, ainda, adentrando na crítica feminista com autoras como Simone de Beauvoir (2016), Showalter (1994) e aprofundando a questão da interseccionalidade com base em Davis (2017) e Crenshaw (2017). A análise da obra apresenta a simbologia da língua e do poder da palavra, dos símbolos de mestiçagem e da metáfora de uma Malinche líquida, que, assim como o elemento água, se molda e se adapta de acordo com o ambiente, fazendo referência aos estudos de Bhabha (1998) e Santiago (2000) que teorizam a concepção de hibridismo cultural e entre-lugar na cultura. Por fim, destaca-se a importância de uma escrita revisionista, teorizada por Lemarie (1994) e Zinani (2006), que clamam por uma revisita ao passado, a fim de buscar personagens que passaram a história sendo descritas a partir do ponto de vista do outro, para ressignificar sua identidade e representá-la, assim como a personagem Malinche, como sujeito de sua história.

Palavras-chave: Malinalli-Malinche. Estudos Culturais de Gênero. Feminismos.

ABSTRACT

This paper analyzes the historical figure Malinalli-Malinche and establishes a comparison between the historical and the fictional character of *Malinche* (2007), written by Laura Esquivel. The study takes literature as a humanizing reference of the character whose historical tradition stigmatized the native who translated Cortez's speeches for the conquest of Mexico as the Mexican Betrayer. Therefore, the paper aims at problematizing Malinalli's character in literature as a representation of a woman and a historical figure, whose abilities as a translator empowered her in a doubly patriarchal scenario - *mexica* (Aztec) and Spanish - trying to map the different ways this character was portrayed, represented and translated over time and analyze the power relations associated with the places of speech that provide different discourses. In order to do so, from a biographical investigation of the character and a history of its people, related by writers of the time and contemporaries, as opposed to the Spanish conquistadors, we enter into concepts of Canclini (2003) referring to the hybrid cultures formed in the borders of the peoples in contact, and Todorov (1993) that analyzes Malinche as the symbol of blend between Aztecs and Spaniards. The second moment presents an overview of historical and social contexts that promote the different manifestations to the female subject, starting from the analysis of the hegemonic discourse and the construction of the identity in Enlightenment and the Romanticism and the resignation of the idea driven by gestures of counterculture, Cultural Studies and feminist movements in the guise of authors such as Hall (2003, 2005) and Todorov (2008) discussing the question of identity, Bourdieu (2007, 2009), and Foucault (1979, 1996), highlighting the concept of power and analysis of hegemonic discourse, and then, entering in the critical feminist authors like Simone de Beauvoir (2016), Showalter (1994), and a question of intersectionality based on Davis (2017) and Crenshaw (2017). The analysis of the work presents a symbology of the language and the principles of miscegenation and the metaphor of a liquid Malinche, which, like the water element, shapes and adapts according to the environment. The metaphor refers to the studies of Bhabha (1998) and Santiago (2000) that theorize the conception of cultural hybridism and inter- place in culture. Finally, we highlight the importance of a revisionist writing, theorized by Lemarie (1994) and Zinani (2006), who call for a revisit to the past in order to search for characters who have passed their story being described from the eyes of an outsider, and so re-signify its identity and represent them, as well as Malinche, as the subject of her history.

Keywords: Malinalli-Malinche. Cultural Studies of Gender. Feminisms; Identity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 QUEM É MALINALLI-MALINCHE NA TRADIÇÃO HISTÓRICA?	18
2.1 RELIGIÕES, PRESSÁGIOS E INFLUÊNCIAS MÍTICAS NO COTIDIANO DOS POVOS MESOAMERICANOS.	23
2.2 SOB O OLHAR DO CONQUISTADOR: A SOCIEDADE LOCAL NA PERSPECTIVA DE HERNAN CORTEZ.....	27
2.3 CONFRONTOS DE TERRITORIALIDADES E CULTURAS HÍBRIDAS.....	32
3 MALINCHE: A VOZ DE MALINALLI EM UMA PERSPECTIVA FEMINISTA.....	38
3.1 SÉC. XVIII – CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE E O JOGO DO PODER NO ILUMINISMO.....	40
3.2 SÉC. XIX – A IDENTIDADE E O ROMANTISMO.....	45
3.2.1 O Romantismo e um novo conceito de família.....	48
3.3 SÉC. XX – NOVAS PERSPECTIVAS DE OLHARES PARA AS MULHERES E OS ESTUDOS CULTURAIS.....	52
3.3.1 Desdobramentos nos movimentos feministas.....	58
3.4 MALINCHE E O PODER DA PALAVRA A QUEM SÓ PODIA OUVIR	61
4 MALINALLI NA OBRA DE LAURA ESQUIVEL.....	65
4.1 A LÍNGUA – UM PODER LIMITADO.....	70
4.2 A NATUREZA: OS SÍMBOLOS DA MISTIÇAGEM	81
4.3 A ETERNIDADE DA ÁGUA: DE MALINALLI PARA A CONTEMPORANEIDADE.....	90
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS	100

1 INTRODUÇÃO

*"Malinalli perguntou qual era o nome da mulher de seu deus, Cortés respondeu:
- Deus não tem mulher.
- Não pode ser.
- Por que não?
- Porque sem ventre, sem obscuridade, não pode surgir a luz, a vida. É nas maiores profundezas que a Mãe Terra produz as pedras preciosas, e na obscuridade do ventre tomam forma humana os homens e os deuses. Sem ventre não há deus."*

Laura Esquivel

Em novembro de 2017, Judith Butler foi convidada para vir ao Brasil fazer uma palestra sobre a democracia e a situação política e social de Israel e da Palestina. Antes mesmo de desembarcar, foi atacada por pessoas com um abaixo-assinado contendo mais de 333 mil assinaturas, condenando sua entrada no país por ter publicado, em 1990, um livro intitulado *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2003). Nem mesmo essa era a pauta da vinda de Butler para o Brasil. Nessa ocasião, ela discursaria sobre sua pesquisa atual que, ironicamente, versa sobre a democracia. Contudo, foi sua obra, publicada há mais de 25 anos, que a fez sofrer um repúdio violento. Qual o tema de sua antiga obra? Gênero.

Butler escreveu acerca da identidade de gênero construída e não determinada biologicamente, ou seja, o gênero como interpretação do sexo. Segundo Butler: “a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: consequentemente, não é nem o resultado causal do sexo, nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo” (BUTLER, 2003, p. 12). Butler foi sequer ouvida. Os manifestantes contrários a sua vinda tentaram impedi-la de falar. Por quê? Qual o poder de persuasão conferido a uma pessoa, se a simples intenção de falar já fere os preceitos morais de tanta gente?

No início desse mesmo ano, um discurso inflamado foi proferido pela ativista feminista Angela Davis em repulsa à eleição do presidente dos Estados Unidos Donald Trump. Na manifestação conhecida como “Marcha das Mulheres”¹, Davis contestou o

¹ Disponível em: <http://www.huffpostbrasil.com/2017/01/22/o-discurso-de-angela-davis-na-marcha-das-mulheres-e-a-resisten_a_21698735/>. Acesso em: 22 jan. 2017.

autoritarismo e os discursos xenófobos e preconceituosos que levaram o atual presidente norte-americano à vitória nas eleições.

Essas e tantas outras manifestações reacendem algumas questões: Qual a força dos movimentos feministas? Qual sua abrangência? Suas ideias revolucionárias mantiveram-se iguais desde o início? Angela Davis, ativista feminista, no discurso realizado no dia 21 de janeiro de 2017, suplicou que se firmassem resistência e militância contra injustiças sociais: “Nós (mulheres, trans, homens e jovens) representamos a poderosa força de mudança que está destinada a impedir que a cultura racista e patriarcal floresça novamente.” Em seguida, abordou a dimensão da marcha que, intitulada como “Marcha das Mulheres”, abarca todos os gêneros e minorias que sofrem com a exclusão, o preconceito e a violência. Em seu discurso, afirma que:

esta é uma Marcha das Mulheres e esta Marcha representa a promessa do feminismo contra os poderes perniciosos da violência do estado. É um feminismo inclusivo e intersetorial que convoca todos nós a juntar-se à resistência ao racismo, à islamofobia, ao anti-semitismo, à misoginia, à exploração capitalista (DAVIS, 2017).

Observando a amplitude do assunto e sua importância social e histórica, procurando respostas às indagações levantadas anteriormente, entende-se que é necessário dialogar.

Considerando o tempo histórico, é possível afirmar que a busca por um espaço mais igualitário das camadas menos favorecidas na sociedade é bastante recente. Há pouco mais de um século, as mulheres começaram a conquistar direitos básicos como a participação na política administrativa do país. No Brasil, o poder de voto à mulher foi garantida, apenas, no ano de 1932². A lei também prevê igualdade de direitos, de salários e de representatividade, mas, na prática, a luta para se fazer cumprir a lei ainda é árdua, e as conquistas são lentas e graduais.

Apesar dos entraves, na legislação, já aconteceram importantes avanços, entretanto, na cultura e no cotidiano das sociedades de tradição patriarcal, a aceitação da igualdade é ainda muito difícil, pois é mais complicado mudar concepções há tanto estabelecidas e alterar paradigmas. Diante de uma mudança, a sociedade mostra-se desorientada, e a tradição, que parecia incontestável e absoluta, colide com os avanços das discussões e da luta feminista.

² Decreto nº 21.076, de 24 de fevereiro de 1932. *Código Eleitoral*. Art. 2º É eleitor o cidadão maior de 21 anos, sem distinção de sexo, alistado na forma deste Código. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-21076-24-fevereiro-1932-507583-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 23 mar. 2018.

Diante disso, o *status quo* passa a ser questionado, e os resultados desses questionamentos podem acarretar a diminuição do domínio imposto. Sendo assim, parece mais seguro evitar a transformação. Contudo, aceitar sem questionar os estereótipos impostos ao sujeito feminino, que foram se perpetuando ao longo do tempo, impede uma visão mais profunda e imparcial sobre as mulheres e permite a proliferação desse estigma.

Desse modo, falar sobre empoderamento dos excluídos é sair do padrão, divergir, importunar, transgredir. É compreender o contexto histórico que os circunda e encontrar espaço para dar voz e prestígio àqueles que são peças fundamentais na engrenagem dessa sociedade. É saber que existem indivíduos privilegiados na sociedade, que buscam garantir sua permanência nesse espaço, ou, então, acreditam que a perpetuação da tradição é benéfica para a sociedade, e, portanto, silenciam, abafam ou até mesmo, ridicularizam a fala dos representantes das camadas menos favorecidas. É ter consciência da necessidade de muito estudo sobre essas questões e uma luta constante para romper com um modelo já existente e solidificado.

É com base nesse entendimento que essa dissertação busca propor um mapeamento dos discursos dominantes que têm o poder de atribuir significado aos dominados. Para tanto elegeu-se a personagem histórica e literária, Malinche, que muito bem representa esse quadro de dominação, e que, mesmo tendo o poder da fala como tradutora, foi também traduzida e interpretada como nociva ao seu povo de origem.

Revisar a história dessa personagem e analisar o que foi escrito a seu respeito, estudando Malinche, exemplo de mulher marginalizada por seu gênero, pela posição social e estigmatizada por usar seu poder de fala quando às mulheres isso era proibido, permite compreender o contexto social e histórico que propiciou diferentes discursos.

Durante muito tempo e em distintas tradições culturais, mulheres foram vistas como causadoras dos maiores malefícios da humanidade, tanto nas crenças populares, religiosas e da mitologia, quanto na própria História. É nesse contexto que entra em cena o estudo da personagem literária Malinalli, da obra *Malinche*, da escritora mexicana Laura Esquivel, em paralelo à figura histórica Malinalli-Malinche, na perspectiva dos Estudos Culturais de Gênero e da Crítica Feminista, de modo a tomar a literatura como referência humanizadora da personagem cuja tradição histórica estigmatizou como a Traidora Mexicana.

Malinalli-Malinche foi a mulher que traduziu os discursos e diálogos entre Hernan Cortez e Montezuma durante o período da conquista do México no início do século XVI. Além de dominar a língua Asteca e Maia, Malinalli aprendeu rapidamente o espanhol, quando foi entregue aos conquistadores para servi-los como escrava. Foi sua habilidade em aprender

línguas que a transformou em peça chave na tradução dos discursos de Cortez e Montezuma. Por ter desempenhado o papel a que foi designada e ter se aproximado do conquistador espanhol, Malinalli foi desprezada por seu povo e recebeu o estigma de traidora mexicana. Esse título foi responsável pela construção do termo *malinchismo* em referência à forma como era chamada enquanto tradutora de Cortez – La Língua ou Malinche.

Mesmo sem ser a única tradutora de Cortez e realizando o que lhe foi imposto, uma vez que foi entregue como escrava aos espanhóis, Malinche foi acusada de ter escolhido o lado do espanhol e, portanto, ter renegado o seu povo. Portanto, rever e reinterpretar a sua figura histórica a partir da obra literária *Malinche*, de Laura Esquivel – a qual explicita detalhes da infância, da perda da identidade por ser negada pela própria mãe e vendida como escrava, suas crenças, seus medos, suas angústias e suas necessidades – é ensejar que ela deixe de ser vista como traidora por ter usado seu poder como tradutora para entregar o povo *mexica* (asteca) em holocausto ao conquistador Hernan Cortez. Essa obra faculta que ela seja divisada como ser humano, uma mulher que não gostava dos rituais de sacrifícios a que seu povo era submetido, que acreditava na volta do deus Quetzalcoatl e que se apaixonou pelo único homem que quis ouvi-la, atribuindo-lhe o poder da fala, ato tão distante das mulheres, ainda mais sendo elas indígenas e escravas, e por mostrar que ela poderia ser elo fundamental na comunicação entre povos, e não apenas moeda barata de troca.

Considerando-se a figura histórica Malinalli-Malinche, tradicionalmente acusada de Traidora Mexicana, pergunta-se quais os significados das diferentes atribuições a Malinche e de que forma tais significados denunciam os lugares de fala e as relações de poder entre significantes e significados. Essa análise será desencadeada a partir de um mapeamento dos significados de Malinche analisando o discurso e as razões para a perpetuação de tais discursos dentro de contextos históricos e culminará com a análise da obra literária *Malinche* (2007), da escritora mexicana Laura Esquivel dando um enfoque na personagem literária de Malinche a partir da Crítica Feminista. O estudo da personagem literária Malinalli, em paralelo com a figura histórica Malinalli-Malinche, tem como premissa construir um panorama dos diferentes significados dados a Malinche com o passar do tempo. E assimilar o modo como os discursos estão insuflados de significados que se relacionam ao período histórico e movimentos sociais que no caso de Malinche, criaram a mácula e agora rompem com esse estigma numa tentativa de ressignificar a identidade desse sujeito feminino.

Objetiva-se, portanto, problematizar a personagem Malinalli da obra *Malinche* (2007), de Laura Esquivel, como representação da mulher/figura histórica Malinalli-Malinche, cujas habilidades linguísticas como tradutora lhe conferiram poder em meio a um cenário

duplamente patriarcal - tanto no contexto *mexica* (asteca) quanto no espanhol -, buscando entender os diferentes contextos que atribuíram significados a Malinche a partir das relações de poder associadas aos lugares de fala.

É importante ressaltar que artigos e teses foram escritos a respeito da personagem histórica, Malinche, apresentando-a como necessária à formação da identidade mexicana, como é o caso da obra de Cristina Gonzáles Hernández: *Doña Marina (La Malinche) y la formación de la identidad mexicana* (2002); ou do artigo de Milagros Palma: *Malinche, El Malinchismo o el lado femenino de La sociedad mestiza* (2009), que aponta a figura histórica, Malinche, na configuração feminina da mestiçagem do povo mexicano. Há, também, uma tese de doutorado da UFRGS, escrita em espanhol por Janaína de Azevedo Baladão de Aguiar: *El sexto sol de Malinalli* (2013), que analisa a figura histórica e literária Malinalli-Malinche no intuito de desconstruir a ideia de *malinchismo* e analisar a complexidade da personagem Malinalli, a partir dos códices criados para ilustrar a obra *Malinche* (2007), de Laura Esquivel. Porém, o mapeamento dos significados desse sujeito feminino e sua transformação a partir dos Estudos Culturais e da Crítica Feminista na formação dessa identidade ainda é uma lacuna e torna-se relevante, portanto, sua investigação.

Para tanto, será necessário perpassar caminhos teórico-metodológico da hermenêutica que permitirá a análise interpretativa da obra, assim como uma análise acerca dos diferentes períodos e contextos históricos e sociais que permitiram a criação de versões diferentes da história de Malinche a partir das características de cada época estudada e do tipo de discurso vigente que propagava e fomentava cada versão com base em suas vontades de verdade.

O ponto de partida desta análise é o período Iluminista que pode ser visto como o início do pensamento moderno. Em seguida, adentra-se o período do Romantismo e da construção da nacionalidade em diversos países, inclusive na América Latina, e, por fim, a concentração da dissertação estará voltada para os Estudos Culturais que apresentaram caminhos para uma reflexão partindo de uma consciência do papel social, no sentido de ampliar o reconhecimento de culturas consideradas periféricas pelo padrão dominante.

Contemporâneo aos estudos culturais expande-se, também, o movimento feminista que encontra espaço na luta por reconhecimento e representatividade. Não é possível, contudo, acreditar que o movimento feminista esteja fora de um contexto histórico. Não é possível desprezar o momento que permite a ascensão desses movimentos que aparecem no seio de um modo de produção capitalista de consumo, na qual a própria mulher alcança papel de destaque. Portanto, se ela recebe uma valorização comercial, passa a buscar maior atuação social e política, e, aliado a isso, a construção da consciência do seu papel social e da sua

importância nessa sociedade a faz lutar por igualdade de direitos e deveres e buscar a ressignificação da identidade do sujeito feminino.

A dissertação divide-se em cinco partes, considerando-se a introdução como primeira. A base estrutural da segunda parte do trabalho visa abarcar uma retrospectiva histórica de Malinalli/Malinche, visto que, antes de considerar a personagem Malinalli na obra de Laura Esquivel, faz-se necessário compreender e contextualizar essa mulher em um espaço histórico-social com base em apontamentos historiográficos/históricos, levando em consideração os discursos que versaram sobre ela e hibridismos culturais que permitem interpretações e percepções diferenciadas acerca da trajetória e atitudes dessa personagem.

Cabe registrar que o perfil traçado acerca dessa figura histórica foi *a posteriori*, ou seja, a história de Malinalli foi contada a contar de seu contato com Hernan Cortez e de sua faculdade em traduzir falas que possibilitaram a comunicação entre os espanhóis e os líderes de seu povo, e por muito tempo, o registro que ficou sobre sua imagem tem sido a de traidora mexicana, como aponta o filósofo e linguista Tzvetan Todorov: “os mexicanos pós-independência geralmente desprezaram e acusaram a Malinche, que se tornou a encarnação da traição dos valores autóctones, da submissão servil à cultura e ao poder europeus” (1993, p. 98).

O termo *malinchismo*, ainda hoje utilizado com o sentido de adoração ao que é estrangeiro e repúdio à cultura nacional, tem origem na figura de Malinche. A escritora e socióloga Martha Robles é uma das críticas dessa terminologia ao ressaltar que:

foi muito mal aplicado o termo “malinchismo” para designar a preferência pelo estrangeiro ou o repúdio à própria origem – com base somente no fato de que a célebre, e ao mesmo tempo, quase desconhecida Malinali tivesse servido de intérprete para o conquistador espanhol (2006).

Ainda numa tentativa revisionista dessa perspectiva distorcida sobre Malinche, a antropóloga Milagros Palma afirma que se observa, em relação ao termo *malinchismo*, uma representação da sociedade patriarcal que “utiliza uma vez mais a mulher para responsabilizar sua tragédia e em vista de sua condição maléfica, legitimar a dominação e a opressão do mundo feminino” (PALMA, 2016).

Batizada com o nome de Malinalli, chamada de Malintzin pelos nativos, doña Marina pelos espanhóis, no entanto o nome mais comum de referência é ‘La Malinche’. Ainda criança, após a morte do pai, foi renegada pela mãe, e passou a viver com a avó. Na adolescência, após a morte da avó, foi vendida como escrava. Passou por diversos donos até

ser entregue de presente aos espanhóis. Pelo fato de ter nascido asteca e servido como escrava aos maias, Malinalli dominava ambas as línguas e, assim que foi apresentada ao conquistador espanhol Hernan Cortez, passou a ser sua tradutora. (Revista *National Geographic*, 2016). A partir desse momento, Malinche empresta sua voz e torna-se elo de comunicação entre espanhóis e *mexicas* (nome utilizado para denominar os habitantes do antigo México antes da chegada dos espanhóis e, posteriormente, substituído para *astecas*).

Após a chegada dos espanhóis em terras americanas, alguns limites culturais foram transpostos drasticamente. Mesmo que a civilização asteca fosse guerreira e já tivesse tido contato com outros povos da região, era a primeira vez que acontecia o contato entre essa sociedade e os conquistadores de além-mar. No convívio entre esses dois povos, por mais que os europeus tivessem interesses colonialistas, quando se fala sobre cultura é necessário considerar a existência de misturas de elementos culturais ou miscigenações ou, nas palavras de Canclini (2003), *hibridismos culturais*.

É perceptível, portanto, que não é possível dissociar uma obra literária de seu contexto espacial e temporal, bem como da experiência e vivência de seu autor. Aliado a isso, quando o leitor tem uma experiência literária, ele também passa a reconstruir e a ressignificar esse espaço simbólico regional e sua própria percepção sobre ele, pois acrescenta à obra em si a sua interpretação a partir de experiências e valores pessoais. Nesse sentido, a literatura desacomoda e instiga o pensamento, bem como possibilita a eliminação de estigmas e o questionamento da tradição.

A terceira parte de desenvolvimento dessa dissertação visa mapear, em diferentes contextos como o Iluminismo, o Romantismo e os Estudos Culturais, as formas como a mulher em geral e, especificamente Malinalli, foram descritas pelos discursos dominantes até alcançarem a possibilidade de falar por elas. Ou, no caso de Malinalli, ter o ensejo de sua história ser contada em uma obra literária cuja proposição foi conduzir a narrativa a partir do prisma da protagonista. O objetivo é compreender que as experiências vivenciadas por Malinalli, por ser mulher, indígena e escrava, implicaram, significativamente, consequências em suas atitudes e também na formação do *desdouro* que lhe foi atribuído.

O mapeamento conta ainda com uma seção que apresenta um feminismo bastante em voga, ultimamente, e que tem como premissa o conceito de intersecção entre feminismo, raça e classe social que, por englobar mais do que um preceito, tende a ser mais abrangente. Para tanto, serão utilizados os conceitos de Angela Davis (2016), originalmente publicados em 1981, e Kimberle Crenshaw (1989) acerca da interseccionalidade. Esse conceito visa integrar, nos estudos, as perspectivas das mulheres negras descendentes de escravas e com baixa renda,

e, assim, deselitizar o movimento feminista. Esses movimentos tratam de conceitos em âmbito da militância político-ideológico, e permitem cotejar com a obra literária que apresenta a personagem Malinalli na sua complexidade, tendo em vista que Malinche era indígena, escrava e mulher, conseqüentemente, suas experiências de opressão foram triplicadas.

A penúltima parte da dissertação trata da literatura revisionista que apresenta a personagem histórico/literária, Malinalli, com base nas suas experiências, enquanto protagonista da história, contada por uma voz narrativa que se preocupa em apresentar as mais diversas nuances da vida dessa personagem.

Tendo como pano de fundo o contexto histórico da conquista do México, Laura Esquivel, em seu romance *Malinche* (2007), resgata pela ficção a personagem histórica e propicia uma nova leitura à luz de um ‘olhar feminista’. Na obra, vontades, crenças, infância e conquista do poder são apresentados como possibilidades de humanização dessa personagem e facultam ao leitor outras interpretações acerca da protagonista, permitindo uma ressignificação da personagem e uma compreensão mais abrangente em relação às suas vivências.

Revisitar uma trajetória ficcional em busca de uma nova identidade e ressignificação de uma figura histórica estigmatizada pela cultura tradicional é ensejar uma nova possibilidade de interpretação. É na obra literária *Malinche*, bem como nas teorias da crítica feminista, que se apresenta uma alternativa às concepções pré-determinadas por quem contou a história de Malinche pelo viés do dominador, permitindo entendê-la, a partir da voz narrativa, como ser humano protagonista de sua história.

Ao invés de protagonizar e perpetuar a visão estigmatizada de Malinche, a literatura permite questionar como a tradição pronuncia-se a favor da ressignificação, oportunizando uma nova perspectiva dos fatos, a fim de humanizar a sociedade, uma vez que, conforme afirma Antonio Candido, a literatura “eleva e edifica [...] trazendo livremente em si o que chamamos o bem e o que chamamos o mal, humaniza em sentido profundo, porque faz viver” (2011, p. 178).

Além da função de humanizar a sociedade, Candido afirma ainda que “as produções literárias, de todos os tipos e de todos os níveis, satisfazem necessidades básicas do ser humano, [...] [porque] enriquece nossa percepção e nossa visão de mundo” (2011, p. 182).

Nesse contexto, levando em consideração o contexto histórico, a problemática de gênero em uma sociedade patriarcal e uma visão mais abrangente da protagonista da obra *Malinche*, de Laura Esquivel, torna-se viável essa dissertação, na medida em que propõe

compreender os contextos que permitiram e fomentaram discursos nos quais a mulher era contada a partir do ponto de vista do *outro*, motivo que levava ao estigma mulheres que ousavam adentrar um território de predominância masculina. Além disso, é importante reiterar como a perpetuação do discurso dominante garante a manutenção do seu *status quo*, justificando-se a necessidade de revisitar as histórias do passado a fim de propor uma nova visão/versão, livres de preconceitos e de tradições que propiciavam a desvalorização daqueles que não tinham poder de contar sua própria história.

2 QUEM É MALINALLI-MALINCHE NA TRADIÇÃO HISTÓRICA?

"Mais uma vez o conhecimento de si passa pelo conhecimento do outro."

Todorov

"As hibridações [...] nos levam a concluir que hoje todas as culturas são de fronteira."

Canclini

Utilizado para difamar uma pessoa que demonstra apreço pela cultura estrangeira, o termo *malinchismo* é recorrente no vocabulário mexicano. Por mais que diversos trabalhos acadêmicos/científicos tenham sido escritos acerca da injustiça alicerçada nessa nomenclatura, o termo continua sendo usado com a mesma conotação. Ainda hoje, realizando pesquisa em site de buscas do Google pelo termo *malinchismo*, as primeiras entradas apresentam definições que remetem ao ódio ao estrangeiro, à traição, ao desprezo.³ Isso mostra que, quando um conceito ou pré-conceito é criado em relação a algo, é muito difícil mudar tal paradigma, e, às vezes, somente a reiteração de trabalhos sérios e comprometidos com a pesquisa poderá construir uma nova visão a respeito da questão.

Mas qual seria a origem de tal nomenclatura? Uma jovem asteca, chamada Malinalli Tenépatl nasceu, possivelmente, em Coatzacoalt, no povoado de Painala, onde hoje é a cidade de Veracruz, ao sul do México. Não há certeza sobre suas origens mas, segundo Martha Robles (2006), acredita-se que tenha nascido entre 1498 e 1505 e morrido em 1521. Ainda jovem, foi vendida como escrava para o povo maia e, mais tarde, oferecida aos espanhóis, entre eles, Hernan Cortez.

Há uma controvérsia acerca da venda de Malinalli como escrava. Martha Robles (2006) afirma que Malinalli foi vendida ainda criança por seu pai:

Seu pai, um cacique local, para se desfazer dela quando tomou uma segunda esposa, vendeu-a como escrava a mercadores de Xicalango, os quais, por sua vez,

³ As primeiras entradas na página do Google para o termo *malinchismo* apresentam as seguintes definições: Wikipédia - **malinchismo** é um termo pejorativo usado para explicar as formas de atração que o estrangeiro exerce no imaginário popular, fazendo com que indivíduos percam o espírito de nacionalidade ao se passarem para o lado do outro. O malinchismo traduz o desprezo aos que se deixam atrair pelos valores estrangeiros, considerando-os superiores, de melhor qualidade e dignos de imitação. <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Malinchismo>>. Acesso em: 28 dez. 2017.; outro exemplo é o dicionário online, no qual o mesmo significado para esse termo aparece como terceira entrada: malinchismo - *m.* (Méx.) Actitud de la persona que prefiere siempre lo extranjero a lo nacional. <<https://es.thefreedictionary.com/malinchismo>>. Acesso em: 28 jan. 2018.

negociaram-na na região maia de Putunchán, quando se converteu em propriedade do senhor de Chokam-putun. (ROBLES, 2006).

Porém, um artigo da **National Geographic Espanha** afirma que a mãe de Malinalli a vendeu por decorrência da morte do pai e pelo fato de que ela pretendia casar-se novamente. A versão descrita na revista apresenta um fato que comprovaria a percepção de que a mãe e o padrasto estavam fazendo algo errado ao entregar Malinalli, ainda criança, a comerciantes. O fato aconteceu no calar da noite e teve como álibi o fato de outra criança ter morrido na mesma noite e, assim, Malinalli foi tida como morta:

Ela pertencia a uma família nobre - seu pai era o cacique da cidade de Painala - e na infância ela parecia ter um futuro promissor à sua frente. Mas tudo foi cortado quando seu pai morreu e sua mãe se casou com um homem local. O casal tinha um descendente, que eles fizeram herdeiro de todos os seus bens, nesse momento eles decidiram se livrar da pequena Malinalli. Aproveitando o fato de uma menina da mesma idade ter morrido na aldeia, eles a fizeram parecer sua filha e, abrigados na escuridão da noite, deram Malinalli a alguns comerciantes. Eles a venderam como escrava no mercado de Xicalanco a outros comerciantes maias, que, por sua vez, acabaram vendendo-a para o Senhor de Potonchán. Foi ele quem finalmente a entregou a Hernán Cortés, em março de 1519, com dezenove outras donzelas.⁴ (NATIONAL GEOGRAPHIC, 2012) [Tradução nossa].⁵

Independentemente de quem a tenha vendido, é relevante o fato de que ela foi renegada pela família. Cumpre salientar que a venda de Malinalli como escrava não pode ser admitida como natural aos astecas, ou como simples ato culturalmente aceito, visto que o trecho acima denuncia a estratégia utilizada pela família de Malinalli na hora da entrega aos comerciantes.

Diferentemente da sua primeira venda como escrava, realizada no calar da noite, a entrega de Malinalli aos conquistadores espanhóis pode ser considerada elemento cultural dos nativos que ofereciam jovens mulheres do grupo para servir, principalmente, quando acreditavam que se tratava de deuses vindos de além-mar. Dessa forma, Malinalli foi entregue, juntamente com outras dezenove nativas, à Cortez, para serem “repartidas” (ROBLES, 2006, p. 329) entre os conquistadores.

⁴ As traduções das obras publicadas em inglês ou espanhol são da autora do trabalho e, doravante, as citações no idioma original serão apresentadas em notas de rodapé.

⁵ Original do espanhol: “Perteneía a una familia noble – su padre era el gobernante de la ciudad de Painala– y en su infancia parecía tener por delante un futuro prometedor. Pero todo se truncó cuando murió su padre y su madre se volvió a casar con un señor local. La pareja tuvo un vástago, al que hicieron heredero de todas sus posesiones, al tiempo que decidían deshacerse de la pequeña Malinalli. Aprovechando que una niña de la misma edad había muerto en el pueblo, la hicieron pasar por su hija y, amparados en la oscuridad de la noche, entregaron a Malinalli a unos mercaderes. Éstos la vendieron como esclava en el mercado de Xicalanco a otros comerciantes mayas, quienes, a su vez, terminaron por venderla al señor de Potonchán. Fue éste quien finalmente la entregaría a Hernán Cortés, en marzo de 1519, con otras diecinueve doncellas.”

Malinalli passou a pertencer, então, a um dos capitães da esquadra de Cortez, Alonso Hernandez Puertocarrero. Por ter nascido asteca e servido como escrava aos maias, e considerando suas habilidades em aprender línguas, Malinalli compreendia e falava tanto a língua nahuatl dos astecas quanto a língua dos maias, e não levou muito tempo até dominar a língua espanhola. Conforme relata Martha Robles, a partir desse momento, Malinalli tornou-se o elo direto entre os espanhóis e os nativos. E por ser a pessoa encarregada de traduzir e comunicar as falas desses povos, Malinalli passou a ser chamada de *La Malinche*, ou seja, a Língua. A importância de Malinche na comunicação entre espanhóis e nativos (astecas, maias, ou outros povos nativos da região) não pode ser menosprezada, e é descrita detalhadamente na obra de Todorov, *A conquista da América* (1993). Segundo Todorov, Malinche é essencial para a comunicação entre esses diferentes grupos e, também, como informante indispensável para Cortez:

A segunda personagem essencial dessa conquista de informações é uma mulher [...] ‘la Malinche’. Ela é dada de presente aos espanhóis, durante um dos primeiros encontros. Sua língua materna é o nahuatl, a língua dos astecas, mas foi vendida como escrava aos maias, e também domina a língua deles. [...] Seus dons para as línguas são evidentes, e em pouco tempo ela aprende o espanhol, o que aumenta a sua utilidade. (TODOROV, 1993, p. 97)

Além disso, Malinche, mais do que traduzir, interpreta, complementa e transforma a comunicação. Mais uma vez é Todorov quem aponta o papel decisivo de Malinche na conquista da América e a importância dela para o conquistador Cortez:

Com efeito, não se contenta em traduzir; é evidente que também adota os valores dos espanhóis, e contribui como pode para a realização dos seus objetivos. Por um lado, efetua uma espécie de conversão cultural, interpretando para Cortez, não somente as palavras, mas também, os comportamentos; por outro lado, sabe tomar a iniciativa quando necessário, e dizer a Montezuma as palavras apropriadas (especialmente no momento de sua prisão), sem que Cortez as tenha pronunciado anteriormente. (TODOROV, 1993, p. 97)

É inevitável observar o empoderamento de Malinche por, não apenas proferir as palavras, mas reinterpretá-las e conduzir os diálogos da forma como acreditava ser a mais apropriada.

A indispensabilidade de Malinche nos diálogos aproximou-a ainda mais de Cortez, e logo tornou-se sua amante. Novamente, Robles descreve e, convergindo com Todorov, afirma que Malinche escolheu o lado dos espanhóis, todavia acrescenta o fato de que ela amava Cortez:

Não é de se estranhar que, ao partirem Hernández Puertocarrero e Francisco de Montejo como procuradores perante a corte espanhola, Cortés não se conformasse unicamente com a lealdade oral da tradutora, razão pela qual, a partir de então, Malintzin tornou-se sua concubina. Conselheira inseparável, acompanhou-o em todas as suas conquistas e na expedição a Hibueras. Ela explicava os costumes locais a Cortés, advertia-o a respeito das sutilezas americanas, resguardava-o e, seguramente, amava-o também. (ROBLES, 2006, p. 329)⁶

A forma como Malinche era assentida pelos espanhóis é compreensível, ela era o elo que permitia a comunicação com os nativos, entretanto como os nativos viam Malinche?

A sociedade asteca era patriarcal e estritamente hierarquizada. Cada pessoa é, antes de tudo, membro da coletividade. E, no coletivo, as mulheres não gozavam de direitos, poderiam ser entregues a qualquer pessoa ou vendidas e não tinham permissão de falar. A proibição da fala era tão rigorosa que existem relatos sobre o que acontecia com mulheres que desobedeciam a essa regra. Há, por exemplo, um relato de Zurita⁷, transcrito no livro de Todorov, que permite observar as punições e repressões a que as mulheres estariam sujeitas por não seguirem as regras da sociedade asteca: “o rei Nezahualpilli, de Texcoco, célebre por sua sabedoria, punindo com a morte sua própria filha porque ela tinha deixado que um jovem lhe dirigisse a palavra.” (TODOROV, 1993, p. 66).

Esse relato mostra quão dura e punitiva poderia ser a sociedade com quem infringisse as leis ou costumes. Mas com Malinche foi diferente, ela falou, traduziu, interpretou, acrescentou palavras às originais e construiu sua própria versão dos fatos em suas narrativas, enquanto seu povo olhava-a nos olhos e queria saber o que ela iria dizer. Aquelas pessoas esperavam para ouvi-la e reconheciam a importância da sua palavra para a compreensão dos discursos.

Obras de conquistadores e cronistas da época da conquista do México - resgate realizado por Todorov - trazem aspectos relevantes sobre a forma como Malinche era referenciada pelos nativos e a posição de destaque recebida por ela. Uma dessas referências presentes na obra de Todorov foi descrita por Bernal Díaz, na qual a importância de Malinche era reconhecida a ponto de, por intermédio dela, o próprio Cortez foi referido como Malinche:

Bernal Díaz, por sua vez, conta: ‘Doña Marina⁸ tinha muita personalidade e autoridade absoluta sobre os índios em toda a Nova Espanha’. Também é revelador

⁶ É importante registrar que Martha Robles utiliza o nome indígena Malintzin para se referir à Malinche, e a grafia de Cortez, em sua obra, é Cortés.

⁷ Alonso de Zurita (Zorita), escritor espanhol do século XVI.

⁸ Os espanhóis se referiam a Malinalli, pela tradução para o espanhol, como Doña Marina.

o apelido que os astecas dão a Cortez: chamam-no... Malinche (pelo menos uma vez, não é a mulher que adota o nome do homem). (TODOROV, 1993, p. 98)

O nome Malinche passou a designar tanto a tradutora, quanto o próprio conquistador, Cortez. E mesmo que ela servisse a Cortez e não o contrário, ele é referenciado a partir de Malinche. Essa é uma das diferenças que aparecem entre a historiografia e a obra *Malinche* (2007), de Laura Esquivel, na qual, Malinche sempre foi Cortez.

No ano de 1522, Malinche deu à luz um filho de Cortez, Martín Cortez. Mesmo com uma lei de 1514, que permitia casamentos entre espanhóis e nativos (ROMANO, 1995, p. 40), Cortez e Malinche não chegaram a casar, desse modo, de acordo com a sociedade europeia e com as leis espanholas, Martín é visto como filho ilegítimo de Cortez. Martín tornar-se-ia o símbolo da hibridação cultural, ou seja, da mestiçagem entre espanhóis e nativos, sendo conhecido como ‘O Mestiço’. (RIBEIRO, 2018).

A ideia de mestiçagem era carregada de estigma e preconceito, portanto não era adequado utilizar tal designação para os filhos dos grandes conquistadores. Ruggiero Romano, no livro *Os mecanismos da conquista colonial: os conquistadores* (1995), trata da questão da mestiçagem e de uma suposta “fraternidade de raças” que, em sua concepção, não existiu. Romano cita um fragmento de documento datado de 1567, que revela a forma como a mentalidade da época via o mestiço: “homens de bem que não se deve chamar de mestiço. [...] são pessoas que, com o tempo, se tornarão perniciosas e perigosas” (ROMANO, 1995, p. 50).

Por ser filho de Cortez, Martín foi legitimado como branco (1995), a partir de uma bula papal de 1529. Sendo assim, poderia usufruir dos privilégios dessa casta superior e conquistar, inclusive, “a investidura de cavaleiro da ordem de Santiago” (ROMANO, 1995, p. 50).

Malinche foi vendida como escrava em mais de uma ocasião: na infância, na adolescência, e mesmo tendo auxiliado Cortez, a quem também fora entregue, será novamente desprezada e repassada por ele para outro conquistador espanhol, com quem Malinche teve uma filha chamada Maria. Quem escreveu sobre essa história foi Christopher Minster que, em um artigo na revista virtual **ThoughtCo.**, apresenta fragmentos da história biográfica de Doña Marina ou Malinche, na qual inclui o fato de que ela foi, depois da expedição à Honduras, mais uma vez, entregue a um capitão espanhol: “Em 1524, quando ele [Cortez] foi a uma

expedição a Honduras, convenceu-a a casar com outro de seus capitães, Juan Jaramillo” (2017) [tradução nossa].⁹

A partir desses dados biográficos de Malinalli, é possível observar a dicotomia dessa personagem histórica. Foi marcada como desimportante pelos pais, sendo entregue como escrava, foi valorizada pelo conquistador espanhol devido às habilidades linguísticas e, por fim, foi novamente preterida, pois Cortez, quando os préstimos da nativa não lhe eram mais necessários, dispensou-a. Ainda assim é possível dissociar a figura de Malinalli da conquista espanhola, nem tampouco menosprezar sua influência tanto sobre os vencedores quanto sobre os vencidos.

2.1 RELIGIÕES, PRESSÁGIOS E INFLUÊNCIAS MÍTICAS NO COTIDIANO DOS POVOS MESOAMERICANOS.

Algumas indagações despontam acerca dos povos conquistados pelos espanhóis na América. Até que ponto a religião e a forma de seguir as crenças influenciaram o comportamento do povo ameríndio na chegada do estrangeiro? Mesmo com a certeza de que não será possível lançar conclusões definitivas sobre essa questão, é preciso considerar sua relevância, uma vez que a cultura e a religião desses povos estão imbricadas nas condutas e tomadas de decisões dos mais diversos segmentos da sociedade, inclusive dos governantes.

Para compreender a abrangência da religiosidade na forma de viver e conviver dos astecas, é preciso resgatar exemplos de manifestações da religião que influenciaram as decisões tanto das autoridades quanto do povo em geral.

A obra de Miguel Leon Portilla, *Visión de los vencidos* (2003), apresenta trechos de cânticos e fragmentos de textos evidenciando características e elementos da religião dos povos, por ele chamados mexicanos, que permitem uma análise acerca da mentalidade e cultura desses grupos sociais.

Primeiramente, Portilla apresenta um fato de extrema importância quanto à crença dos povos astecas: “Projetando primeiro seus antigos mitos, os mexicanos acreditavam que Quetzalcoatl e os outros deuses voltariam”. (2003, p. 18) [Tradução nossa]¹⁰. Ora, acreditando-se que as pessoas que chegam de além-mar são a encarnação do próprio deus, atribui-se a elas privilégios e superioridade que serão muito bem usados pelos conquistadores.

⁹ Original em inglês: In 1524, when He went on an expedition to Honduras, He convinced her to marry another one of his captains, Juan Jaramillo.

¹⁰ Original em espanhol: “Proyectando primero sus viejos mitos, creyeron los mexicas que Quetzalcóatl y los otros teteo (dioses) habían regresado.”

Os “mexicanos” só percebem que poderia não se tratar de deuses quando os conquistadores supervalorizam as riquezas como o ouro e a prata. Portilla apresenta o que permitiu a compreensão de Montezuma da real identidade dos estrangeiros:

Mas, à medida que foram conhecendo-os, vendo sua reação aos objetos de ouro que ele os enviou, tendo notícias do massacre de Cholula e ao contemplá-los finalmente face a face em Tenochtitlan, desapareceu a ideia de que Quetzalcoatl e os outros deuses tinham retornado. (PORTILLA, 2003, p. 18) [Tradução nossa]¹¹

Quando os conquistadores mostraram que os seus valores eram muito mais terrenos do que divinos, os nativos perceberam que poderia não tratar-se de deuses.

Porém, o que fez com que, num primeiro momento, esses povos considerassem a possibilidade de serem deuses? Para entender, será necessário observar alguns presságios que estão compilados nas obras de três autores que trabalham com a conquista da América: Léon-Portilla (2003), que enfeixa textos do livro XII do *Códice Florentino* e do livro de Diego Muños Camargo, *História de Tlaxcala*; Todorov (1993) que, além de utilizar fragmentos do *Códice Florentino*, também utiliza obras de Durán e Motolinia; e Romano (1995) que cita, inclusive, Léon-Portilla, além de referir cartas e relatos de conquistadores como Las Casas, Cortez e outros.

Léon-Portilla transcreve trechos, dando atenção especial aos que trazem a figura de Montezuma e presságios funestos do povo mexicano até dez anos antes da chegada do espanhol. Resumem-se aqui os presságios compilados por Portilla a partir dos registros de Sahagún¹²: avistaram fogo no céu seguido de fogo no México que nem a água apagava. Em seguida, o templo de Xiuhtecuhtli foi atingido e destruído por um raio. Depois, divisaram três chamas de fogo caindo do sol e, a seguir, água fervente sobre as casas. Ouviram-se vozes de mulheres gritando à noite pelos filhos. Pássaros cinza foram capturados ao meio dia. Deparam com homens de duas cabeças que, quando eram vistos, sumiam. Também fala do incêndio do templo de Huitzilopochtli.

Romano confirma a influência das profecias e é ainda mais explícito quanto à relação entre elas e a aceitação da entrada do estrangeiro, bem como a subsequente facilitação da conquista espanhola:

¹¹ Original em espanhol: “Pero, al irlos conociendo más de cerca, al ver su reacción ante los objetos de oro que les envío Motecuhzoma, al tener noticias de la matanza de Cholula y al contemplarlos por fin frente a frente en Tenochtitlan, se desvaneció la idea de que Quetzalcóatl y los dioses hubieran regresado.”

¹² Padre espanhol que escrevia em espanhol e náuatle. Os presságios contidos na obra de Portilla foram retirados da obra de Sahagún: SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. I, p.29.

A religião também desempenhou um grande papel na conquista material, militar, do Novo Mundo. Um conjunto surpreendente de circunstâncias de ordem religiosa contribuiu poderosamente para tornar a tarefa mais fácil para os espanhóis. Com efeito, a chegada dos brancos foi precedida, tanto no México como no Peru, por toda uma série de sinais e de profecias que asseguraram a chegada iminente de novos deuses, [...] ou de calamidades (ROMANO, 1995, p. 17).

Romano enfatiza que, além da crença em presságios, os mitos também faziam parte do imaginário asteca, uma vez que os próprios fenômenos naturais eram interpretados como intervenções do sobrenatural. Romano pondera que, desse modo, existia uma espécie de aceitação do destino que estava desenhado nas intempéries naturais, e isso teria facilitado a entrada do espanhol no domínio indígena:

O desconhecido, fortalecido pelo esquema mítico e religioso, contribuiu poderosamente para simplificar a “entrada em cena” dos espanhóis. [...] resta assinalar que a falência das religiões indígenas ajudou a penetração da cruz. Essa falência foi facilitada, também, pelo fato de que a autoridade religiosa e a autoridade política estavam frequentemente confundidas em uma mesma pessoa física acarretando a queda do poder leigo o desmoronamento do poder religioso e dos valores que representava. (1995, p. 18)

Considerando a explicação de Romano, ao mesmo tempo em que a autoridade política de Montezuma era diminuída, desmoronava também seu poder religioso. E é justamente nas ruínas dos templos antigos que se constroem os lugares sagrados da religião católica que foi sendo estabelecida nesses locais. O sincretismo religioso que utilizava os templos da religiosidade dos astecas agora passava a ser usado para a veneração de santos e manifestações da religião católica.

Com uma escrita mais preocupada em apresentar a forma como os astecas interpretavam as profecias do que em citá-las, Todorov destaca a dimensão das profecias nas atitudes diárias dos povos astecas e maias. Segundo ele, os presságios eram formas de adivinhações a partir de qualquer acontecimento que saísse da ordem predefinida. Uma das funções mais destacadas nessa sociedade era a do mestre encarregado de interpretar os presságios.

Todorov menciona que, “em maia, a mesma palavra significa ‘profecia’ e ‘lei’” (1993, p. 64), e, em seguida, enfatiza o papel determinante dessa lei no cotidiano:

O mundo é colocado, em princípio, como super determinado; os homens respondem a essa situação regulamentando minuciosamente sua vida social. Tudo é previsível e, portanto, tudo é previsto, e a palavra chave da sociedade mesoamericana é: ordem. (TODOROV, 1993, p. 64)

Em um mundo super determinado (1993, p.64) e, por conseguinte, super-interpretado (p. 64) no qual a ordem impera e os presságios e profecias determinam as ações de toda a coletividade, não é possível observar a concepção ou o conceito de indivíduo e de individualismo. Sendo assim, todos os integrantes da sociedade são considerados parte da coletividade.

Novamente embasado em leituras de escritores da época da conquista, Todorov explica sobre a primazia do coletivo em detrimento do individual.

É portanto a sociedade – por intermédio da casta dos sacerdotes, meros depositários do saber social – que decide a sorte do indivíduo o qual não é, pois, um indivíduo no sentido que geralmente damos ao termo. Na sociedade indígena de antigamente, o indivíduo não representa em si uma totalidade social, é unicamente o elemento constitutivo de outra totalidade, a coletividade. (TODOROV, 1993, p. 65)

A partir dessas considerações, como é possível atribuir unicamente a Malinche na sua singularidade, a responsabilidade pela entrega do povo asteca em holocausto a Cortez? Mesmo que o contexto histórico que atribui a Malinche a responsabilidade pela conquista e dominação espanhola, essa sociedade não levou em consideração o contexto no qual ela estava inserida no momento da conquista, o que poderia ser interpretado como uma questão de anacronismo ou seja, um julgamento do passado com base em acepções e conceitos de um tempo presente.

De acordo com as concepções astecas, Malinche, bem como qualquer outro integrante do povo, nada mais seria do que fruto da coletividade em que estava inserida, e suas atitudes não poderiam ser vistas como desejos pessoais, uma vez que a sociedade já estaria destinada a passar pelo que passou.

Além disso, Todorov acentua o demérito individual em detrimento do coletivo:

O que os astecas mais prezam não é, realmente, a opinião individual, a iniciativa individual. Temos uma prova suplementar da preeminência do social sobre o individual no papel desempenhado pela família: os pais são queridos, os filhos adorados, e a atenção consagrada a uns e outros absorve grande parte da energia social. Reciprocamente, o pai e a mãe são considerados responsáveis pelos erros que o filho cometa; entre os tarascos, a solidariedade na responsabilidade estende-se até os criados. (TODOROV, 1993, p. 65)

Vista dessa forma, a sociedade asteca ou maia não julgaria um indivíduo exclusivamente pela derrota de seu povo. O que levou, então, os próprios mexicanos - povo miscigenado de nativos e espanhóis - a culparem um indivíduo pela derrota daquele grupo social? Talvez a resposta possa ser melhor compreendida se levada em consideração a

sociedade que condenou Malinche, que não foi a anterior à chegada dos espanhóis, mas a que surgiu sobre as ruínas da antiga sociedade, com alicerces na mestiçagem espanhola e nativa.

2.2 SOB O OLHAR DO CONQUISTADOR: A SOCIEDADE LOCAL NA PERSPECTIVA DE HERNAN CORTEZ

Na obra *A conquista do México* (1996), estão compiladas cinco cartas escritas pelo conquistador espanhol Hernan Cortez para o rei da Espanha. As cartas tratam da chegada dos espanhóis ao lugar que eles denominaram Nova Espanha e descrevem aquilo que Cortez e sua frota encontraram nesse local em relação às riquezas, aos povos, aos traços culturais, sociais e religiosos.

A análise realizada deteve-se à segunda carta de Cortez, que foi originalmente impressa em Zaragoza, em 1524, e traduzida por Jurandir Soares dos Santos, em 1986. O foco na segunda carta deve-se ao fato de ser nesta que Cortez descreve a chegada a Tenochtitlán e o seu encontro com o rei do povo mexica, posteriormente denominado asteca. Ademais, é por decorrência do contato entre o rei Montezuma e Cortez, a partir da mediação e tradução de Malinche, que ela foi acusada de traição, por acreditarem no favorecimento de Cortez. Cortez chega a mencionar vagamente uma índia tradutora, que se acredita tratar-se de Malinalli, mas nem ao menos o seu nome é mencionado:

Na cidade, falei com alguns mensageiros de Montezuma, mas não me disseram coisa alguma. Passaram-se três dias e nenhum chefe veio falar comigo, enquanto que as provisões que nos davam começavam a escassear. Uma índia que trazia comigo como intérprete soube por conta de outra nativa que eles haviam retirado todas as mulheres e crianças da cidade e que pretendiam matar todos nós. Peguei secretamente um nativo da cidade e este confessou o mesmo que a índia havia dito e que o pessoal de Tascaltecal havia me alertado. (CORTEZ, 1996, p. 48)

Essa foi a única menção a Malinche feita por Cortez nas cartas aos reis espanhóis. E o contexto na qual ela é referida apresenta diversas e significativas manifestações de impasse entre os povos nativos, que poderiam, com a mesma intensidade, ser apontados como traidores. Um exemplo é o fragmento a seguir:

Esta província de Cempoal é formada de cinquenta vilas e fortalezas, tendo até cinquenta mil homens de guerra, os quais ficaram muito seguros e pacificados, como leais vassallos de vossa majestade como agora são, porque eles eram súditos daquele senhor Montezuma. E segundo fui informado, o eram pela força e de pouco tempo pra cá, e como por mim tiveram notícia de vossa alteza e de seu real e grande poder, disseram que queriam ser vassallos de vossa majestade e meus amigos, e que rogavam que os defendesse daquele grande senhor que os mantinha pela força e

tiranía e que tomava seus filhos para matar e sacrificar a seus ídolos. (CORTEZ, 1996 p. 37)

É certo que a forma como Cortez escreve a carta deve ser levada em consideração, uma vez que os objetivos podem ir muito além de apenas informar a coroa real de suas proezas, para continuar com os financiamentos e benefícios oriundos da boa relação entre eles. Porém, é nos detalhes que se torna possível encontrar vestígios de características da sociedade, como no momento em que Cortez afirma haver uma tensão entre o povoado de Cempoal e o da capital Tenochtitlán.

A carta pode ser dividida em três partes: a primeira trata da chegada ao território do atual México, que Cortez denominou Nova Espanha, pelas similaridades com o país de origem. De certa forma, isso permite que se observe a dimensão territorial e a grandiosidade das construções do local, o que leva Cortez a compará-las com as edificações espanholas e nomeie a região por essas semelhanças. A segunda parte da carta trata das diversas investidas dos espanhóis para chegarem às terras de Montezuma até o contato entre esses dois líderes. Aparecem as saudações, diálogos e intenções por trás de cada frase ou ato. Desde a chegada em território mexicano, Cortez demonstra seu interesse em conseguir o tão cobiçado ouro encontrado com abundância nessas terras, e Montezuma, em preservar as terras sob seu domínio. Tais desavenças levam à terceira parte da carta que aborda a investida de Cortez contra as terras de Montezuma e a tomada de Tenochtitlán. Essa parte da carta é um misto de justificativas religiosas e alegação de objetivos de enriquecimento econômico, na qual Cortez relata para a família real detalhes de sua investida sobre o exército de Montezuma e suas motivações para os enfrentamentos políticos e militares.

Contudo, mais do que um simples relato à família real sobre as proezas de Cortez, a carta permite algumas compreensões e outras indagações acerca das crenças, da superioridade militar e das intenções dos espanhóis em relação às terras descobertas. Nas 55 páginas da carta, a palavra Deus, assim com letra maiúscula, como indicativo de nome próprio e, portanto, representando o monoteísmo, aparece 22 vezes e, em outras 23 vezes, se faz referência a ícones da religião católica como Espírito Santo, Vossa Sacra Majestade, Deus misericordioso e sua gloriosa mãe, entre outros. É interessante observar que, quando se fala no ouro das terras conquistadas, a palavra Deus é menos utilizada do que quando falam das batalhas. Em diversos momentos, Cortez afirma que foram vitoriosos em nome de Deus. Os fragmentos a seguir são transcrições da carta de Cortez:

Eles conseguiram abater três ou quatro dos nossos, mas com a ajuda de Deus e sua gloriosa mãe, cuja imagem havíamos colocado naquela torre, conseguimos subir até o primeiro dos vários terraços que possuía a torre ao longo de sua altura. Lutamos ali mais de três horas, até que conseguimos derrubar os índios, que eram mortos pelos espanhóis que estavam na base. (CORTEZ, 1986, p. 77)

Nesse fragmento, além da menção a deus e a sua mãe, Cortez afirma ter colocado a imagem de uma santa de sua devoção no alto da torre que carregava a devoção dos nativos. Isso mostra que o local de devoção foi preservado, porém o culto foi substituído pela religião do conquistador.

Na sequência, outros fragmentos da carta reportam à proteção divina sobre as vitórias de Cortez e seu exército:

Para seguir a vitória que Deus nos dava, saí ao amanhecer por aquela rua que conquistáramos, que era a única em que estava intacta a calçada que levava à terra firme, embora para chegar até lá houvesse oito pontes muito grandes e muitas torres e terraços ao longo do caminho. Com muita determinação, ânimo e ajuda de Nosso Senhor, ganhamos aquele dia, quatro das pontes e colocamos fogo em todas as torres e terraços ao longo do caminho. (CORTEZ, 1986, p. 78)

No outro dia tornei a sair e Deus mais uma vez nos deu boa sorte e vitória, tendo conquistado todas as outras pontes que faltavam. Estando eu preparando aquelas pontes para serem destruídas, chegaram alguns dos nossos a cavalo informando que os que estavam na fortaleza estavam sendo combatidos, mas que os capitães dos índios pediam paz e me esperavam para conversar. (CORTEZ, 1986, p. 78)

Todos passaram a apedrejar a mim e aos poucos que me acompanharam a cavalo desde a fortaleza e só Deus misericordioso pode me salvar, mas quando cheguei à cidade encontrei caídos todos os que iam a cavalo comigo. (CORTEZ, 1986, p. 79)

E parece que o Espírito Santo me dera um aviso com a ideia que tive, pois no outro dia foram tantos os índios que nos cercaram por todos os lados, como nunca tínhamos visto antes. Mas quis Nosso Senhor mostrar seu grande poder e misericórdia para conosco, pois com toda sua grandeza conseguimos reunir forças e quebrar sua resistência embora eles fossem tantos que chegavam a bater uns nos outros. (CORTEZ, 1986, p. 81)

Esses extratos servem para ilustrar a forma como o Deus cristão era reverenciado por Cortez e como ele utilizava a religião para justificar ataques, massacres e vitórias.

A superioridade bélica dos espanhóis também fica evidente em trechos da carta que mostram a diferença no número de baixas dos índios e dos espanhóis. No entanto, o número de mortos e a desigualdade bélica não sensibilizam Cortez, que seguia afirmando que suas vitórias eram misericórdia divina. No trecho a seguir é possível observar a desigualdade bélica entre os nativos e os espanhóis:

embora cada tiro dos nossos derrubasse doze ou quinze deles não se percebia diferença, pois logo aquele espaço era ocupado por outros tantos. Eu deixei a

fortaleza e saí às ruas, conseguindo tomar-lhes algumas pontes e algumas casas, matando muita gente nestas. Mas eram tantos que por mais que matássemos pouca diferença fazia. Também feriram neste dia cinquenta ou sessenta espanhóis, embora não tenha morrido nenhum dos nossos. (CORTEZ, 1986, p. 75)

Merece atenção o fato de que, nesse fragmento, Cortez refere-se aos nativos mortos como meros números, e não se preocupa em omitir a quantidade de mortes realizadas pelos espanhóis, o que leva à observação de um descaso em relação à vida dessas pessoas e uma supervalorização do poder de fogo, em um pensamento que propõe que a vitória e a conquista devem ser alcançadas a qualquer custo, mesmo que isso custe a vida de centenas de pessoas. Nas linhas seguintes, Cortez informa que seus companheiros conseguiam esconder-se dos armamentos dos índios, os quais eram pedras e flechas.

Outro fator que merece destaque na carta de Cortez faz referência a elementos culturais dos povos nativos, principalmente, astecas. Quando descreve as cidades e cita os templos religiosos, utiliza o nome ‘mesquita’:

Possui esta grande cidade muitas mesquitas ou casas de seus ídolos, todas de formosos edifícios situados em todos os bairros. [...] Há uma mesquita principal que não existe língua humana que consiga descrever a sua beleza e as suas particularidades. (1986, 63)

Uma mesquita é o local de culto dos povos muçulmanos. Povos esses que, poucos anos antes (1492), haviam sido expulsos da Península Ibérica durante o período da reconquista Espanhola. Portanto, a palavra mesquita designa também o que não é aceito pelos espanhóis, e que pode ser destruído ou, pelo menos, ter seus ícones substituídos por símbolos cristãos. É justamente a segunda alternativa que será executada por Cortez que descreve, com orgulho, a substituição dos ícones por imagens de Santos de sua devoção:

Ali dentro é que ficam seus ídolos. Os principais desses ídolos e nos quais eles tinham mais fé eu derrubei de seus assentos e os fiz descer escada abaixo. Fiz também com que limpassem aquelas capelas, pois estavam cheias de sangue de sacrifícios que faziam. Em lugar dos ídolos mandei colocar imagens de Nossa Senhora e de outros santos, apesar da resistência de Montezuma e de outros nativos, por entenderem que as comunidades se levantariam sobre mim. (CORTEZ, 1986, p. 64)

Cortez continua escrevendo sobre como conduzia os índios a verem e a entenderem que deveriam acreditar somente em um Deus e quão nocivos eram os rituais de sacrifícios que realizavam.

O último item analisado na carta e que foi pontuado por Cortez foi o fato de as mulheres estarem excluídas das casas de culto: “Todos os filhos dos senhores importantes frequentam estas mesquitas desde os sete anos até o casamento. As mulheres, todavia, não têm acesso a nenhuma casa de religião” (1986, p. 63). Por menor que tenha sido a ênfase dada por Cortez a esse fato, visto que em sua cultura também existiam distinções entre o que era permitido a homens e a mulheres, ele ainda é revelador por mostrar mais uma diferença entre homens e mulheres e por denunciar a privação feminina dos locais de adoração aos ícones religiosos ao quais atribuíam a responsabilidade por tudo de bem e de mal que os acometesse e nos quais também depositavam suas esperanças.

Após a leitura e análise da carta, encontra-se outra observação interessante: tudo o que Cortez relata sobre os povos da América traz a sua perspectiva e tem como ponto de partida a sua crença e experiência. Os choques culturais que Cortez reporta aos reis da Espanha trazem consigo uma vasta bagagem cultural e valores da sociedade europeia. O que chama a atenção de Cortez, na maioria das vezes, não são as características que se assemelham às de sua terra. Cortez relata o que é diferente ou, pelo menos, o que é diferente de acordo com sua imaginação.

Cortez admira-se com a riqueza de Montezuma, surpreende-se com a beleza e a grandiosidade dos templos, exalta a abrangência do poder de Montezuma sobre uma área que é maior que a Espanha e questiona o fato de terem tanta abundância visto que não acreditam em Deus ou o adoram e reverenciam: “Considerando ser esta gente bárbara e tão apartada do conhecimento de Deus, é de se admirar ao ver como têm todas as coisas.” (1986, p. 64). Cortez mostra-se tão convicto de que a sua forma de agir e pensar é a correta, que se admira com o sucesso de quem pensa diferente de si. Para ele não haveria outro caminho que não o seu. E nem mesmo a sua admiração o faz refletir sobre o modo de pensar e agir do outro, se não poderia levá-lo a obter resultados satisfatórios.

Cortez evidencia a convicção em sua superioridade intelectual e a intolerância religiosa em alguns trechos, como, por exemplo, quando afirma:

Eu os fiz entender quão enganados estavam em ter esperanças naqueles ídolos, e que deviam saber que existe um só Deus, senhor universal de todos, o qual havia criado o céu, a terra e todas as coisas e fez a eles e nós, sendo imortal, e que a esse é que deveriam adorar. Insisti para que não matassem mais criaturas em sacrifícios para seus ídolos e providenciei a limpeza das capelas e a colocação de nossos santos (CORTEZ, 1986, p. 64).

Nessa frase, aparece a distinção clara entre o *nós* e o *eles*, estabelecendo o limite, a fronteira que diferencia e distancia os espanhóis dos nativos.

2.3 CONFRONTOS DE TERRITORIALIDADES E CULTURAS HÍBRIDAS

Em referência aos povos pré-colombianos, antes mesmo de pensar o *outro* como se fosse apenas o estrangeiro europeu, é preciso salientar que não havia uma homogeneidade entre os povos nativos. Antes da chegada de qualquer forasteiro, já existia o *outro* interno.

Sem delongas acerca dos diferentes troncos linguísticos, por não ser esse o objetivo da pesquisa, e não porque não seria importante, é válido reforçar que, além das civilizações mais famosas, maias e astecas no México, e incas no Peru, havia também centenas de outras sociedades com semelhanças e diferenças culturais, religiosas, administrativas e econômicas. Existiam impérios e cidades-estado, povos que desenvolviam formas de escrita, e outros que guardavam na memória e transmitiam seus cânticos e rituais oralmente; povos nômades, seminômades e sedentários com construções grandiosas; povos que faziam rituais antropofágicos, entre outros.

As sociedades heterogêneas também enfrentavam conflitos e sofriam com as invasões de grupos rivais, batalhas e dominações. Um exemplo disso é o poderoso exército asteca, que já havia expandido seu território e exercido dominação sobre outros grupos, inclusive o dos toltecas: “Os astecas se comprazem em se apresentar como sucessores legítimos dos toltecas, a dinastia anterior, quando, na verdade, são usurpadores, recém-chegados” (TODOROV, 1993, p. 54). Portanto, a forma como os astecas enxergam o seu domínio se opõe à forma como os toltecas caracterizam a invasão.

Contudo, as rivalidades internas não podem ser comparadas à mudança provocada pela chegada dos europeus. As diferenças gigantescas entre europeus e nativos dão abertura para uma visão homogeneizadora do outro, ainda mais quando não há interesse real em compreender as especificidades de cada povo, mas sim explorá-los e impor a sua cultura e a sua religião sobre a outra.

O desembarque do espanhol nas terras mesoamericanas representou a chegada de uma cultura completamente diferente, e que, a partir de então, passa a coexistir num mesmo espaço territorial. As divergências entre esses povos estabelecem polaridades extremas, sendo um o oposto do outro.

O que acarretou esse encontro em termos de cultura? Como se efetivou a construção de um espaço geograficamente delimitado no qual coexistem diferentes culturas que não

dialogam harmonicamente entre si? É possível afirmar que aconteceram hibridações culturais?

Uma das possibilidades de responder a essas questões é considerar a chegada do espanhol como o início do processo de demarcação territorial e identitária a partir da sua autoridade simbólica em renomear o espaço territorial e construir elementos de identificação local. Ou seja, depois da chegada do espanhol, é ele quem tem maior (mas não exclusivo) poder para determinar o que permanece da antiga cultura ameríndia e o que deve ser modificado. Nele prevaleceu o poder de nomear o território, impor uma religião, determinar uma linguagem oficial e construir símbolos. Muitas vezes a forma com que o êxito foi alcançado aconteceu por meio de guerras, força ou mesmo pela elaboração de um discurso dominante.

Outra possibilidade está na heterogeneidade dos povos nativos. Como citado anteriormente, os povos astecas, que agora estão sendo explorados, também foram exploradores dos povos toltecas, e, há menos de cem anos, ocupavam as terras que foram previamente conquistadas, à força. O povo que, portanto, vivia nesse território, remanescente dos povos anteriores, não possuía identificação com o grupo que ora ocupava e governava o local, nem o sentimento de pertencimento. Sendo assim, em princípio, a chegada do espanhol representava para os povos conquistados pelos astecas apenas mais uma conquista. O quadro era diferente para os astecas que estavam dominando o território e passavam de conquistadores a conquistados.

Alguns fragmentos que comprovam a afirmação anterior foram descritos por Bernal Diaz e Cortez e, também, aparecem na obra de Todorov:

Há muitas semelhanças entre os conquistadores antigos e novos, e estes últimos sentiram isso, já que eles mesmos descreveram os astecas como invasores recentes, conquistadores como eles. Mais especificamente, e aqui também a semelhança se mantém, a relação com o predecessor é de continuidade implícita, e às vezes inconsciente, acompanhada da negação desta relação. Os espanhóis queimarão os livros dos mexicanos para apagar a religião deles: destruirão os monumentos, para fazer desaparecer qualquer lembrança de grandeza antiga. Mas, cem anos antes, durante o reinado de Itzcoatl, os próprios astecas tinham destruído todos os livros antigos, para poderem escrever a história a seu modo. (TODOROV, 1993, p. 57)

Observa-se, nesse trecho, uma reiteração comum às mais diversas sociedades. A história é contada pelos dominadores que, por meio do poder e de atitudes que atemorizam e intimidam os povos conquistados, seja pela força bélica, política ou econômica, conseguem fazer sobressair seus discursos e impor suas verdades. E, muitas vezes, as vozes de resistência que fazem o discurso contra-hegemônico são caladas ou sufocadas pelo discurso dominante.

Alguns elementos culturais observados na sociedade asteca foram incorporados pelos espanhóis, como a adição do milho à sua dieta alimentar. Outros foram transformados a partir de um sincretismo religioso, como é o caso das casas de culto aos deuses, que tiveram seus ícones substituídos por imagens cristãs. Mas muitos foram repudiados pelos espanhóis e severamente punidos, como a nudez, as crenças, os rituais religiosos antropofágicos, sacrifícios aos deuses.

A discrepância entre aquilo que se manteve culturalmente e o que foi modificado, leva a uma indagação que está imbricada com o conceito de aculturação. Mesmo que essa discussão esteja um tanto em desuso, esse é o termo utilizado por Romano (1995), que considera a aculturação recíproca como uma mudança cultural de mão dupla, na qual, ambas as culturas sofrem modificações a partir do contato recíproco.

E por entender aculturação a partir desse prisma, Romano afirma que ela não aconteceu no contato entre nativos e europeus. E o contexto em que traz essa afirmação é o da desestruturação do mundo ameríndio:

Mas seria injusto dizer que essa reviravolta foi inteiramente premeditada, que serviu de instrumento para governar, possuir, espoliar. Na realidade, essa quebra foi sobretudo o resultado do encontro de dois mundos por demais diferentes. Seria fácil falar do encontro do milho americano com o trigo europeu para deduzir apressadamente uma espécie de aculturação recíproca. Esquece-se que os fenômenos de aculturação são elementos que podem ser vistos de um ângulo positivo, desde que produzam entre duas civilizações, duas culturas, que já têm em comum suas estruturas de pensamento, de comportamento, de julgamento. Quando as diferenças são grandes demais, ao nível da organização política, social e econômica, no plano da cultura material, ao nível cosmogônico etc., não se dá aculturação mas somente a predominância de uma cultura sobre outra. (ROMANO, 1995, p. 22)

Romano enfatiza a impossibilidade de aculturação pela gigantesca diferença entre os brancos e os povos conquistados: “Como é que se pode falar em aculturação quando a simples presença física de um branco (tão bom, amável e animado de boas intenções que ele fosse) ao lado de um índio, podia constituir para este uma ameaça mortal?” (1995, p. 22). Essa ameaça dava-se não apenas pelo poderio bélico, mas também pela falta de imunidade dos índios às doenças dos europeus.

É interessante observar que, mesmo desconsiderando a hipótese de aculturação, no final do trecho de Romano é possível detectar o uso da palavra predominância. O que demonstra que, mesmo com uma colocação mais radical acerca da dominação cultural, Romano também reconhece que, mesmo em menor escala, respingos da cultura nativa recaem sobre os povos conquistados.

Além disso, é válido considerar que nem mesmo o espanhol colonizador é portador de pureza cultural e, em contato com o nativo, a miscigenação, o sincretismo e o hibridismo serão responsáveis por uma mistura na qual, elementos culturais de ambos os povos e de toda a sua constituição já miscigenada, terão como resultado um novo povo, uma nova cultura, uma nova realidade.

O significado do termo *hibridação*, definido por Nestor Canclini (2003), destaca: “entendo por hibridação processos socioculturais nas quais estruturas ou práticas discretas, que existam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.” (p. XIX). Existir de forma separada não significa ser pura. E esse é outro ponto que Canclini enfatiza, não há uma pureza cultural:

O conceito de hibridação serviu para sair dos discursos biologicistas e essencialistas da identidade, da autenticidade e da pureza cultural. Contribuem, de outro lado, para identificar e explicar múltiplas alianças fecundas: por exemplo, o imaginário pré-colombiano com o novo-hispano dos colonizadores [...] não é possível falar das identidades como se se tratasse apenas de um conjunto de traços fixos, nem afirmá-las como essência de uma etnia ou de uma nação. (2003, p. XXI - XXIII)

A essência da identidade, ou pureza cultural não existe nem no presente e nem no passado, quando muitos tentam resgatar as origens das manifestações culturais, e outros, por não conseguirem chegar a essa “origem”, a inventam numa tentativa simbólica de tentar descobrir uma autenticidade, ou originalidade cultural.

Desconstruindo a ideia de pureza ou essência cultural, percebe-se que as culturas se formam por constantes miscigenações e transformações que acontecem dentro de uma sociedade por decorrência do contato com outros povos e outras culturas, e por mais que se volte ao passado, mais matizes desses cruzamentos são evidenciados. O termo utilizado para conceituar essas transformações decorrentes de contatos culturais foi sugerido por Canclini: *hibridação*.

Canclini pontua *hibridação* e seus subsequentes, *mestiçagem* e *sincretismo*, mesmo sendo inapropriados para designar formas modernas de interculturalidade, são adequados para referir-se à mistura entre colonizadores europeus e nativos americanos. A explicação para isso é visível no fenótipo biológico e cultural do habitante da América Latina:

A mistura de colonizadores espanhóis e portugueses, depois de ingleses e franceses, com indígenas americanos, à qual se acrescentaram escravos translados da África, tornou a *mestiçagem* um processo fundacional nas sociedades do chamado Novo Mundo. Na atualidade menos de 10% da população da América Latina é indígena. São minorias também as comunidades de origem europeia que não se misturam com os nativos. Mas a importante história de fusões entre uns e outros requer utilizar a

noção de mestiçagem tanto no sentido biológico – produção de fenótipos a partir de cruzamentos genéticos – como cultural: mistura de hábitos, crenças e formas de pensamento europeu com os imaginários das sociedades americanas. (CANCLINI, 2003, p. XXVIII)

As dimensões das misturas étnicas e culturais não permitem que se imagine uma dominação exclusiva de uma cultura hegemônica sobre a outra, e, muito menos, a inexistência de elementos culturais de uma cultura subalterna. Por mais que tenha havido uma preponderância cultural, na qual, elementos da cultura espanhola se sobressaíram a elementos da cultura dos povos nativos, não é possível negar as influências dessa outra cultura na formação do povo mexicano.

Se considerados esses aspectos, a própria interpretação da união entre Malinche e Cortez e, mais ainda, com o nascimento do filho Martín, poderia conduzir à criação de um símbolo que, ao invés de exprimir a traição ao povo de origem, poderia evidenciar uma miscigenação.

Essa proposição foi defendida por Todorov quando afirmou:

A Malinche glorifica a mistura em detrimento da pureza (asteca ou espanhola) e o papel do intermediário. Ela não se submete simplesmente ao outro (caso muito comum, infelizmente: pensemos em todas as jovens índias, “presenteadas” ou não, que caem nas mãos dos espanhóis), adota a ideologia do outro e a utiliza para compreender melhor sua própria cultura, o que é comprovado pelo seu comportamento. (TODOROV, 1993, p. 98)

Malinche, e depois dela, Martín Cortez, o filho do conquistador espanhol com a nativa asteca, podem ser considerados símbolo da cultura híbrida, ou seja, um elo entre as culturas das sociedades anteriores à conquista espanhola em terras ameríndias e a nova sociedade que está se formando a partir do cruzamento cultural e da miscigenação.

Desse modo, porque perpetuar uma compreensão acerca de Malinche que insiste em estigmatizá-la com o título de traidora mexicana? Em que sociedade e qual o contexto histórico privilegiam essa acusação em detrimento de uma visão mais amistosa e complacente? Por que a miscigenação entre astecas e espanhóis custou a ser aceita da construção da identidade e da nacionalidade mexicana? Quais os interesses ou motivações estão por trás dos discursos que, mesmo havendo outros homens como intérpretes de Cortez, acusam somente a mulher, Malinche, de traição? Será que o fato de uma mulher ter conquistado, por sua habilidade linguística, o direito de participar de discussões políticas, e envolver-se em assuntos que, acreditava-se, pelo seu gênero, não ter capacidade para discorrer, levou a sociedade a questionar e criticar sua atuação?

Essas são algumas questões que norteiam o próximo capítulo, que se detém em averiguar a trajetória dos movimentos feministas e suas evoluções no que diz respeito à participação da mulher na sociedade, de forma mais atuante.

Além disso, apresenta-se um mapeamento das maneiras como Malinche foi julgada e caracterizada pelas sociedades buscando entender os tipos de discurso e os interesses desses em caracterizar Malinche de formas diferentes ao longo do tempo. Em outras palavras, objetiva-se compreender como a tradutora foi traduzida em diferentes contextos sociais e históricos, até chegar a uma visão mais atual do seu contexto.

3 MALINCHE: A VOZ DE MALINALLI EM UMA PERSPECTIVA FEMINISTA

*"O problema com o gênero é que ele prescreve como deveríamos ser, ao invés de reconhecer como somos."*¹³

Chimamanda Ngozi Adichie¹⁴

Este capítulo apresenta um panorama de movimentos intelectuais que transformaram as formas de pensar e agir da sociedade e o modo como essas inovações incidiram sobre as mulheres. Objetiva-se discorrer sobre os contextos sociais e históricos que contribuíram para a formação da identidade feminina e analisar as relações de poder que permitiram a construção de determinadas identidades.

O mapeamento dos movimentos intelectuais ora proposto inicia no século XVIII, com o advento do Iluminismo, que é o movimento intelectual e filosófico que discute a noção de indivíduo. O recorte histórico inicia nesse contexto, por ser esse o momento de ruptura com as sociedades estamentais, e início da sociedade capitalista burguesa que abrange a sociedade atual. Em seguida, avançando no século XIX, passa pelo Romantismo, que apresentou um novo conceito de família e de identidade. Já no século XX, inflamado por movimentos contrários aos padrões sociais, chega aos Estudos Culturais, e concentrar-se na Crítica Feminista.

Em paralelo a esse mapeamento da sociedade, analisa-se a figura histórica Malinalli/Malinche, situando os significados atribuídos a ela em diferentes momentos históricos. Em outras palavras, observa-se como ela foi retratada ao longo da história e o que essa representação pode relatar sobre a sociedade que produz determinadas manifestações.

Mesmo analisando os períodos separadamente, é necessário ter em mente alguns pressupostos que norteiam e caracterizam a sociedade em geral e as relações de poder que permeiam essa sociedade e a configuram, permitindo permanências e mudanças.

Quando Foucault, na obra *Microfísica do poder* (1996), teoriza acerca do poder e propõe a genealogia do poder nas sociedades capitalistas burguesas, afirma que é ele que assegura, controla e mantém a sociedade, e que não haverá mudança social sem mudanças nos instrumentos e mecanismos de poder.

¹³ Original em inglês: The problem with gender is that it prescribes how we should be rather than recognizing how we are. Proferido em uma apresentação para o TED Talk. ADICHIE, C. The danger of a single story. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story> Acesso em. 10 jun. 2018.

¹⁴ Chimamanda Ngozi Adichie é uma escritora nigeriana.

A delimitação histórica, a partir do Iluminismo, é elucidada por Foucault que observa uma transformação nos mecanismos de poder durante o século das Luzes. Segundo o autor, esse poder que até então era exercido em forma de obrigações e taxas, apoiado na riqueza e na terra, passa a ser, continuamente, praticado através da vigilância constante do indivíduo, ele “se apóia no princípio, que representa uma nova economia do poder, segundo o qual se deve propiciar simultaneamente o crescimento das forças dominadas e o aumento da força e da eficácia de quem as domina.” (FOUCAULT, 1996, p. 188). Em outras palavras, o que mantém e exerce o poder na sociedade burguesa é a disciplina.

Mas que poder é esse ao qual Foucault se refere? Primeiramente, é importante salientar que, segundo Foucault, o poder não é uma coisa, não é um objeto natural, ele acontece nas relações. É uma prática social constituída historicamente à qual ninguém fica imune. Uma vez que não há limites e espaço fora do poder, qualquer tentativa de luta é uma resistência dentro da própria rede de poder.

Outro elemento que não existe fora do poder é a verdade. A verdade é o conjunto de regras de cada sociedade e os tipos de discurso que essa sociedade aceita e faz funcionar como verdadeiros. Sendo assim, a verdade é mais efêmera do que absoluta porque ela faz parte das relações de poder. Consoante Foucault:

A ‘verdade’ é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica, quanto para o poder político); é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação [...]); é produzida e transmitida sob controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); enfim, é o objeto de debate político e do confronto social. (FOUCAULT, 1996, p. 13)

Tendo como premissa que a vontade de verdade é poder, cabe aos movimentos de resistência, a tentativa de mudar os mecanismos de construção da verdade e, por conseguinte, a dinâmica do poder. O objetivo, portanto, não é derrubar ou extinguir o poder, mas apoderar-se das regras e tomar o lugar daqueles que as utilizam fazendo com que os dominadores sejam dominados pelas suas próprias regras.

A partir da consciência de que a verdade é produzida dentro de um contexto histórico, e que a verdade circundante vai de encontro ao poder dominante, é possível criar os mecanismos de contestação dessa verdade e valer-se das regras que fomentam o poder a fim fazer parte dele.

Contudo, não é possível acreditar que essa construção de consciência seja visível e instantânea. Ela exige observação, reflexão, crítica e interesse em denunciar os problemas. Porém, e considerando a sociedade burguesa que apresenta uma desigualdade muito grande em seu interior, não se pode negar que o grupo dominante e detentor do poder econômico e político não tem interesse em que a camada dominada construa a consciência necessária para revolucionar a sociedade e transformar suas estruturas. Então há a necessidade de superar as barreiras impostas pelas camadas dominantes que não querem perder seus privilégios, sem esquecer que essa mesma camada dominante, muitas vezes, apresenta controle midiático e está bem articulada com o objetivo de impedir a ação das camadas que tentam impor resistência.

É partindo desse quadro que se constrói o mapeamento das estruturas sociais e dos momentos em que a sociedade se modificou com movimentos de resistência e rupturas criadas dentro das conjunturas sociais que permitiram o surgimento desses movimentos.

3.1 SÉC. XVIII – CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE E O JOGO DO PODER NO ILUMINISMO

Ainda que abordada por diversos autores em artigos, dissertações e teses, a temática da *identidade* está longe de ser esgotada devido a suas múltiplas possibilidades de interpretação. Stuart Hall já afirmava que o conceito *identidade* “é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova.” (HALL, 2005, p. 8) Portanto, mesmo que não seja para dar respostas conclusivas, é importante resgatar o conceito historicamente a fim de nortear e situar a leitura a partir de alguns pressupostos.

A história é estudada por momentos de permanências e de rupturas, uma vez que o que provoca uma ruptura são as crises nas permanências anteriores. O movimento Iluminista do século XVIII foi responsável por grandes rupturas nas formas de pensar e agir nos campos da política, economia, sociedade, mentalidade... e seu maior foco estava centrado na razão.

Embasado em ideias renascentistas e a partir de uma visão universalista e centralizada, o homem do Iluminismo passa a ser visto como um sujeito ativo e autônomo numa sociedade que rompe, principalmente, com a ideia de um ser que aceita passivamente os comandos divinos, porque separa a fé da razão, e, desde então o ser humano passa a acreditar somente na sua racionalidade advinda da comprovação científica e não em elementos dogmáticos exercidos por uma ou outra religião.

Hall (2005) aborda esse tema e apresenta a separação da fé e da razão a partir do Iluminismo:

As transformações associadas à modernidade libertam o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Antes se acreditava que essas eram divinamente estabelecidas [...] – a ordem secular e divina das coisas – predominavam sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano. O nascimento do ‘indivíduo soberano’ entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, representou uma ruptura importante com o passado. (2005, p. 25)

Tendo como uma de suas características o individualismo, é no Iluminismo que a noção de identidade ganha ainda mais expressividade, sendo a identidade aquilo que identificaria o ser humano como indivíduo. Porém, a concepção de identidade no Iluminismo reduzia o ser humano a um modelo pronto e universal de sujeito, cuja identidade permaneceria a mesma desde o nascimento, portanto não dependeria nem da sociedade e nem mesmo da família para se configurar. Hall caracteriza a identidade essencialista do homem iluminista quando pontua:

O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção de pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo ‘centro’ consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou ‘idêntico’ a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. [...] pode-se ver que essa era uma concepção muito ‘individualista’ do sujeito e de sua identidade (na verdade, a identidade *dele*: já que o sujeito do Iluminismo era usualmente descrito como masculino). (2005, p. 11)

Esse modelo de sujeito iluminista, individualista e totalmente centrado, apresenta um homem livre de emoções e essencialmente racional. A acepção de identidade essencialista aparece também nos escritos de Kathryn Woodward (2000), que apresenta uma oposição entre essa e a não-essencialista, cujo foco está presente na diferença.

A identidade essencialista sugere que existe “um conjunto cristalino, autêntico, de características que *todos* partilham e que não se altera ao longo do tempo.” (2000, p. 12). Portanto, de acordo com essa visão, a identidade seria fixa, imutável e universal. Essa concepção de identidade que permeia o período Iluminista irá influenciar não apenas o sujeito individual, mas a sociedade em geral.

Continuando a análise do pensamento de Hall, nas últimas linhas aparece um aspecto que merece destaque. O gênero masculino prevalece e é em torno *dele* que centram os estudos, o interesse e a estima.

Por outro lado, na obra *O espírito das luzes* (2008), Todorov considera um equívoco associar uma identidade subalterna da mulher em detrimento da masculina ao espírito iluminista, bem como atitudes que levam a desigualdades ou totalitarismos. Segundo Todorov, o espírito iluminista, se interpretado de acordo com as ideias de seus filósofos mais atuantes, como Rousseau e Voltaire, é inquietante, questionador, e preza pela liberdade, autonomia, conhecimento e igualdade: “O primeiro traço constitutivo do pensamento das Luzes consiste em privilegiar o que escolhemos e decidimos por nós mesmos em detrimento daquilo que nos é imposto por uma autoridade externa.” (2008, p. 14). E justifica precisamente pelo viés da universalidade a igualdade de direitos entre os sexos:

Se todos os seres humanos possuem um conjunto de direitos idênticos, decorre que sejam iguais em direito: a demanda de igualdade decorre da universalidade. Ela permite empreender combates que continuam em nossos dias: as mulheres devem ser iguais aos homens perante a lei; a escravidão abolida, a alienação da liberdade de um ser humano não pode jamais ser legítima; os pobres, os excluídos, os marginais, reconhecidos em sua dignidade, e as crianças, consideradas como indivíduos. (TODOROV, 2008, p. 21)

De acordo com Todorov, a filosofia iluminista cria as condições históricas necessárias para a contestação feminista, uma vez que todos os seres humanos são idênticos em direitos, e a universalização não pressupõe distinção de sexo, classe social, raça, portanto, convergindo com o que Marx já estabelecia sobre o desenvolvimento das sociedades, ou seja, é dentro delas que surgem os mecanismos necessários para a sua superação. Dessa forma, com o iluminismo privilegiando as ações individuais dos seres humanos e apostando na igualdade de direitos, possibilitaria uma intervenção e interpretação feminina que permitiria a contestação do androcentrismo e patriarcalismo.

Contudo, é importante considerar que, tradicionalmente, não há interesse, por parte de grande parte do gênero dominante, de que as mulheres criem a consciência necessária para realizar a ruptura com os padrões sociais estabelecidos.

Uma das formas de manutenção do poder é por meio do poder da fala, ou, conforme Foucault, na obra *A ordem do discurso* (1970), o poder que contextualiza as práticas discursivas. Esse poder é garantido por alguns elementos externos e internos, imprescindíveis

para a legitimação do discurso. Dentre esses elementos, Foucault enfatiza o comentário, o autor e a disciplina.

O comentário é o que expressa, é o que transforma em palavras o que está explícito e implícito no texto. O que não havia sido dito ou uma repetição para reforçar o que já fora mencionado. O autor é “como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 2012, p. 25) um indicador de verdade. A disciplina como “princípio de controle da produção do discurso” (2012, p. 34) é o que controla a produção e a manifestação do discurso. Esses três elementos garantem o que Foucault denomina a vontade de verdade que pode ser mascarada pela própria noção de verdade.

Seguindo a lógica foucaultiana, a união desses elementos controla o discurso e determina o seu funcionamento a partir de quem está inserido nesse processo de elaboração e manifestação. A rarefação é o que determina as condições de funcionamento do discurso. Exige-se uma qualificação dos sujeitos que falam e a consciência da impossibilidade de adentrar territórios proibidos.

Observa-se, assim, a impermeabilidade de alguns discursos e, por conseguinte a exclusão de quem não participa do grupo dos sujeitos que falam e a clara intenção de manter o grupo restrito e controlador.

Na segunda parte dessa mesma obra, quando explana sobre sua pesquisa na universidade, Foucault comenta sobre a formação do discurso: “A formação regular do discurso pode integrar, sob certas condições e até certo ponto, os procedimentos de controle [...] e, inversamente, as figuras de controle podem tomar corpo no interior de uma formação discursiva.” (2012, p. 62) Sendo assim, quem detém o poder da fala legitima o controle, e esse controle ganha corpo dentro da formação discursiva, espaço reservado a quem é qualificado (dentro dos pressupostos de quem tem o poder de julgar a qualificação) para ocupá-lo.

Quanto mais se apodera do discurso, mais se legitima o poder do autor desse discurso. A consciência desse controle e, portanto, desse poder, inibe a propagação do discurso, que se for realizado por outros (autores sem prestígio, cujo discurso foge ao contexto vigente), podem sofrer interdições ou acusação de loucura.

Outro autor que enfatiza o controle e manutenção das estruturas sociais a partir do poder do discurso é Pierre Bourdieu. Na obra *O poder simbólico* (2009), Bourdieu ratifica a existência de um discurso que atende aos interesses de uma camada dominante da sociedade que, para manter seu *status quo*, apodera-se desse poder e cria mecanismos de disseminação e sustentação. Algumas das estratégias usadas para a manutenção desse sistema envolvem a

transformação desse poder em ritual ou elemento de tradição de um povo, e, dessa forma, universaliza-se o discurso como pertencente a toda sociedade e dificulta-se sua alteração:

A tradição marxista privilegia as *funções políticas* dos ‘sistemas simbólicos’ [...] esse funcionalismo [...] explica as funções simbólicas relacionando-as com os interesses da classe dominante. As ideologias, por oposição ao mito, produto coletivo e coletivamente apropriado, servem interesses particulares que tendem a apresentar-se como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo. (BOURDIEU, 2009, p. 10)

O discurso androcêntrico que começou a ser construído ainda nas sociedades clássicas da antiguidade detém o poder simbólico que está firmado em uma tradição milenar. Mudar essa concepção é invadir um território reconhecido e aparentemente legítimo. Novamente Bourdieu explica:

O poder simbólico como pode construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo [...] só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário. [...] [O poder simbólico] se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a *crença*. O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de subvertê-la, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia. (BOURDIEU, 2009, p. 14)

Nesse contexto e levando em consideração a perpetuação do discurso patriarcal e androcêntrico como superior e dominante e, ao mesmo tempo, tradicional e universal, a dificuldade em mudar essa estrutura e reelaborar o discurso é imensa, porque, conforme cita Bourdieu: “o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.” (2009, p. 8). Nesse caso, os homens seriam os sujeitos da produção simbólica, e as mulheres, enquanto não tiverem consciência da arbitrariedade da criação e propagação desse discurso, continuarão sendo cúmplices e fomentadoras desse poder e contribuirão para sua perpetuação.

Conclui-se, portanto, que embora a sociedade iluminista tenha fornecido os elementos para desconstrução do discurso dominante e do poder simbólico masculino, não houve modificação dos mecanismos de poder do interior e ao redor do aparelho do Estado, que propiciasse uma efetiva insurreição feminina.

O próximo momento a ser abordado propõe discorrer sobre a ruptura com alguns elementos iluministas como o conceito de racionalidade e exatidão. Essa ruptura seria

suficiente para impulsionar a luta feminista e a construção de uma identidade autônoma? Quais serão os mecanismos de poder construídos no interior desse novo modelo, que manterão inalteradas as estruturas piramidais da sociedade burguesa ocidental, na qual a mulher tem papel submisso? Uma das possibilidades de responder a essa pergunta é adentrando no conceito de indivíduo proposto pelo romantismo.

3.2 SÉC. XIX – A IDENTIDADE E O ROMANTISMO

Surgindo como um movimento de ruptura com o pensamento Iluminista racional e emocionalmente controlado, o Romantismo emana sensibilidade extremada. Exalta a emoção em oposição à razão pura e questiona valores absolutos e verdades sacramentadas do período iluminista. Desvia o foco, até então, centrado na realidade presente, e busca a história, na qual o passado é glorificado, e a realidade é idealizada. No Romantismo, tudo é efêmero, e a vida apresenta um caráter transitório.

A dialética do Romantismo exposta por Arnold Hauser, em sua obra *História social da arte e da literatura* (1998), afirma que o Romantismo, em sua preocupação para com o processo histórico, representa um processo dialético e de movimentação e não estático e imutável. Sendo assim, os setores, cujas relações de interdependência se movimentam e, por vezes, se chocam, provocam mudanças irreversíveis que impossibilitam o retrocesso ao momento anterior a essa relação.

Conforme Hauser, o Romantismo é parte do processo que envolve mudanças políticas, econômicas, sociais e ideológicas:

A revolução política tinha abolido as velhas barreiras entre as classes e a revolução econômica intensificara a mobilidade da vida num grau até então inconcebível. O romantismo era a ideologia da nova sociedade e a expressão da visão de mundo de uma geração que deixara de acreditar em valores absolutos, que não podia continuar acreditando em valor algum sem pensar em sua relatividade e limitações históricas. (HAUSER, 1998, p. 671)

É importante levar em consideração que as mudanças citadas por Hauser enfatizam os modelos inglês e francês, os quais, nos séculos anteriores, passaram por revoluções burguesas, que tiveram como consequência a substituição de poder, até então pertencente à nobreza para a burguesia que já tendo poder econômico passava a ter também, poder político. Portanto, a sociedade estamental e sem mobilidade social do antigo regime dá lugar à sociedade burguesa. Contudo, é preciso salientar que não é toda a sociedade que se vê privilegiada por

essas alterações no quadro político e econômico. Se a diferença até então era uma diferença estamental, agora a diferença passa a ser de classe. Assim, abriram-se portas para esboçar mudanças mais efetivas na sociedade.

O contexto histórico que propiciou o surgimento do movimento romântico teve lugar na Alemanha do século XVIII, e se expandiu, chegando à França no século XIX. A Revolução Francesa, inspirada nos ideais iluministas, cujo lema de igualdade, liberdade e fraternidade inspirava os revoltosos, encerrou-se com o despotismo de Napoleão Bonaparte. Possivelmente, a desconfiança a respeito do Iluminismo e com a destruição da utopia Iluminista, inicia-se na França uma espécie de movimento distópico com a realidade, na qual o sonho ficou adormecido em algum lugar da história. Assim, o sujeito romântico, que já não acredita em governo, sociedade, “desconhecia vínculos externos, era incapaz de comprometer-se e sentia-se exposto, indefeso a uma realidade esmagadoramente poderosa...” (HAUSER, 1998, p. 673), portanto restava-lhe a nostalgia e o resgate desse passado promissor advinda do sonho, da fantasia, do conto de fadas, da natureza, do mito. A exaltação da emoção proporciona o surgimento de sentimentos extremos. O egocentrismo romântico pode mascarar uma fuga da sua situação enquanto parte integrante da sociedade e mesmo da história. E, na descoberta do Eu, o romântico descobre o duplo, o caótico, o ambíguo. Descobre-se “demoníaco e dionisíaco” (HAUSER, 1998, p. 679). Essas mesmas características serão usadas no Romantismo para se referir à mulher, que também será representada na dicotomia anjo e demônio.

Outro ponto que merece atenção no movimento romântico é o ressurgimento do mito que nasce das ruínas da realidade como substituto a ela (HAUSSER, 1998, p. 710). O mito desloca o foco da realidade e o transfere para algum lugar remoto, distante e inalcançável, uma espécie de origem, em que a natureza recebe um valor especial e à qual se referem com um tom telúrico e saudosista.

Junto ao mito, há a cultura do herói: “Dele emana o peculiar encanto a que nenhuma mulher pode resistir e a que todos os homens reagem com amizade ou hostilidade” (HAUSER, 1998, p. 713); esse ser belo e fascinante, perseguido pelo destino, que é capaz de conquistar as mulheres e despertar seus demônios.

Há uma pequena referência em Hauser (1998) sobre o patriotismo como elemento característico do Romantismo, associado à poesia. Para discorrer sobre esse assunto, e a relação do Romantismo, no Brasil, com o processo de independência e criação do nacionalismo, serão utilizados os apontamentos de Antonio Candido, na obra *Formação da literatura brasileira* (2000).

Consoante Candido, a independência desenvolveu na poesia, no romance e no teatro brasileiro, o “intuito patriótico” (2000, p. 11). O fato de o Brasil estar livre de Portugal fornece subsídios para que a literatura produzida nesse país, também, se distancie da pátria portuguesa, e, em maior escala, do continente europeu, e, principalmente, se liberte do passado colonial. Além disso, existe, no Brasil, um desejo de exprimir um “orgulho patriótico” (p. 12) e construir os pilares da nacionalidade.

O Romantismo nasce, no Brasil, de forma intencional e propõe a construção da identidade da nação recém emancipada afixada em dois pilares: o do nativismo – culto à natureza – e o patriotismo – culto à nação independente. Sendo assim, os românticos brasileiros se empenharam em fundar uma “expressão nacional autêntica” (CANDIDO, 2000, p. 15).

O Romantismo brasileiro não foi, contudo, um movimento isolado na América. O contexto histórico de emancipação política que propiciou o surgimento desse movimento na antiga colônia portuguesa foi o mesmo que inspirou a construção do sentimento nacionalista nas antigas colônias espanholas. É o próprio Antonio Candido quem confirma a abrangência do movimento que se expande a partir da Europa:

Sobretudo nos países novos e nos que adquiriram ou tentaram adquirir independência, o nacionalismo foi manifestação de vida, exaltação afetiva, tomada de consciência, afirmação do *próprio* contra o *imposto*. Daí a soberania do tema local e sua decisiva importância em tais países, entre os quais nos enquadrámos. Descrever costumes, paisagens, fatos, sentimentos carregados de sentido nacional, era libertar-se do julgo da literatura clássica, universal, comum a todos, preestabelecida, demasiado abstrata – afirmando em contraposição o concreto espontâneo, característico, particular. (CANDIDO, 2000, p. 16)

Portanto, mesmo com uma raiz europeia, o Romantismo das Américas apresentou características próprias, com o intuito claro de afastamento da literatura das antigas metrópoles ibéricas. Considerando a formação recente desses países, o Romantismo foi responsável, inclusive, por despertar e identificar os primeiros heróis dessa nova pátria, sendo o índio a representação de um herói nacional brasileiro, cuja figura foi representada em obras consagradas de alguns dos expoentes do Romantismo como José de Alencar e Gonçalves Dias.

Se no contexto brasileiro, o Romantismo foi marcado por uma proximidade com o passado e um resgate de personagens anteriores à chegada dos europeus, no México o Romantismo apresentou outro foco. Para uma compreensão do contexto mexicano (país de origem da personagem Malinche), faz-se necessário alguns apontamentos.

O contexto mexicano, na primeira metade do século XIX, foi marcado pelas lutas de independência, que só seria consumada, efetivamente, depois da Reforma de 1857. É nesse cenário que se constroem manifestações em busca de uma nacionalidade que distancia o México de sua antiga designação de colônia espanhola. Os fundamentos dessa nova sociedade são apresentados por Octavio Paz na obra *O labirinto da solidão*, de 1984. Segundo Paz:

A Reforma consome a Independência e lhe dá a verdadeira significação, pois propõe o exame das próprias bases da sociedade mexicana e dos pressupostos históricos e filosóficos em que se apoiava. Este exame conclui numa negação tripla: a da herança espanhola, a do passado indígena e a do catolicismo. [...] A Constituição de 1857 e as leis da Reforma são a expressão jurídica e política deste exame e promovem a destruição de duas instituições que representavam a continuidade da nossa tríplice herança: as associações religiosas e a propriedade comunal indígena. (1984, p. 115)

Tal rompimento com a origem fica evidente em diversas áreas culturais, dentre elas, na identificação de personagens que poderiam ser vistos como vilões nacionais. Nesse contexto, o título de Traidora Mexicana passa a ser atribuído à Doña Marina, também conhecida como Malinche. Essa seria a mulher responsável pela entrega do povo mexicano aos conquistadores e, portanto, indigna de consideração por parte da nova pátria mexicana. Juntamente com a construção de mitos e heróis, os vilões também são responsáveis pela criação simbólica das virtudes a que a nova pátria deveria seguir, ou como exemplo positivo a ser seguido, ou como aspecto negativo a ser desprezado.

3.2.1 O Romantismo e um novo conceito de família

As mudanças sociais ocorridas no mundo ocidental, no século XIX, decorrentes das revoluções industriais e burguesas, refletiram na sociedade europeia, e, por conseguinte, nas sociedades americanas. Se, por um lado, a industrialização foi se intensificando e firmando um modelo econômico liberal capitalista, por outro, o ideal romântico ascendia com força plena na esfera privada, mudando, drasticamente, a forma de sentir e pensar as relações familiares.

Se, num período anterior à maquinofatura, o artesanato era realizado em casa, ou em pequenas oficinas, com a industrialização o local de trabalho se distanciou da moradia das pessoas, deixando o espaço da casa mais afastado e, por conseguinte, mais exclusivo para a família, o que ampliou também a noção de público e privado.

O advento do Romantismo no século XIX, principalmente na Inglaterra, devido à publicidade envolvendo a rainha Victória, que teria escolhido seu companheiro, o príncipe

Albert, por amor, a ideia do matrimônio por amor trouxe para o espaço privado maior intimidade e individualidade. Esse amor romântico vai mudar completamente as funções do homem e da mulher e sua valorização na sociedade.

Rocha-Coutinho discorre sobre a mudança imposta por essa revolução sentimental e a forma como isso afetará principalmente a mulher:

Um novo conceito de amor entre homens e mulheres – o amor romântico. [...]. A mulher passa a viver para o amor: amor a seus filhos, a seu esposo, a sua casa. Para tanto, ela deveria se manter pura, distante dos problemas e das tentações do mundo exterior – o mundo do trabalho – que deveria ficar sob o encargo do homem. (1994, p. 29)

Essa nova visão social de família será responsável pela divisão do trabalho e colocará o homem na esfera pública, e a mulher no espaço privado. É importante mencionar que a conjuntura familiar analisada nesse momento é a família burguesa relativamente abastada. No campesinato e na pequena burguesia, a mulher precisa trabalhar para complementar a renda familiar. Assim, na família burguesa, o homem será responsável por prover financeiramente o contexto familiar, e a mulher, por manter a casa e a família, servir ao marido e cuidar dos filhos, pois, juntamente com o amor romântico, aparece o conceito de amor materno:

A nova família burguesa, centrada na criança, impôs, desta forma, uma supervisão constante sobre a mulher, a principal responsável pela boa criação e educação dos filhos. O mito da infância encontra, assim, um paralelo no mito da feminilidade, isto é, tanto as mulheres como as crianças foram consideradas frágeis, delicadas, assexuadas e, portanto, não só mais puras que os homens, como também seres que necessitam da sua proteção. [...] Mulheres e crianças foram, a partir de então, consideradas mentalmente deficientes, incapazes de entender certos assuntos, de tomar decisões mais sérias. [...] O pedestal de adoração no qual ambas foram colocadas tornou difícil, no entanto, viverem suas vidas, encontrarem por si próprias seus caminhos. [...]. É assim que, com o novo regime, se consolida o discurso da ‘natureza feminina’ – frágil, emotiva, dependente, instintivamente maternal e sexualmente passiva – instalando-se o ‘lugar feminino’ de esposa e mãe centrada no espaço doméstico. (ROCHA-COUTINHO, 1994, p. 30 e 31).

E, assim, se configurou o novo papel da mulher, excluída da vida social, com a função de ser boa esposa, boa dona de casa e boa mãe. Aqui está um dos grandes problemas nessa divisão do trabalho. Para cumprir seu papel de provedor financeiro, o homem é livre para optar pela forma como cumprirá sua função, já a mulher, fica enclausurada em casa, pois não dispõe escolha. Isso privou a mulher de participar do espaço público, levando-a a marginalização.

O capítulo escrito por Maria Ângela D’Incao, no livro *História das mulheres no Brasil* (2008), também elucida a mulher na sociedade burguesa e mostra que a função destinada a ela passa a ser postulada por diversos setores da sociedade que se unem para concretizar o arquétipo feminino:

Convém não esquecer que a emergência da família burguesa, ao reforçar no imaginário a importância do amor familiar e do cuidado com o marido e com os filhos, redefine o papel e ao mesmo tempo reserva para a mulher, novas e absorventes atividades no interior do espaço doméstico. Percebe-se o endosso desse papel por parte dos meios médicos, educativos e da imprensa na formulação de uma série de propostas que visam ‘educar’ a mulher para o seu papel de guardiã do lar e da família. (D’INCAO, 2008, p. 230)

Assim, a educação destinada à mulher diversificava-se entre culinária, educação dos filhos, atividades manuais, como corte e costura, e, para embelezar o lar e ser boa anfitriã, as mulheres aprendiam a tocar piano. Nada de raciocínio lógico, política ou leituras que desenvolvessem o pensamento crítico. Isso não era da competência feminina.

Com base nos estudos culturais de gênero e a crítica feminista, Salete Santos também relaciona a ascensão da família burguesa com a exclusão pública da mulher:

Essa perda gradativa de acesso da mulher ao espaço público resultou na exclusividade masculina em determinados ambientes, e isso marcou a história das mulheres com sua exclusão dos mais variados campos de atuação, entre eles, o das letras. É notória a coincidência que marca a evolução desse processo relativamente ao desenvolvimento de um novo conceito de família no meio burguês, resultando na valorização da mulher no âmbito privado, a qual, estimulada à vivência domiciliar, passa a desempenhar a função precípua de mãe e esposa. (2010, p. 82-83)

Nesse trecho, é possível observar a problemática maior do trabalho desenvolvido por Santos, qual seja a situação das mulheres escritoras e leitoras, cientes de que manifestar-se é ousar, arriscar, transgredir, pois têm consciência de que esse espaço não é destinado a elas. Além disso, Santos escreve sobre a dualidade identitária do homem e da mulher, uma vez que, enquanto ele é sujeito atuante na sociedade, ela é vista apenas como objeto:

A divisão entre homens e mulheres, instituída pela ideologia patriarcal, também serve para fundar um sentido dicotômico entre *existência* e *essência*. A mulher é identificada como essência, já que existência pressupõe ‘problematicidade ontológica e ética e necessidade de assumir riscos e fazer escolhas’. Como a mulher esteve sujeita à reclusão no espaço privado, não pôde desenvolver esse processo, tornando-se assim, cada vez mais impalpável o seu lugar no mundo como sujeito. [grifo do autor]. (SANTOS, 2010, p. 87)

Outra característica que, nesse período, dificulta a autonomia feminina e que está estritamente ligada ao Romantismo é a necessidade de criar e perpetuar heróis. Essas personagens que são identificadas tanto na literatura quanto na formação das identidades nacionais, apresentam características semelhantes entre si. A não ser em casos excepcionais, esses heróis são homens, cujo poder e virtudes procedem de um passado longínquo, portanto discutir sua origem é desperdício. E, por herdarem as virtudes e o poder desse passado glorioso, gozam da manutenção desse legado heroico como se fosse instituído legalmente.

Ria Lemaire remonta à questão da referência ao passado para justificar o empoderamento masculino, apontando sua aplicabilidade inclusive nos dias atuais; além disso, Lemaire adverte, também, que não só a herança de valores positivos, mas também negativos pode ser eternizada, então, quando se perpetua a ideia de uma identidade feminina fraca e incapaz, muito difícil será mudar essa perspectiva.

É pela ideia de ancestralidade que são legitimadas situações atuais. Neste sentido, nos discursos das ciências humanas, as representações masculinas sobre a mulher, como sexo ‘natural, essencial e universalmente’ mais fraco, podem ser consideradas como uma das formas mais radicais deste tipo de legitimação de poder. (1994, p. 58)

Um exemplo de sujeição da mulher como sexo frágil pode ser reproduzida a partir da fala de Hamlet, na obra de Shakespeare: “Fragilidade, teu nome é mulher.” (2016, p. 26). Mesmo que a obra tenha sido escrita há mais de três séculos e em um contexto diferente, a mácula do sexo frágil ainda é debatida e contestada, o que significa que ainda hoje essa premissa é considerada como verdadeira por muitas pessoas.

Cabe manifestar, também, uma relação estabelecida entre a ancestralidade e a noção de identidade teorizada por Stuart Hall (2000), na qual enfatiza o quanto o passado pode determinar ou pelo menos direcionar a identidade:

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo na qual nos tornamos. Tem a ver não tanto com as questões ‘quem nós somos’ ou ‘de onde nós viemos’, mas muito mais com as questões ‘quem nós podemos nos tornar’, ‘como nós temos sido representados’ e ‘como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios’. Elas têm tanto a ver com a *invenção* da tradição quanto a própria tradição, a qual elas nos obrigam a ler não como uma incessante reiteração mas como ‘o mesmo que se transforma’. (HALL, 2000, p. 109)

A análise do trecho encaminha a uma conclusão acerca do peso das representações na formação da identidade. Portanto é possível afirmar que a sociedade burguesa e romântica de características patriarcal e androcêntrica que, por longa data, representou a mulher como submissa e incapaz, é responsável pela perpetuação de uma identidade resignada e introspectiva sentida pela própria mulher ao longo do tempo, e cuja mudança dependerá de muito esforço e reafirmação dos valores positivos da mulher, para que ela consiga construir sua própria identidade.

3.3 SÉC. XX – NOVAS PERSPECTIVAS DE OLHARES PARA AS MULHERES E OS ESTUDOS CULTURAIS

O contexto histórico e social vivenciado a partir do Iluminismo e, em seguida, pelo Romantismo, e as novas concepções de família burguesa, por mais que apresentem as características internas que poderiam levar à insurreição de movimentos feministas, por incitar a busca da racionalidade e do pensamento crítico, não fornecem as condições necessárias para tamanha revolução.

A restrição ao acesso da mulher à educação, sua dependência financeira do provedor masculino que deveria sustentá-la e à família enquanto ela estava confinada ao lar, bem como a manutenção de um discurso dominante, patriarcal, androcêntrico e avesso às manifestações femininas, sufocavam muitas manifestações feministas, e muitas mulheres que ousaram transpor as barreiras dessa sociedade foram criticadas, sofreram preconceitos, e aquelas que conseguiram se impor e se tornar escritoras, muitas vezes, precisaram omitir seu primeiro nome para que as editoras ou mesmo os leitores não soubessem que se tratava de uma escrita feita por uma mulher, e, em razão disso, recusassem a leitura.

Mas é preciso salientar que o modelo de sociedade patriarcal marginalizava não apenas as mulheres. Negros e pobres também padeciam da supremacia dos homens brancos de alto poder aquisitivo, pois somente esses participavam ativamente dessa sociedade e detinham o poder político. De posse do poder, esse homem era responsável por aquilo que fosse registrado e nomeado e, por deter o poder da palavra, o que se conhecia era a partir da perspectiva dele. Isso facilitou a imposição de sua forma de ver e pensar o mundo e de sua cultura.

Porém, é importante destacar que, desde o início dessa sociedade, surgiram movimentos de resistência. Carlyle, Arnold e Leavis são alguns nomes citados na obra *Introdução aos estudos culturais*, de Mattelart e Neveu, que questionaram “o papel da cultura

como instrumento de reconstituição de uma comunidade, de uma nação, em face das forças dissolventes do desenvolvimento capitalista.” (2004, p. 40). Mesmo não atingindo a abrangência necessária para transformar as concepções de cultura pré-existentes, não se pode menosprezar a importância desses estudos, uma vez que lançaram as sementes para futuras reflexões.

A perspectiva de identidade que será desconstruída pelos estudos culturais é a que gira em torno de uma diferença binária. E, conforme apresenta Woodward (2000), uma identidade marcada por essa diferença leva à exclusão.

Tomás Tadeu da Silva, em *Identidade e diferença* (2000), expõe a estreita relação entre a determinação do que é diferente das relações de poder:

Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre ‘nós’ e ‘eles’. Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder. [...] Os pronomes ‘nós’ e ‘eles’ não são, aqui, simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de posição-de-sujeito fortemente marcadas por relação de poder. (SILVA, 2000, p. 82)

Nessa dicotomia, o diferente é o que não faz parte da regra, é o estranho, é o que não está no controle, é o outro. Em outro trecho, Silva reitera a exclusão gerada pela identidade baseada na diferença, e pondera ainda que a normalização da identidade padrão faz com que essa identidade seja aceita sem contestação, e o que for diferente dela passa a ser julgado a partir das características predefinidas como ideais. Conforme Silva:

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é ‘natural’, desejável, única. [...] A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade. (2000, p. 83)

Tendo observado que as noções de identidade baseadas na diferença são excludentes e corroboram a manutenção da hierarquia que privilegia quem tem o poder de determinar o que é a norma e o que é diferente, os Estudos Culturais contrapõem esse paradigma e propõem

que as identidades culturais sejam valorizadas ou pensadas pelas suas próprias características e não em comparação com o modelo padrão da sociedade patriarcal.

Foi na década de 60 do século XX, que essas manifestações de resistência ganharam mais espaço. Em diferentes países, como Estados Unidos e Reino Unido, houve manifestações das diversas minorias excluídas dessa conjuntura social as quais perceberam que essa mesma sociedade limitadora e excludente foi responsável por diversos desastres como duas guerras mundiais, genocídios, regimes totalitários, censuras.

Como marco de mudança nas perspectivas sociais está a década de 1960, com rebeliões estudantis, ativismo pacifista e antibélico, lutas pelos direitos civis e reconhecimento institucional dos Estudos Culturais.

Uma das bandeiras dos Estudos Culturais está voltada às transformações na noção de cultura. Mattelart e Neveu, em *Introdução aos estudos culturais* (2004), afirmam que um dos objetivos de pensar a cultura é “compreender as metamorfoses da noção de cultura na última metade do século XX...” (2004, p. 17). Dentre essas mudanças, merece destaque a cultura periférica a qual traz à tona as manifestações que até então eram marginalizadas e discriminadas pela chamada cultura dominante e possibilitar maior conhecimento e valorização do que se convém chamar de cultura popular.

Conforme manifesta um de seus mais influentes integrantes, Stuart Hall, a ideia dos Estudos Culturais não é oferecer respostas, mas instigar novas perguntas e reflexões acerca dos múltiplos discursos que começam a ter espaço e que outrora eram verdadeiros “silêncios retumbantes”. O autor enfatiza:

Isso define os estudos culturais como projeto. Seja no contexto britânico, seja no americano, os estudos culturais têm chamado a atenção não apenas devido ao seu desenvolvimento interno teórico por vezes estonteante, mas por manter questões políticas e teóricas numa tensão não resolvida e permanente. Os estudos culturais permitem que essas questões se irrite, se perturbem e se incomodem reciprocamente, sem insistir numa clausura teórica final. (HALL, 2003, p. 213)

Em outro momento, Hall enfatiza a contraposição com a cultura dominante que, apesar de suas tentativas incessantes de doutrinar a sociedade, constata a proliferação e o avanço das culturas populares:

Aqui, então, a despeito de várias diferenças importantes, está o esboço de uma linha significativa de pensamento dos Estudos Culturais: dir-se-ia, o paradigma dominante. Ele se opõe ao papel residual de mero reflexo atribuído ao ‘cultural’. Em suas várias formas, ele conceitua a cultura como algo que se entrelaça a todas as

práticas sociais; e essas práticas, por sua vez, como uma forma comum de atividade humana: como práxis sensual humana, como a atividade através do qual homens e mulheres fazem a história. (2003, p. 142)

A busca que os Estudos Culturais realizam, a fim de dissociar cultura de uma única vertente e ampliar essa noção para setores, até então, marginalizados e que divergem de universalizações e padronizações tradicionais, acentua que o interesse não está mais vinculado à concepção positivista que dá importância apenas ao que é oficial e perpetua a tradição, o objeto de estudo passa a ser o cotidiano do ser humano, nas suas mais diversas manifestações.

O objetivo dos Estudos Culturais de teorizar e levar as culturas populares às instituições acadêmicas é apresentado na obra de Mattelart e Neveu, que fazem, também, um apanhado histórico do movimento:

Temos aqui um dos pontos de decolagem e impacto dos estudos culturais. Fazer das culturas populares ou dos estilos de vida das novas classes objetos dignos de um investimento erudito pode também ser lido em sua dimensão de acompanhamento de uma mobilidade social desconfortável para as novas gerações intelectuais, bem como ponto de honra de continuar a luta política no campo acadêmico. (2004, p. 50)

Em outras palavras, o projeto dos Estudos Culturais é “utilizar os métodos e os instrumentos da crítica textual e literária deslocando sua aplicação das obras clássicas e legítimas para os produtos das culturas de massa e para os universos das práticas culturais populares.” (p. 56) Dessa forma, toda manifestação cultural é válida, e, portanto, as oposições binárias entre o que merece importância ou não, e a classificação em categorias de alto/baixo valor, passam a ser rejeitadas. Consoante Stuart Hall, o caráter ‘popular’ da cultura ultrapassa os limites das dicotomias binárias e rejeita as noções classificatórias de qualidade e conteúdo. Como mostra o fragmento:

Para outros de nós, foi a categoria do ‘popular’ que efetivamente cortou o nó gordiano, não através de uma celebração populista acrítica, tão comum em alguns círculos, mas por haver perturbado os contornos estabelecidos e – precisamente – transgredido as fronteiras da classificação cultural. Desde o advento do modernismo, e mesmo na era do ‘pós-modernismo’, tem sido impossível manter o alto e o baixo cuidadosamente segregados em seus próprios locais no esquema de classificação. Tentamos encontrar uma saída para o dilema binário, repensando o ‘popular’ não em termos de qualidades ou conteúdos fixos, mas *relacionalmente* – como aquelas formas e práticas excluídas do ‘valorizado’ ou do ‘cânone’, ou opostas a estes, pelo funcionamento das práticas simbólicas de exclusão e fechamento. (HALL, 2003, p. 228)

Essa nova percepção de cultura que compreende não apenas o que já foi sacramentado, mas as manifestações ‘grotescas’, complexas, híbridas, e que pela abrangência deixam de ser excludentes, será responsável pela transformação da teoria cultural. Portanto, “aquilo que é socialmente periférico pode ser simbolicamente central.” (2003, p. 241)

Os Estudos Culturais ganham espaço e se espalham por diversos segmentos até encontrarem ramificações cujo impacto mudará novamente a forma de discutir cultura. Essas ramificações são as questões de gênero, classe e raça. E é a primeira que será tratada a partir de agora.

Os estudos culturais abriram muitas portas para as culturas marginalizadas. A questão de gênero sofre influência diretamente os estudos culturais, pois não se conforma às estruturas pré-estabelecidas em relação ao público, ao político e ao poder. Dessa forma, o feminismo provoca uma ruptura nessas estruturas em diferentes aspectos. Como grupo silenciado pela história, política, econômica, cultural, literária, o movimento não quer mais ser ouvido pela voz dos outros. Ao contrário, quer falar, quer expor sua opinião. Questionar o poder, debater sobre o domínio público, criticar a hegemonia masculina, privilegiar questões de gênero e sexualidade, adentrar em campos arriscados como o do subjetivo e do inconsciente.

Hall comenta, não sem uma dose de ironia, a importância do movimento feminista nos Estudos Culturais:

Abríamos a porta aos estudos feministas, como bons homens transformados. E, mesmo assim, quando o feminismo arrombou a janela, todas as resistências, por mais insuspeitas que fossem, vieram à tona – o poder patriarcal plenamente instalado, que acreditara ter-se desautorizado a si próprio. Aqui não há líderes, dizíamos naqueles tempos; estamos todos, estudantes e corpo docente, unidos na aprendizagem da prática dos estudos culturais. Todo mundo é livre para decidir o que bem entender etc. E, todavia, quando se chegava à questão da leitura curricular... foi precisamente aí que descobri a natureza sexuada do poder. Muito, mas muito tempo depois de conseguir pronunciar essas palavras, confrontei-me com a realidade do profundo discernimento foucaultiano quanto à reciprocidade individual do conhecimento e do poder. Falar de abrir mão do poder é uma experiência radicalmente diferente de ser silenciado. Eis aqui outra forma de pensar, outra metáfora para a teoria: o modo como o feminismo rompeu e interrompeu os estudos culturais. (2003, p. 210)

Porém, não é um processo fácil e progressivo esse que o movimento feminista vai enfrentar para conquistar seu espaço. Diversas são as resistências encontradas e inúmeros são os segmentos da sociedade que precisam sofrer alterações para que a mulher possa adentrar e participar ativamente.

Uma das grandes dificuldades, não foi simplesmente a mudança do discurso, mas de quem o profere. Enquanto a identidade feminina era revelada pelo homem, nele residia o poder de definir quem é esse sujeito feminino. Showalter defende a necessidade do acesso da mulher à ‘língua’, para que ela possa usufruir do poder de controlar as palavras e ter autonomia no seu discurso:

Os grupos silenciados tanto quanto os dominantes geram crenças ou ideias ordenadoras da realidade social no nível inconsciente, mas os grupos dominantes controlam as formas ou estruturas nas quais a consciência pode ser articulada. Assim, os grupos silenciados devem mediar suas crenças por meio das formas permitidas pelas estruturas dominantes. Dir-se-ia de outra forma que toda linguagem é a linguagem da ordem dominante, e as mulheres, se falarem, devem falar através dela. (1994, p. 47)

A sociedade patriarcal é constituída a partir da premissa do ‘eu’ e do ‘outro’, portanto, o poder - e a própria construção da identidade - é exercido por quem tem o poder de nomear, categorizar. Então, a menos que a mulher fale por si própria, ela será sempre mencionada a partir da visão do homem, sendo sempre o ‘outro’.

O binarismo eu/outro é explicado por Derrida (2007), na sua concepção de *différance*, na qual explica que as oposições de caráter binário existem quando há uma hierarquia na qual o primeiro termo se sobrepõe ao segundo de modo que o segundo fique inferiorizado ao primeiro. Sendo assim, no que tange à crítica feminista a oposição binária homem/mulher, preconiza a hierarquia de gênero.

Woodward, com base nos estudos de Cixous e Derrida, apresenta suas conclusões acerca da construção da identidade a partir de oposições binárias, destacando as divisões de gênero:

Essa oposição de poder também é a base das divisões sociais, especialmente daquela que existe entre homens e mulheres. [...] não se trata apenas do fato de que o pensamento é construído em termos de oposições binárias, mas nesses dualismos um dos termos é sempre mais valorizado que o outro: um é a norma e o outro é o ‘outro’ – visto como ‘desviante ou de fora’. (2000, p. 51)

Anteriormente a isso, Simone de Beauvoir já se manifestava sobre a dificuldade em adentrar territórios previamente demarcados pelos homens. Na obra *O segundo sexo* (1980), Beauvoir apontou que ainda que as mulheres tivessem intenção de serem mais atuantes na sociedade, elas estavam buscando ingressar em um espaço que não era o delas – era masculino. E enfatiza:

[...] no momento em que as mulheres começam a tomar parte na elaboração do mundo, esse mundo é ainda um mundo que pertence aos homens. Eles bem o sabem, elas mal duvidam. Recusar ser o Outro, recusar a cumplicidade com o homem seria para elas renunciar a todas as vantagens que a aliança com a casta superior pode conferir-lhes. (2016, p. 17)

São evidentes os obstáculos enfrentados pelo movimento feminista para conquistar seu espaço e promover mudanças. Além dos desafios já mencionados, há ainda os impostos pela mídia, quando ridiculariza manifestações feministas, os impostos pela literatura, quando perpetua o cânone e não dá espaço para o conhecimento de leituras alternativas, pelo governo, quando não coíbe a violência contra as mulheres, pela sociedade, que julga as pessoas que ousam nadar contra a maré e não seguir os padrões previamente estabelecidos pela tradição, pelo ambiente familiar, que perpetua em seus filhos os estereótipos de meninos e meninas, pelos homens, que preferem manter o patamar de dominação, e, muitas vezes pela, própria mulher, que tão acostumada ao silêncio e à obediência, não consegue permitir, ou se permitir questionar os padrões, quanto mais tomar uma atitude que a coloque, verdadeiramente, como sujeito de sua trajetória.

Hall explica como esse sujeito feminino desconstrói e descentraliza o ‘sujeito cartesiano’ e o ‘sujeito sociológico’. O movimento feminista, representante dos movimentos sociais da década de 1960, que se opunham tanto à vertente capitalista ocidental quanto à política estalinista oriental, não aceitava a ideia de uma identidade exclusiva unitária, afirmava subjetividades e objetividade política e seu slogan era: “o pessoal é político”. Contestava as ideias ‘tradicionais’ de família, sexualidade, trabalho, espaço público masculino e privado feminino e vai abarcar não só uma ressignificação da identidade da mulher, mas a formação das identidades sexuais e de gênero. A identidade que até então era voltada à ideia de unidade, ou homogeneidade entre sexos agora passa a fundamentar-se nas diferenças e relações entre eles. As identidades do sujeito que Hall chama de Pós-moderno, são abertas, contraditórias e muito mais complexas do que se concebia até então.

3.3.1 Desdobramentos nos movimentos feministas

Como visto anteriormente, os Estudos Culturais abriram as portas para o estudo de manifestações culturais, até então, marginalizadas, e é nesse contexto que o movimento feminista também ganha expressividade e expansão. É importante salientar, contudo, que manifestações feministas já aconteciam anteriormente e apresentavam bandeiras bastante específicas quanto ao direito e maior acesso à educação, ao sufrágio universal, a mudanças na

legislação envolvendo o divórcio, a maior independência financeira a partir de uma participação mais efetiva no mercado de trabalho.

Durante todo o século XX, o movimento foi crescendo e ampliando as bandeiras de luta que têm por objetivo a igualdade em todos os setores da sociedade. Emancipação financeira, revisão crítica das tradições que sobrepõem o homem em relação à mulher, identidade de gênero são exemplos de ramificações que ganham maior expressividade dentro da crítica feminista.

Não apenas o movimento feminista, mas também o movimento antirracista aparecia no cenário internacional na luta por igualdade e respeito às diferenças. Porém, cada movimento era independente e, até certo ponto, isolado em suas manifestações.

Foi no final da década de 60 e início da década de 70 do século XX que esse quadro começou a sofrer críticas e ramificações. Mulheres negras começaram a clamar por maior representatividade dentro dos movimentos de resistência seja feminista, que abarcava principalmente mulheres brancas, seja o movimento negro, que privilegiava homens, impondo à mulher negra ser duplamente marginalizada, pois não estava sendo representada em nenhum momento.

Em 1981, Angela Davis publicou a obra *Mulher, raça e classe*, na qual aponta as diferentes formas de exploração da mulher e como essa exploração afetava a construção da sua identidade. Davis afirma que a mulher negra, descendente de escravos, e pobre, não tem as mesmas experiências que a mulher branca de classe média, e se as experiências são diferentes, as motivações de luta e resistência social também diferenciam-se. Essa temática pautou diversas discussões e conferências, culminando na criação do termo *interseccionalidade* usado para integrar gênero, raça, classe e sexualidade.

Muitas mulheres teorizaram sobre o termo e sobre a importância de analisar as experiências de um indivíduo a partir dos diversos vieses que o constituem. Uma dessas mulheres é Kimberle Crenshaw, que, em um artigo publicado para a Universidade de Chicago (1989), explica o significado do termo e a sua importância. A autora objetiva trazer a mulher negra para o centro da discussão, uma vez que essa aparece excluída por ser mulher, nos estudos referentes à raça; e por ser negra, nos estudos de gênero, e, por conseguinte, a sua contínua marginalização.

Crenshaw sugere o termo “intersecção” para essa ‘aliança’ entre o movimento negro e a crítica feminista, uma vez que percebe que, enquanto elas forem tratadas, cada uma, com exclusividade, corroboram para a manutenção do *status quo* da mulher negra, e acrescenta que a multidimensionalidade das experiências das mulheres negras, com as análises propostas

pelos movimentos de ‘eixo-único’, não levam em consideração tais experiências. Quando o foco recai sobre os membros privilegiados de cada grupo – mulheres brancas e homens negros – marginaliza ainda mais a figura que é duplamente oprimida, minimizando a complexidade de suas reivindicações.

A autora conclui que é necessário se preocupar, primeiramente, com aqueles que são mais prejudicados, ou seja, que estão em dupla desvantagem no que se refere à opressão e marginalização. Se esses forem vistos com maior ênfase, os que são excluídos por apenas uma via discriminatória, também serão beneficiados.

Partindo das mulheres negras, os movimentos feministas passaram a abraçar mulheres indígenas, como é o caso do movimento zapatista no México, e o movimento LGBT que amplia a discussão sobre a sexualidade. Um desses movimentos é o que vai avaliar a situação da mulher indígena. Influenciado pelo movimento zapatista, o feminismo indígena teoriza sobre a importância de observar a realidade que circunda a mulher indígena possibilitando a ela uma manifestação em prol das suas necessidades e da sua realidade.

O trecho a seguir foi escrito por Aída Hernández Castillo Salgado, em um artigo intitulado, “Diferentes formas de ser mulher”, (2011) e expressa a necessidade de se olhar com cautela para as diferentes realidades das mulheres, para, assim, poder engendrar lutas que realmente atinjam as necessidades diversas que cada grupo enfrenta:

Se o reconhecimento das semelhanças entre as mulheres nos permite criar alianças políticas, o reconhecimento das diferenças é requisito indispensável para a construção de um diálogo respeitoso e para buscar estratégias de luta que estejam em sintonia com as diferentes realidades culturais. Talvez a construção deste diálogo intercultural, respeitoso e tolerante, contribua à formação de um novo feminismo indígena baseado no respeito às diferenças e deixando as desigualdades. (SALGADO, 2011, np).

São esses movimentos mais complexos que analisam a identidade a partir de diferentes premissas que permitem uma análise mais completa de identidades femininas cujas experiências discriminatórias envolvem mais do que um único eixo de opressão. É levando em consideração esses aspectos, que a análise da complexidade da figura histórica Malinche se torna mais rica e fidedigna às características dessa personagem.

A figura histórica Malinche é, ao mesmo tempo, uma mulher em uma sociedade patriarcal que está sendo conquistada por outra sociedade, também patriarcal; indígena, em um período de conquista territorial pelos espanhóis, que sequer observavam as diferenças entre os povos existentes na América; escrava renegada e vendida pela própria família e depois pelo governo asteca. Uma figura triplamente marginalizada que, na intersecção dessas

discriminações, sofre uma opressão intensificada. Isso suscitou que Malinche apresentasse experiências muito distintas das outras mulheres, das outras índias e das outras escravas no contexto da conquista espanhola, e isso foi responsável pela escrita da sua história.

3.4 MALINCHE E O PODER DA PALAVRA A QUEM SÓ PODIA OUVIR

Malinche foi entregue a Cortez por ser uma mulher asteca na condição de escrava. Porém, o que levou Cortez a utilizá-la como tradutora, foi a habilidade de Malinche aprender línguas. Por ter nascido na sociedade asteca, aprendeu o idioma nahuatl. Ao ser vendida como escrava aos maias, dominou o idioma desse povo, de seus novos donos, e a habilidade linguística foi novamente percebida quando foi entregue aos espanhóis, no rápido domínio desse terceiro idioma. Assim que aprendeu o espanhol, Malinche passou a ter o direito de falar. Mesmo que essa fala fosse apenas uma reprodução das palavras de Cortez ou de Montezuma, era ela, uma mulher, quem proferia esses discursos e tinha o poder da comunicação.

Malinche era escrava e seguia as ordens de seu dono, mesmo assim, por ser uma mulher com o poder da fala, ela rompeu esse poder simbólico até então dispensado apenas ao sexo masculino em ambas as sociedades que ela conectava, astecas e espanhóis. A ameaça de uma mulher adentrar um território masculino incitou discursos de ódio e acusações de traição por parte de uma sociedade que não aceitaria a perda desse poder simbólico ou então que não compreendia que a manutenção da tradição de apenas homens falantes impedia a ascensão de uma fala feminina. Por isso, seria mais garantido julgar Malinche pela ousadia de entrar em um espaço masculino, do que analisar o contexto que permitiu que ela falasse e sob quais circunstâncias ela pode se pronunciar.

O julgamento por traição não levou em consideração que, ao mesmo tempo em que Malinche traduzia e podia alterar, até certo ponto, o que os homens falavam, ela não tinha liberdade para mudar os discursos e nem desobedecer às ordens de seus donos e escolher se queria ou não traduzir, uma vez que sua condição de escrava não permitia. Se é verdade que quem profere o discurso tem poder, Malinche proferia o discurso, mas não gozava desse poder.

É Octavio Paz (1992) quem apresenta um panorama das denominações atribuídas a Malinche e relaciona essas atribuições ao contexto mexicano. Paz afirma que uma das designações feitas a Malinche é *La Chingada*. Na primeira manifestação do termo, o

apresenta como inerente ao sexo feminino: “O *chingado* é o passivo, o inerte e aberto, por oposição ao que *chinga*, que é ativo, agressivo, fechado. O *chingón* é o macho, o que abre. A *chingada*, a fêmea, a passividade pura, inerte ante o exterior.” (1992, p. 73). A ideia de passividade associada à mulher fica explícita nesse trecho explicativo e em seguida é feita a relação com Malinche:

Se a Chingada é uma representação da Mãe violada, não me parece forçado associá-la à Conquista, que foi também uma violação, não somente no sentido histórico como na própria carne das índias. O símbolo da entrega é *doña* Malinche, a amante de Cortés. É verdade que ela se entrega voluntariamente ao Conquistador, mas este, mal ela deixa de ser-lhe útil, a esquece. *Doña* Marina se converteu em uma figura que representa as índias, fascinadas, violadas ou seduzidas pelos espanhóis. E do mesmo modo que a criança não perdoa à sua mãe porque a abandona para ir em busca do seu pai, o povo mexicano não perdoa à Malinche a sua traição. Ela encarna o aberto, o *chingado*, em relação aos nossos índios, estóicos, impassíveis, fechados. (PAZ, 1992, p. 80)

Observa-se que o objetivo de Paz é apresentar os fatos que teriam levado o povo mexicano a acusar Malinche de traição. Nessa tentativa de entender as acusações à Malinche, Paz acrescenta não sem um ar de ironia:

Cuauhtémoc e *doña* Marina são assim dois símbolos antagônicos e complementários. E se não é surpreendente o culto que todos professamos ao jovem Imperador – “único herói à altura da arte”, imagem do filho sacrificado –, muito menos será estranha a maldição que pesa contra a Malinche. Daí o êxito do adjetivo depreciativo “malinchista”, recentemente posto em circulação pelos periódicos para denunciar a todos os contagiados pelas tendências estrangeiras. Os malinchistas são os partidários de que o México se abra ao exterior: os verdadeiros filhos da Malinche, que é a Chingada em pessoa. De novo surge o cerrado por oposição ao aberto. (PAZ, 1992, 81)

A utilização do termo *malinchismo* foi rapidamente difundida pelo povo mexicano porque já existia uma dissociação de sua história e sua nacionalidade com as origens indígenas e espanholas. Diferentemente do contexto brasileiro que constrói o ideal heróico da nação no indianismo, o Romantismo tardio mexicano renegou o passado e as origens quando afirmou que a constituição do México é feita “como abstração: é um homem. Torna-se filho do nada. Começa em si mesmo” (PAZ, 1992, 81)

Mas será que o fato de associar Malinche à Chingada não faria dela vítima ao invés de malfeitora? O fato é que os mexicanos não queriam ser identificados nem com os índios e nem com os espanhóis. Sendo assim, é muito mais fácil se desligar de alguém que é visto como traidor do que como uma vítima de traição. Assim, fechada ao exterior e ao passado, a “mexicanidade” se define como ruptura e negação. O movimento da Reforma, que consolidou

a independência mexicana, se tornaria o símbolo dessa ruptura no campo político, e o termo *malinchismo* se tornaria o símbolo de repúdio ao estrangeiro e ao passado. Somente com esse desenraizamento do passado indígena e espanhol, é possível explicar a denominação e, por conseguinte, a aceitação da terminologia designada a Malinche, bem como a renegação dessa figura histórica que ficava como entrave no imaginário mexicano. Paz afirma que o mexicano, por não querer ser nem índio e nem espanhol, se propõe a romper com os símbolos que o amarram a esse passado:

Nosso grito é uma expressão da vontade mexicana de viver fechados ao exterior, sim, mas sobretudo fechados em relação ao passado. Neste grito condenamos a nossa origem e renegamos o nosso hibridismo. A estranha permanência de Cortés e da Malinche na imaginação e na sensibilidade dos mexicanos atuais revela que são algo mais que figuras históricas: são símbolos de um conflito secreto, que ainda não resolvemos. Ao repudiar a Malinche – Eva mexicana, tal como a representa José Clemente Orozco em seu mural da Escola Nacional Preparatória –, o mexicano rompe suas ligações com o passado, renega a sua origem e penetra sozinho na vida histórica. (1992, p. 81)

O fato de Malinche ser a mulher e a mãe responsável pela procriação e pelos filhos dessa mistura de raças recai sobre ela ainda mais forte o repúdio e a maledicência.

Se, por muito tempo, o termo *malinchismo* foi utilizado com desprezo, e a figura de Malinche ainda é contraditória para uma parcela do povo mexicano, alguns autores se empenham na ressignificação de sua identidade a partir de uma volta ao passado e outras possibilidades de significação dessa personagem, agora despida de máculas relacionadas ao gênero, à raça ou ao status social.

Todorov critica a forma como Malinche foi estigmatizada e propõe outra forma de se referir a ela como símbolo de mestiçagem:

Os mexicanos pós-independência geralmente desprezaram e acusaram a Malinche, que se tornou a encarnação da traição dos valores autóctones, da submissão servil à cultura e ao poder dos europeus. É verdade que a conquista do México teria sido impossível sem ela (ou outra pessoa que desempenhasse o mesmo papel), e que ela é, portanto, responsável pelo que aconteceu. Quanto a mim, vejo-a sob outra luz: ela é, para começar, o primeiro exemplo, e por isso mesmo o símbolo, da mestiçagem das culturas; anuncia assim o Estado mexicano moderno e, mais ainda, o estado atual de todos nós, que, apesar de nem sempre sermos bilíngues, somos inevitavelmente bi ou tri-culturais. (TODOROV, 1993, p. 98)

Malinche é o intermediário. Seu filho com Cortez é o símbolo da intersecção entre os dois povos. Todorov permite uma nova percepção acerca dessa personagem histórica ao analisá-la por outro prisma, que leva em consideração seu passado histórico e suas

experiências a partir das condições e experiências vivenciadas por ela em detrimento de seu destino enquanto mulher, indígena e escrava entregue ao conquistador.

Para concluir, adiciona-se uma última forma de analisar Malinche. Essa foi proposta por Anzaldúa e citada por Patrícia Nelson, (2008). Anzaldúa chama atenção “não ao legado da mulher como traidora, mas da sua história como traída: pelos astecas, pelos espanhóis e pelos anglos”. (NELSON, 2008, p. 69). [tradução nossa]¹⁵

Se a acepção de Malinche foi sendo transformada com o passar do tempo, isso se deve às interrogações, críticas e questionamentos da atualidade. Os movimentos feministas e o posicionamento crítico perante tradições aparentemente imutáveis e estáticas proporcionaram uma nova forma de se debruçar sobre o passado e, assim, ressignificar a identidade de personagens maculados e estigmatizados por uma história que privilegiava apenas uma versão, aquela contada pelos dominadores do discurso.

¹⁵ Original em inglês: “not to the legacy of woman as betrayer, but to the history of woman and the feminine as betrayed: by the Aztecs, by the Spanish, and by Anglos.”

4 MALINALLI NA OBRA DE LAURA ESQUIVEL

*"Queremos a igualdade sem que ela acarrete a
identidade;
Mas também a diferença, sem que ela degenere em
superioridade/inferioridade;
Esperamos colher os benefícios do modelo
igualitarista e do modelo hierárquico;
Aspiramos à recuperação do sentido do social, sem
perder a qualidade do individual"*

Todorov

O capítulo anterior apresentou um panorama de diferentes contextos históricos que surgiram como movimentos de crítica e ruptura à sociedade vigente. Conforme movimentos cresciam e ganhavam projeção na sociedade, os discursos que os sustentavam e os justificavam se solidificavam. Sendo assim, durante diferentes momentos históricos, e embasados em doutrinas filosóficas distintas, a forma de estudar e entender o ser humano foi se modificando e adaptando.

Mesmo que o centro do pensamento iluminista fosse a razão, e pela razão qualquer ser humano, dotado dessa ferramenta, poderia usá-la para adquirir consciência e resistir à opressão, o discurso dominante patriarcal mantinha o poder simbólico de autor e difusor do discurso que lhe garantia o direito sobre a palavra e a possibilidade de escrever a história a partir do seu ponto de vista e da sua vontade de verdade, dificultando, assim, a manifestação e a atuação da mulher em ambientes dominados pelos homens.

Conforme Bourdieu, “as mulheres, submetidas a um trabalho de socialização que tende a diminuí-las, a negá-las, fazem a aprendizagem das virtudes negativas da abnegação, da resignação e do silêncio” (BOURDIEU, 2007, p. 63). Bourdieu acrescenta que esse quadro é nocivo, também, ao homem, pois, por necessidade de manter os privilégios da masculinidade e o medo da feminilização, precisa manter sua virilidade e perpetuar comportamentos de autoafirmação masculina. Em nome do privilégio da masculinidade, muitos homens repudiavam manifestações femininas com medo da sua projeção social.

Nos séculos seguintes, o advento do Romantismo, primeiramente, na Europa, e, posteriormente, em sua difusão na América, colaborou para a escrita de um discurso com base nas necessidades e anseios desse período. Nos países da América Latina, o Romantismo foi muito associado à construção da nação, ou, como Bhabha (2001) sugere, a uma “vontade de nacionalidade”. (p. 225)

A vontade de nacionalidade mencionada por Bhabha permite a identificação de uma construção arbitrária do que entra e do que não entra na formação dessa identidade. Dessa forma, o discurso dominante de quem detém o poder simbólico de determinar o que permanece ou não, seleciona os elementos que, muitas vezes, são encontrados em um momento específico do passado denominado como ponto de origem da formação da nação.

Se, no Brasil, a busca pela origem indianista obteve sucesso na construção do ideal de passado que originou o mito de criação da nação brasileira, no México, a origem relacionada ao período da conquista espanhola foi renegada, e o passado associado tanto ao espanhol, quanto ao nativo foram rejeitados. Sendo assim, os personagens que se sobressaíram no período da conquista, ao invés de serem vistos como os heróis nacionais, como vai acontecer em diversos países da América Latina, no México, muitos deles foram representados como os vilões da nação. A primeira questão a ser analisada, antes ainda de discutir a existência de heróis ou vilões nacionais, é sobre o que motiva a vontade de nacionalidade. Ou seja, como se decide o que permanece e o que se modifica nas escolhas das histórias e mitos que serão perpetuados para contar a história e, também, como o discurso dominante tem o poder de propor uma interpretação da história e, por vezes, mudar as concepções acerca daquilo que se concebe como verdade.

Em um discurso dominante que privilegia o sexo masculino e que objetiva a manutenção do patriarcalismo, acarretando a desigualdade de gênero, é muito comum ver, nos poucos casos em que a mulher consegue ultrapassar os limites impostos, ela ser condenada e encarada como a causadora dos problemas dessa sociedade. Para sanar essa mácula, é necessária uma escrita revisionista, que analise a história a partir de uma perspectiva feminista, vai conseguir encarar a mulher considerando seu ponto de vista, sua história e seu contexto.

Porém, a escrita revisionista que tem possibilitado conceber a mulher como sujeito da história, sem impor-lhe limites e sem menosprezar sua fala e atuação, não aconteceu de uma hora para outra. Foram necessárias muitas lutas, pelo direito ao voto, pelo acesso à educação, por direitos iguais no grupo social, e uma mudança na vontade de verdade da sociedade desse período. Sendo assim, pensar a mulher a partir de um prisma feminista só ganhou maior expressividade, no século XX, com a ascensão de movimentos que tinham esse objetivo. É claro que, não se pode desprezar o contexto social e econômico, pós-revoluções industriais, que vislumbram na mulher um potencial consumidor de produtos industrializados, e que, para movimentar esse quadro econômico, precisa de uma independência financeira para obter autonomia no consumo. Porém, não se pode, com isso, menosprezar as lutas feministas e os

movimentos de resistência, ao contrário, eles, hoje, representam as vozes das minorias e sua crítica social é fundamental para dar voz a quem foi, por muito tempo, silenciado pelas contingências impostas. Se as mudanças econômicas e sociais que enxergaram a mulher como potencial consumidor, colaboraram para a mudança no discurso dominante, foi juntamente com os movimentos de resistência e luta feminista, que resultaram numa amplitude da identificação da mulher como sujeito de suas escolhas, de seu futuro, de seu consumo.

Independentemente de como as mulheres conquistaram sua autonomia e independência, o fato é que, agora, é necessário voltar atrás e, desprendidos dos preconceitos e ideias de inferioridade a que as mulheres foram submetidas, revisar e reescrever a história dessas mulheres até então difamadas pelos discursos dominantes, ressignificando sua identidade, tendo a mulher como sujeito e considerando suas experiências e sua trajetória.

A escrita revisionista vai resgatar histórias de mulheres que foram estigmatizadas, ou mesmo esquecidas pela história; tem como propósito voltar o seu olhar ao passado com novos questionamentos e concepções criadas a partir do discurso que se propaga no momento presente. Portanto, se, hoje, depois de muito tempo de luta e resistência, as mulheres vêm conquistando o direito de escrever sua própria história, muitas outras se empenham em revisitar o passado e resgatar a história de personagens femininas para propor uma nova forma de pensar essas personagens, levando em consideração suas experiências e suas características femininas.

Conforme afirma Adriene Rich, a escrita revisionista é aquela que vai voltar ao passado com uma nova forma de olhar esse passado, sem apego a tradições e raízes que colocavam a mulher em posição de inferioridade, na qual o ato de nomear e o poder do discurso pertencem ao homem. Consoante Rich, faz-se necessário revisitar o passado para conhecê-lo sem preconceitos e sem as amarras das tradições a partir das concepções críticas do presente:

Re-visão – o ato de olhar para trás, de ver com um novo olhar, de entrar em um texto a partir de uma nova direção crítica – é, para nós, mais do que um capítulo da história cultural. É um ato de sobrevivência. Até que possamos entender as pressuposições em que estamos enraizadas, não podemos conhecer a nós mesmas. [...] Precisamos conhecer os escritos do passado e conhecê-los de uma forma diferente daquela em que sempre a conhecemos; não passar adiante uma tradição, mas quebrar as correntes que nos prendem a ela. (RICH, 2017, p. 66 e 67)

Elaine Showalter, criadora da terminologia *ginocrítica*, utilizada para estudar a mulher escritora, sua trajetória, temáticas desenvolvidas, também se manifesta acerca da escrita revisionista: “Toda a crítica feminista é de alguma forma revisionista, questionando a

adequação de estruturas conceptuais aceitas.” (1994, p. 27). A apreciação de Showalter refere-se basicamente a uma nova escrita elaborada e analisada por mulheres a partir de suas experiências, angústias, questionamentos. E, convergindo com Rich, ambas tratam da importância de rever os textos, mudando a perspectiva, passando a analisá-los sob uma óptica feminista.

Continuando com essa perspectiva revisionista, Cecil Zinani argumenta sobre o papel da literatura em recuperar a história, confrontando-a com o presente de forma a resgatar a voz daqueles que foram esquecidos ou marginalizados pelo discurso dominante. Segundo Zinani, ao analisar uma obra que possibilita o resgate e a ressignificação de uma personagem histórica por vias literárias, uma obra revisionista de caráter simbólico e questionador permite um espaço de reflexão sobre o poder hegemônico e possibilita a formação de uma consciência social e histórica da identidade nacional:

A literatura apresenta-se, então, como uma modalidade de escrita de reescritura da história, fomentando a tensão entre o discurso oficial e os relatos marginalizados. Privilegiando o discurso daqueles que não fazem a história por não terem voz, a narrativa apresenta a possibilidade de representação de um novo conceito de nação, articulando os sentidos de gênero e raça. (ZINANI, 2006, p. 191)

Dessa forma, como propõe Zinani, o próprio conceito de nação que, previamente, havia sido construído pelo discurso hegemônico dominante, passa a sofrer questionamentos e críticas, e, uma vez rompidos os mitos fundadores que são ao mesmo tempo definidores do ideal de cidadão e excludentes em relação a quem não é abarcado nesse ideal, abre-se a possibilidade para compreender a nação de uma forma mais complexa, abrangente e heterogênea.

Foi isso o que fez a escritora contemporânea mexicana, Laura Esquivel, ao resgatar a personagem histórica Malinche e apresentar uma nova configuração dessa personagem a partir da literatura, na qual a liberdade criativa da autora, fundamentada em pesquisas historiográficas, viabiliza uma nova concepção desse sujeito feminino que ganha complexidade e humanidade na voz narrativa da obra *Malinche* originalmente escrita em 2006 e traduzida para o português em 2007.

Nessa obra de Laura Esquivel, o passado foi revisitado, mas as perguntas que permitiram a volta ao passado e propuseram uma nova interpretação de seus vultos e fantasmas foram inspiradas no presente e formuladas por uma mulher que, como tantas outras, permitiu-se criticar e ressignificar uma personagem difamada pela história. Em um contexto histórico e social na qual a mulher se encontra, cada vez mais buscando contar a história com

base em uma perspectiva feminista, Esquivel apresenta Malinalli¹⁶ (nome da personagem principal da obra de Laura Esquivel, antes da chegada do espanhol) como um ser humano e que terá a sua história contada a partir das suas perspectivas.

Malinalli é uma protagonista caracterizada, principalmente, pelos desejos e ações humanas, que não foi transformada em deus ou em demônio, em heroína ou vilã, mas foi caracterizada como um sujeito complexo, cheio de dúvidas, medos, com um passado de indiferença, escravidão e solidão, e que, com a chegada de Hernan Cortez, recebeu uma projeção inesperada que a tornará indispensável e fundamental na mediação entre nativos e espanhóis por meio da palavra traduzida. Porém, as mesmas experiências vividas na infância e adolescência, que a fizeram esforçar-se para aprender o idioma dos novos donos, para melhor servi-los como escrava e agradá-los para não precisar ser entregue a outros, novamente, e que despertou nela suas habilidades linguísticas, são também as experiências que a ensinaram a servir sem reclamar, a aceitar comandos e decisões e a ser subserviente, sem nunca ter a necessidade e muito menos a possibilidade de escolher ou comandar seu próprio destino.

A dicotomia de uma mulher que ousa, mas tem medo e que traz consigo características peculiares do universo feminino: a culpa, a resignação, a solidão está presente em Malinalli. Uma mulher que enfrenta o dilema de traduzir e servir ao seu dono, e ao mesmo tempo mediar conversas que podem resultar em desfechos trágicos para a sua sociedade. Aparentemente, ela teria o poder da fala em suas mãos, mas, ao mesmo tempo, ela não tem poder de escolha em proferir ou não essas falas e enfrenta o risco duplo de ser culpada pelos nativos e pelos espanhóis. Essa situação a fazia sentir-se culpada e em constante conflito consigo mesma e em relação a suas crenças e convicções.

Quando foi conferido o poder da palavra a Malinalli, ela sentiu aflorar sentimentos de culpa, medo e insegurança, podendo representar o que muitas mulheres sentiriam frente ao poder, caso lhes fosse permitido desenvolver tais habilidades. Essas considerações são evidenciadas em diversos momentos da narrativa, como no fragmento a seguir:

Quase sempre, ao falar, se deixava guiar pelos desejos e então a voz saída da boca não era outra senão a do medo. Medo de não ser fiel aos seus deuses, medo de falhar, medo de não suportar a responsabilidade e – por que não? – medo do poder. Da tomada do poder (ESQUIVEL, 2007, p. 70).

¹⁶ Malinalli é o nome de batismo da mulher que será conhecida pela história como Malinche. Na obra de Laura Esquivel, no entanto, essa terminologia associada à Malinalli só aparece no título da obra. Porém, no decorrer da narrativa, as únicas referências à Malinche são usadas para designar Cortez, ou seja, o homem que foi nomeado a partir da mulher. Portanto, o nome que será usado para designar a personagem principal da obra de Laura Esquivel será Malinalli, e, em alguns momentos, Dona Marina, que foi o nome com que ela foi batizada pelos espanhóis.

Na análise da obra *Malinche*, Salete Rosa Pezzi dos Santos destaca o paradoxo enfrentado por Malinalli que, na mesma medida em que se sentia feliz por possuir habilidade com as palavras, também vivenciava ‘pesar e susto’:

Malinalli experimenta a dor dessa dualidade, pois, enquanto podia determinar aquilo que se dizia ou se mantinha em segredo, o que se afirmava ou se negava, reconhecia que, nessa escolha, residia o seu poder e seu principal temor: ao fazê-lo podia mudar o significado das coisas (SANTOS, 2010, p. 59).

Habilidade linguística, simbologias, sincretismo religioso e metáforas sobre o lugar de Malinalli são aspectos a serem investigados na obra que trazem uma riqueza literária imensa que foi sendo descortinada a partir de pressupostos adquiridos com a análise minuciosa da narrativa de Laura Esquivel.

4.1 A LÍNGUA – UM PODER LIMITADO

A obra *Malinche* (2007) está dividida em oito partes, justamente o número que mais encanta Malinalli pela forma como o número é desenhado: “...a representação da mestiçagem. Eram dois círculos unidos pelo centro. Pelo infinito entre ambos. Pela mesma invisibilidade.” (ESQUIVEL, 2007, p. 180). Cada uma das partes da obra apresenta um momento diferente na vida e na trajetória de Malinalli, desde o seu nascimento até a sua morte, passando por pontos fundamentais de sua vida, sua entrega como escrava, seus deveres enquanto tradutora de Cortez e os frutos de sua união com Cortez e Jaramillo.

A obra passa-se no sul do México no início do século XVI, e trata da vida de Malinalli e sua importância enquanto mediadora entre os discursos de Cortez e do povo nativo, por ocasião da chegada dos espanhóis em terras mexicanas que culminariam na conquista e dominação desse território pelos povos recém-chegados.

O parto de Malinalli foi realizado pela avó, que, mesmo com dificuldade e quase tendo que abortar a neta, conseguiu fazer vir à luz a menina, filha do senhor de Painala. A dificuldade pelo seu nascimento deveu-se ao fato de o cordão umbilical estar enrolado na boca de Malinalli, praticamente sufocando-a e impedindo sua mobilidade. A imagem do cordão umbilical enrolado na boca de Malinalli, apresentada na narrativa, pode ser interpretada como um símbolo do silêncio representado pela mordaca presa aos lábios da criança. Esse cordão foi retirado da boca por um ato de coragem de sua avó que, com suas mãos, desenrola o cordão. A mesma pessoa que lhe arrancou o cordão umbilical da boca e que

o cortou com uma faca de obsidiana, foi cegada pela faca usada no corte do cordão que impedia Malinalli de nascer. A liberação da boca de Malinalli da mordaça que a calava, foi retirada, e isso deu vida à menina. Entretanto, quem retirou a mordaça sofreria as consequências de tal ato. Esse fato se repetiria posteriormente.

Já nas primeiras páginas da narrativa é possível perceber a quantidade de simbologias e de metáforas que estarão presentes ao longo da narrativa e que propiciam a criação de um imaginário repleto de detalhes e coincidências. Essas coincidências, na visão dos nativos, eram compreendidas como presságios e profecias, e, por isso não podem ser desprezadas no decorrer da obra.

Ainda na infância, assim que sua avó faleceu, Malinalli foi entregue, pela primeira vez, como escrava pela mãe. Ela tinha apenas 5 anos e já tinha perdido sua liberdade por ter sido vendida como escrava e a referência de família com a morte do pai e da avó e com seu descarte praticado pela mãe.

Na sua experiência enquanto escrava, vendida para uma família de outro povo nativo, os maias, Malinalli empenha-se em aprender a língua dos moradores de sua nova casa, para poder lhes ser útil e, quem sabe, construir laços com essa nova “família”, para, assim, não necessitar ser passada adiante novamente. O trecho a seguir trata dessa tentativa de Malinalli em agradar para não ser oferecida a novos donos:

De novo chegaria a um lugar desconhecido. De novo seria a recém-chegada. A forasteira, a que não pertencia ao grupo. Sabia por experiência que de imediato teria que ganhar a simpatia de seus novos amos para evitar a rejeição e, no pior dos casos, o castigo. Logo vinha a etapa de aguçar os sentidos para ver, escutar e assimilar no menor tempo possível os novos costumes e as palavras que o grupo a que se integraria utilizava com mais frequência, e, finalmente, com base em seus méritos, ser valorizada. (ESQUIVEL, 2007, p. 20)

Observa-se que, por medo da rejeição e dos castigos, Malinalli se esforçava em aprender. Aprendia para ser útil, e a aquisição da língua dos seus novos donos era uma tentativa de Malinalli permanecer com eles e construir vínculos para se sentir pertencente a um lugar, porque um dos seus maiores desejos era criar raízes.

A experiência como escrava e sua aptidão para dominar novos idiomas foram decisivos no seu encontro com o conquistador europeu, Hernán Cortez¹⁷, quando, juntamente com outras 19 moças, foi entregue aos espanhóis para servi-los. Isso fica explícito no fragmento a seguir:

¹⁷ Na obra *Malinche*, de Laura Esquivel, traduzida para o português, a grafia de Cortez é feita com ‘s’ e acento agudo no ‘e’. Portanto, nas citações da obra literária, será mantida a grafia utilizada pela autora.

Malinalli se sobressaía entre as demais escravas, caminhava com segurança, era desenvolta e irradiava domínio. Ao conhecer a decisão de Cortés, o coração de Malinalli deu um salto. Era o sinal esperado. Se Cortés, principal capitão dos estrangeiros, a mandava servir esse senhor que parecia um respeitável soberano, era porque, vira nela algo bom. (p. 56)

Além de mostrar o destaque de Malinalli frente às outras mulheres também entregues aos espanhóis, fica evidente a necessidade de Malinalli sentir-se, nem que por um momento, acolhida por alguém. Mesmo entre seu povo, Malinalli sentia-se como estrangeira, não fazia diferença por parte de quem viesse o acolhimento que ela tanto buscava, poderia mesmo ser por mãos estrangeiras.

No primeiro encontro com os espanhóis, Malinalli foi entregue ao nobre espanhol, Alonso Hernández Portocarrero e, em pouco tempo de contato com esse espanhol, aprendeu o idioma. Foi sua habilidade linguística (por dominar o náuatle¹⁸, idioma dos astecas, a linguagem dos maias e, por fim, o espanhol), desenvolvida para servir como escrava, que a tornou observada e requisitada por Cortez para ser sua intérprete.

No fragmento a seguir, é possível observar o momento em que Malinalli passa a ser significativa e recebe o título de ‘língua’, devido às suas habilidades linguísticas. Além disso, observa-se que esse será o primeiro momento em que sua mudança de lar não será realizada a partir de uma rejeição, ao contrário, ela foi solicitada por alguém. Só por isso já seria um momento marcante em sua trajetória de abandono e desprezo, porém, a pessoa que a requer é justamente o líder dos estrangeiros, a quem Malinalli considera a própria encarnação do seu deus Quetzalcoatl.

Havia pouco, deixara de servir Portocarrero, seu senhor, pois Cortés a nomeara “a língua”, a que traduzia o que ele dizia para o idioma náuatle e o falado pelos enviados de Montezuma do náuatle para o espanhol. Pode-se dizer que Malinalli aprendera o espanhol com velocidade extraordinária. [...] Ser a ‘língua’ era uma enorme responsabilidade. Não queria errar, não queria se equivocar e não via como evitar, pois era muito difícil traduzir, de uma língua para outra, conceitos complicados. (ESQUIVEL, 2007, p. 66)

Malinalli foi denominada “a Língua”, por Cortez. Obviamente, não é possível imaginar que ela seja uma língua autônoma e independente. Seus préstimos foram oferecidos por sua capacidade de traduzir palavras prontas e discursos já proferidos. Mesmo assim, Malinalli vivenciava uma sensação de poder e de medo. Principalmente, porque Malinalli, em

¹⁸ Náuatle é a grafia da língua apresentada na versão portuguesa da obra.

sua convicção e crença, atribuía à fala uma experiência divina, como fica explícito na passagem seguinte:

Ser a ‘língua’ implicava grande compromisso espiritual, era pôr todo o seu ser a serviço dos deuses para sua língua fazer parte do aparelho fonador da divindade, para sua voz espalhar pelo cosmo o sentido mesmo da existência, mas Malinalli não se sentia preparada para isso. Quase sempre, ao falar, se deixava guiar pelos desejos e então a voz saída da boca não era outra senão a do medo. Medo de não ser fiel aos seus deuses, medo de falhar, medo de não suportar a responsabilidade e – por que não? – medo do poder. Da tomada do poder. Nunca antes experimentara a sensação gerada por estar no comando. Logo aprendeu: quem controla a informação, os significados, adquire poder. Ao traduzir, dominava a situação, e não apenas isso: a palavra podia ser uma arma. A melhor das armas. (ESQUIVEL, 2007, p. 70).

O fato de Malinalli não ter tido experiências de fala vai além da sua posição como escrava. Mais que escrava, Malinalli era mulher, e o simples fato de pertencer ao gênero feminino já era suficiente para o distanciamento dessa habilidade, principalmente, em se tratando da tradução de discursos realizados pelas mais altas camadas sociais.

A temática das diferenças entre homens e mulheres é bastante debatida por Simone de Beauvoir (2016). Além de buscar na história as trajetórias de subserviência e inferioridade a que as mulheres eram submetidas, Beauvoir acrescenta as diferentes justificativas biológicas, psicológicas e sociais que foram usadas para convencer homens e mulheres dos seus lugares na sociedade. No trecho a seguir, Beauvoir, embora sua pesquisa não tenha se detido nas culturas dos nativos americanos, discorre sobre a falta de igualdade entre homens e mulheres, o que se aplica às sociedades patriarcais, como pode servir para ilustrar o caso da sociedade asteca que também possuía essa característica:

Ora, a mulher sempre foi, se não a escrava do homem, ao menos sua vassala; os dois sexos nunca partilharam o mundo em igualdade de condições, [...] Mesmo quando seus direitos são abstratamente reconhecidos, um longo hábito impede que encontrem nos costumes sua expressão concreta. (2016, p. 17)

Hábitos e costumes que, tanto por parte dos espanhóis e, talvez, com mais intensidade, dos astecas (vale lembrar a citação do capítulo 2 que falava sobre a ousadia de uma mulher a dirigir seu olhar ao homem que lhe tinha dirigido a palavra, e ser morta pelo seu próprio pai, por desobedecer a uma regra do seu povo), que impediam a mulher de se manifestar, eram deixados de lado quando se tratava de Malinalli. As pessoas queriam ouvi-la, porque ela era o elo de comunicação entre as duas culturas.

Mas esses hábitos e costumes encontrarão um momento para ressurgir, acusando a figura histórica por se embrenhar em um território proibido e exclusivamente masculino. A

mesma habilidade que conferiu a Malinche um grau de importância até então não vivido por mulheres, vai lhe acarretar a maledicência e o estigma histórico.

Mas voltando à personagem literária, não é possível negar que Malinalli obteve êxitos e vantagens aliando-se a Cortez, porém, é inegável que ela não teve sequer opção de escolha entre estar a seu lado ou não, pois, entregue como escrava, Malinalli foi forçada a servir, das mais diversas formas, ao seu senhor, além disso, sua manifestação, enquanto tradutora dele, não era espontânea e nem autoral. Mesmo assim, devido a importância de Malinalli, na obra de Laura Esquivel, Cortez é nomeado *Malinche*, por estar sempre com Malinalli.

Sendo assim, a expressão Malinche, na obra de Esquivel, é a denominação de Cortez, o que significa que ele recebeu esse nome a partir da sua tradutora. A seguir, aparece o trecho que atesta essa afirmação, pela voz narrativa, sobre uma das traduções de Malinalli por ocasião da conquista de Cholula:

Malinalli, ao traduzir, tentou ser fiel às suas palavras e, para ser ouvida por todos, elevou o mais que pôde o tom da voz. Falou em nome de Malinche, apelido que puseram em Hernán Cortés por estar sempre ao seu lado. Malinche significava algo como ‘o amo de Malinalli’. (ESQUIVEL, 2007, p. 98)

Essa foi a primeira vez em que a palavra *Malinche* apareceu na obra de Laura Esquivel, e foi usada para a designação de Cortez. Na perspectiva histórica, Todorov (1993) também manifestou o fato de Cortez ter sido apelidado de Malinche, por conta da tradutora. Mas, em todos os momentos, cita Malinche para referir-se a *ela*. Já a versão literária, em nenhum momento, apresenta Malinalli como Malinche, apenas Cortez recebe esse apelido. Essa escolha de Laura Esquivel, apesar do título *Malinche*, pode ser interpretada como uma tentativa de desassociar o termo *malinchismo* da personagem Malinalli, ainda presente no imaginário tradicional mexicano. Outro ponto que merece uma análise mais minuciosa, ainda se tratando de Malinalli enquanto a ‘língua’, é a respeito das suas convicções e crenças religiosas que conduziam seu pensamento e, muitas vezes, suas palavras.

É inegável que, na infância, Malinalli sofreu com a renegação e, por isso, a falta de um sentimento de pertença ou de raízes, que diminuía a sua capacidade de identificar-se com o seu povo. Mesmo assim, Malinalli demonstrava grande apreço e devoção a religiosidade. Era como se a religião construísse o elo que faltara para sua integração com o seu povo. É importante ressaltar que a crença de Malinalli tinha, como grande ídolo, o deus Quetzalcoatl, contrário aos sacrifícios humanos, e, assim como seu deus, Malinalli também abominava essa

prática que era recorrente entre os astecas. O fato de os espanhóis serem contrários aos sacrifícios, também motivou a aproximação de Malinalli a eles.

Em inúmeras passagens da obra, fala-se da grande devoção de Malinalli ao deus Quetzalcoatl. De acordo com sua religiosidade, teria sido esse deus que construía a cidade de Tula, antiga capital do povo Tolteca, depois dominada pelos astecas quando esses invadem a cidade. Malinalli manifesta diversas vezes o quanto ela espera o regresso desse deus, principalmente, pelo fato de esse deus ser contrário aos sacrifícios humanos. Isso suscita a compreensão de que existia uma relação entre Malinalli e o povo originário daquela região, os toltecas, e esse fato abre ainda mais a gama de misturas culturais que fazem parte da identidade dessa mulher.

Quanto a Quetzalcoatl o mesmo regresso que causava ansiedade e criava uma expectativa positiva em Malinalli, pois encerrariam os rituais de sacrifícios humanos, causava também um temor em Montezuma, chefe dos astecas, e responsável pela dominação do território tolteca.

Uma das justificativas para a crença na humanização e regresso do deus é a própria religião dos nativos. O fato de acreditarem em vários deuses e atribuírem a esses deuses vontades e sentimentos humanos, e, até mesmo, considerar alguns seres humanos, como os próprios governantes, uma representação das suas divindades, colaborava para a identificação do estrangeiro com uma de suas divindades que tivesse vindo do mar. Além disso, a falta de conhecimento geográfico sobre o que havia além-mar também corroborava a aceitação da divindade dos estrangeiros.

Citam-se algumas das manifestações que sancionam essa premissa de divindades migrantes, e a crença dos nativos que aceitam essa chegada, no decorrer da obra. A primeira delas trata de um momento de tristeza no qual Malinalli conversava com as estrelas, as quais, por muito tempo, se tornaram o único ponto de referência de pertencimento, já que, por ter sido doada tantas vezes, não conseguia estabelecer vínculos com as pessoas e nem criar raízes, restando apenas, nos deuses e nos elementos da natureza, sua possibilidade de se sentir pertencente a algo:

(Malinalli) Escutara os mais velhos dizerem que o espírito dos seres humanos, das coisas vivas e dos deuses vivia para sempre, e era possível ir e vir deste tempo a esse outro lugar fora do tempo, sem morrer, só mudando de forma. Essa ideia a enchia de esperança. Isso significava que, no cosmo infinito ao seu redor, seu pai e sua avó estavam tão presentes como qualquer outro astro; e era possível seu retorno. Como era possível o retorno do senhor Quetzalcoatl. A diferença é que o retorno do pai e da avó só beneficiaria a ela e o retorno de Quetzalcoatl, ao contrário, modificaria por

completo o rumo de todos os povos que os *mexicas* subjugarão. (ESQUIVEL, 2007, p. 22)

Compreende-se que Malinalli acreditava na possibilidade de retorno dos deuses, entretanto mais que isso, esse pensamento não pode ser encarado como algo isolado, ela reproduz aquilo que ouvira dos mais velhos, portanto, essa crença é uma manifestação religiosa compartilhada pela coletividade, desde os mais humildes até os grandes chefes, como o próprio Montezuma mesmo já admitira.

A própria data da chegada do espanhol em terras mexicas, convergiu com o ano da chegada do deus Quetzalcoatl e com um ano ruim aos reis. Esses presságios não passaram despercebidos pelos nativos:

Dizia-se que a coincidência de os espanhóis chegarem em ano Um Cana era difícil de ignorar. [...] ano Um Cana era péssimo para os reis. [...] Isso era indício de que (os espanhóis) iriam conquistar e reinstalar o reinado de Quetzalcoatl. E assim aceitou o coração de Malinalli que, nessa época, ao escutar tais palavras, alegrou-se encheu-se de esperança, de ilusão, de desejos de mudança. Dava-lhe tranquilidade saber que o reinado que permitia sacrifícios humanos e escravidão poderia desaparecer. (ESQUIVEL, 2007, p. 78)

Os motivos que levavam Malinalli a querer acreditar ainda mais na divindade dos espanhóis era mais uma vontade de mudança, uma vontade de que o fim dos sacrifícios humanos e da escravidão que a vitimou por mais de uma vez.

Outro fragmento também manifesta as convicções dos nativos de estarem em contato com os deuses. Mais do que a simples crença, mas o gosto por ela, uma vez que o retorno de Quetzalcoatl implicaria o fim dos sacrifícios humanos, contra o que Malinalli tanto reclamava, e permitiria uma associação desse deus com os espanhóis:

A ideia de sacrifícios humanos necessários lhe parecia aberrante, injusta e inútil. Malinalli reclamava o retorno do senhor Quetzalcoatl – principal opositor dos sacrifícios humanos –, e estava até disposta a acreditar que seu deus protetor elegera o corpo dos recém-chegados a essas terras para dar forma ao seu espírito, para que eles o acolhessem em seu interior. (ESQUIVEL, 2007, p. 23)

Mais uma vez, percebe-se como Malinalli concebe a religião e o quanto das suas escolhas e de suas atitudes são diretamente influenciadas e manifestadas a partir de suas convicções religiosas.

Porém, o convívio com o espanhol, foi aos poucos, fazendo-a mudar de ideia. Não foi uma mudança fácil, principalmente, porque havia um desejo de acreditar que esses homens vindos do mar trariam consigo as mudanças desejadas, e, de forma ainda mais intensa, a

Malinalli, que somente com os estrangeiros passou a ser notada e ver sentido e valia na sua existência.

Em muitos momentos, o conflito interno a inquietava. Eram ou não seres divinos aqueles estrangeiros? Mereciam ou não sua devoção? As respostas eram ainda mais difíceis de obter porque o próprio Cortez resolve se beneficiar da situação e se apresenta como deus, como fica explícito no trecho a seguir:

Cortés não mais duvidou. Dera-se conta da enorme espiritualidade do povo nativo, e seu instinto guerreiro lhe disse que era o correto. Se conseguisse mostrar-se diante deles como seu deus Quetzalcoatl, não haveria poder humano capaz de derrotá-lo. (ESQUIVEL, 2007, p. 90)

Era um misto de desejo de acreditar associado ao sentimento que começou a ser construído por Malinalli, o qual, em alguns momentos, a cegavam em relação aos espanhóis. Embora devendo sua nova vida a eles, desconfiou de algumas atitudes e se mostrou mais fiel às suas crenças do que ao seu senhor. Antes do ataque a Cholula, Malinalli obteve informações privilegiadas em uma conversa com uma mulher desse povo, que a admirava pela força e poder, e por isso queria salvar-lhe a vida, que estavam preparando uma emboscada para os espanhóis na entrada desse vilarejo. (p. 74) Malinalli, que já desconfiava da falsidade divina dos espanhóis, optou por não contar o que ouvira. E esse fato se comprova nas linhas que seguem:

...embora não tivesse confiado a Cortés a conversa com a mulher *cholulteca* – que lhe propusera fugir com ela e seu filho, antes que os espanhóis fossem eliminados –, Cortés se inteirara dos planos por outros meios. Os aliados de Cortés, sem que ela dissesse nada, já o haviam informado de que nas ruas e nos caminhos havia armadilhas escondidas. (ESQUIVEL, 2007, p. 102)

Malinalli foi fiel às suas convicções, mas mesmo sabendo do risco que corria, ficou ao lado de Cortez, aceitando o destino que lhe seria imposto, sem intervir nele. Porém Cortez tinha outros informantes e descobriu sobre as armadilhas e, em represália, arrasou Cholula.

Mesmo sem sua interferência, Malinalli sentia-se culpada pelo acontecido. A culpa não era dela, entretanto o sentimento por talvez ter dito algo errado, não ter tido argumentos para frear Cortez ante os inimigos ou mesmo por ter acreditado que se tratava da personificação de seus deuses, sobrecarregava Malinalli.

O sentimento de culpa experimentado em Malinalli só era possível porque ela ocupara um lugar importante, o qual sempre pertencera ao homem. Por medo de perder essa hegemonia e como forma de manter-se no patamar de dominação, a cada vez que uma mulher

adentrasse no mundo masculino, ela era considerada incompetente para assumir determinada ocupação e menosprezada, tanto por homens quanto por mulheres que aceitavam e concordavam com a manutenção tradicional das funções predeterminadas pelo gênero. Isso fazia com que as mulheres, em geral, não se sentissem à vontade para exercer o poder. O medo de errar, a culpa e a pressão psicológica enfrentada pelas mulheres que ultrapassassem os limites do permitido a elas era assustador, intimidante. E elas somente se sentiriam seguras se recebessem o aval masculino sobre suas decisões. Ou seja, mesmo quando a mulher conseguia se projetar a uma posição de comando, dependia da afirmação masculina, dominante, para consagrar sua atuação.

A manutenção da necessidade de afirmação que a mulher sentia e gerava insegurança está presente na obra de Bourdieu (2007), quando afirma:

Os atos de conhecimento e de reconhecimento práticos da fronteira mágica entre os dominantes e os dominados, que a magia do poder simbólico desencadeia, e pelos quais os dominados contribuem, muitas vezes à sua revelia, ou até contra sua vontade, para sua própria dominação, aceitando tacitamente os limites impostos, assumem muitas vezes a forma de *emoções corporais* – vergonha, humilhação, timidez, ansiedade, culpa. (2007, p. 51)

Esses eram os sentimentos que afloravam em Malinalli em momentos distintos de sua vida. Experimentava humilhação quando era entregue como escrava, ansiedade e culpa quando proferia os discursos de Cortez. A responsabilidade que lhe era imposta enquanto tradutora, era tão grande, que, no momento em que deixou de ser a ‘língua’ para ser apenas uma mulher, servindo sexualmente ao seu dono, experimentou uma sensação de alívio:

Malinalli, que, por momentos, deixara de ser ‘a língua’ para se converter numa simples mulher sem carregar nos ombros a enorme responsabilidade de construir com sua saliva a conquista. Uma mulher que, diferentemente do que se podia esperar, sentiu alívio de recuperar sua condição de submissão, pois lhe era bem mais familiar a sensação de ser objeto a serviço dos homens do que ser criadora do seu destino. (ESQUIVEL, 2007, p. 85)

Malinalli tinha vivenciado a experiência do poder. Sua voz era ouvida e solicitada. Suas habilidades eram apreciadas. Porém, quando deixou de ser útil ao seu dono, esse a entrega, mais uma vez, a um amigo – Jaramillo. Esse ato mostra, mais uma vez, quem detém o comando, inclusive sobre o corpo e a vida de Malinalli. Essa, sem poder se manifestar ou recusar a decisão, foi entregue a Jaramillo e, então, experimentou, mais uma vez, a dor da humilhação, da tristeza e da solidão. Nesse momento, em um ato simbólico, Malinalli corta a

sua língua, porque entende que ela é culpada por tudo o que aconteceu. Mais uma vez, o sentimento de culpa recai sobre Malinalli:

A língua os unia e a língua os separava. A língua era culpada de tudo. Malinalli destruíra o império de Montezuma com sua língua. Graças as suas palavras, Cortés fizera aliados que asseguraram sua conquista. Decidiu então castigar o instrumento que criara esse universo. De noite atravessou parte da vegetação, até encontrar um agave do qual extraiu um espinho, e com ela perfurou sua língua. Começou a cuspir sangue como se assim pudesse expulsar da mente o veneno, do corpo, a vergonha e do coração, a ferida. A partir dessa noite sua língua não voltou a ser a mesma. Não criaria maravilhas no ar nem universos no ouvido. Jamais voltaria a ser instrumento de qualquer conquista. Nem organizaria pensamentos. Nem explicaria a história. Sua língua estava dividida e rasgada, já não era instrumento da mente. (ESQUIVEL, 2007, p. 165)

Novamente Malinalli atribuiu a si mesma a culpa por todas as atrocidades que acometeram seu povo. Porém, mesmo que somente repetisse e traduzisse o que lhe era ordenado, sem sua língua e sem sua tradução, a expedição seguinte ao ato de Malinalli foi um fracasso, o que torna inegável a sua importância.

Malinalli sentia-se culpada por ter acreditado em Cortez, mas ela não foi a única que se deixou levar pela eloquência dos espanhóis. O próprio Montezuma, nos primeiros momentos de contato com os europeus, acreditou se tratar dos deuses que viriam se vingar da dominação a que seu povo foi submetido com a chegada dos astecas. Mesmo sem compactuar dos mesmos motivos de Malinalli, Montezuma também acreditou que eles poderiam ser deuses, e o que falava mais alto na consciência de Montezuma, era o fato de esses deuses serem vingativos contra ele e seu governo por ter dominado o povo de Tula. O trecho a seguir é a respeito de Montezuma que se culpava pelo regresso do deus de Tula e, ao mesmo tempo, tinha medo da sua manifestação:

O terror se apoderou do governante e sua mente produziu uma série de imagens de castigos [...] agulhas sangrentas falavam de culpa, da grande culpa que Montezuma carregava nas costas porque seu povo, o dos astecas, atraíra e deformara os princípios da antiga religião tolteca. [...] Montezuma tinha certeza de que a chegada dos espanhóis se devia ao fato de que Quetzalcoatl regressara e vinha ajustar as contas. O medo do castigo do deus paralisou sua enorme capacidade guerreira. (ESQUIVEL, 2007, p. 43)

É possível observar, no trecho acima, a fé e a religiosidade de Montezuma, o qual demonstra, por diversas vezes, acreditar na existência de um deus vingativo e que estaria materializado nos espanhóis.

Outro momento da narrativa também manifesta o medo e a culpa de Montezuma e, dessa vez, ocorre uma comparação com os de Malinalli:

Os medos e as culpas de Malinalli eram iguais ou mais poderosos que os de Montezuma, que cheio de temor chorando e tremendo, esperava o castigo dos deuses, porque os *mexicas*, tempo atrás, havia, destruído Tula, e nesse local sagrado, dedicado a Quetzalcoatl, praticaram sacrifícios humanos. (ESQUIVEL, 2007, p. 72)

Assim, pelo temor a esses possíveis deuses, Montezuma serve-lhes da melhor forma, inclusive se colocando num patamar de inferioridade aos espanhóis, e, ao fazê-lo, concede aos espanhóis um poder nem por eles imaginado.

Em uma conversa na qual enviava seu principal emissário para homenagear Cortez, Montezuma proferiu: “Vá sem perda de tempo, reverencie nosso senhor, diga-lhe que seu tenente Montezuma enviou você e é isso que lhe mando para honrar sua chegada.” (ESQUIVEL, 2007, p. 79).

É a própria voz narrativa que explica o problema criado por Montezuma nesse momento. Ao conferir um tratamento preferencial aos espanhóis, Montezuma constrói, em toda a população, a necessidade de agirem da mesma forma.

A situação será ainda mais agravada quando Montezuma abdica do trono de Tenochtitlan em nome de Quetzalcoatl, nesse momento representado pela figura humana de Hernán Cortez. Montezuma, por ser o chefe de governo, ao entregar o trono a Cortez, concede o poder simbólico que passa acima do poder do governo e do povo asteca em favor do estrangeiro espanhol:

Oh! Nosso senhor. Seja bem-vindo! Chegou à sua terra, ao seu povo e à sua casa, o México. Veio para se sentar em seu trono... o qual eu, em seu nome, possuí por alguns dias. [...] é isso certamente, o que nos disseram os reis passados, que o senhor voltaria a reinar nestes reinos, voltaria a sentar em seu trono e em sua cadeira. Agora vejo que é certo o que disseram. [...] aqui estão sua casa e seus palácios: tome-os e neles descanse com todos os seus capitães e companheiros que vieram consigo. (p. 127)

Presságios, politeísmo e a crença na aparência antropomórfica dos deuses permitiram uma aceitação da possibilidade de os espanhóis serem a encarnação divina. E a manifestação da religiosidade também foi responsável pela entrega do poder aos homens que, sabendo dessa crença e motivados pela malícia e ganância pelo poder, souberam aproveitar situação e se apresentaram como a incorporação dos deuses dos mexicanos.

4.2 A NATUREZA: OS SÍMBOLOS DA MISTIÇAGEM

A obra apresenta uma estreita conexão entre Malinalli e os quatro elementos da natureza. Essa conexão pode ser associada à religiosidade dos povos astecas, que em geral tinham como representações místicas, mágicas e religiosas, os elementos e espíritos da natureza.

O primeiro elemento presente na obra aparece já na primeira frase, é o vento, e, em seguida, aparece o elemento mais presente na obra e que será associado à protagonista, Malinalli, a água. Assim começa a obra:

Primeiro foi o vento. Mais tarde, como um relâmpago, como uma língua de prata no céu, anunciou-se no vale do Anahuac a tormenta que levaria o sangue da pedra. [...] em seguida começou a chover de uma maneira poucas vezes vista. Choveu toda a tarde e toda a noite e no dia seguinte também. Durante três dias não parou de chover. Choveu tanto que os sacerdotes e sábios de Anahuac se alarmaram. Estavam acostumados a escutar e a interpretar a voz da água; no entanto, nessa ocasião, sentiam que Tlaloc, o deus da chuva, não só tentava dizer-lhes algo, mas, por meio da água, lançara sobre eles uma nova luz, uma nova visão que daria outro sentido às suas vidas, e, embora não soubessem claramente qual era, sentiam-na em seus corações. (ESQUIVEL, 2007, p. 7 e 8).

É, portanto, na abertura da obra que se apresentam os elementos da natureza e a simbologia desses elementos presente no imaginário dos povos de Anahuac, Painala, Cholula. Essa simbologia será evocada em diversas situações para explicar fenômenos, presságios, identificar a presença de deuses e receber as mais diversas interpretações fornecidas pelos sacerdotes que ocupam uma posição social privilegiada na sociedade asteca, justamente por saberem interpretar as manifestações da natureza que representavam o elo de comunicação entre os seres humanos e os deuses, motivo pelo qual, na hierarquia social dos povos nativos, ficavam abaixo apenas do imperador e de sua família.

Cada um dos elementos da natureza que aparece na obra oferece uma possibilidade de compreensão da sua simbologia no decorrer da narrativa. A terra representa a raiz, o passado, a família. Essa noção de raiz, de pertencimento e de elo com uma cultura histórica, Malinalli vivenciou somente na presença da avó. Tanto que a terra pode significar a própria aliança com a avó. Era a avó que simbolizava a tentativa de manter Malinalli conectada à terra, às suas origens, aos seus costumes e devoções. A avó ensinava os ritos e preceitos da religião do seu povo, além de fomentar a crença no deus Quetzalcoatl.

Quando Malinalli nasceu, a avó enterrou a placenta e o cordão umbilical na terra, assim, realizava-se um ritual de valorização da fonte do alimento ao entregar “alimento ao

alimento” (p. 11). Porém, devido à chuva, o enterro realizou-se metade na terra e metade na água. E esse será o primeiro sinal do que representará Malinalli, sua condição humana será muito mais líquida, assim como a água.

A simbologia do cordão umbilical, significativo em diversas culturas, aparece no dicionário de Chevalier e Gheerbrant (2009), na qual é visto como a “raiz pela qual o ser humano em gestação é preso à terra-mãe.” (p. 287).

Na obra de Zinani (2006), encontra-se uma alusão à cerimônia de enterro do cordão umbilical da personagem, Itzá¹⁹, que, por ser asteca, teria seu papel feminino estabelecido ainda no nascimento. Com base nos estudos de Navarro (1995), Zinani explica que o cordão umbilical da filha mulher deveria ser enterrado na cozinha, e o cordão do filho homem deveria ser enterrado no campo, identificando, assim, o seu lugar social.

Assim como Itzá que, mesmo tendo seu cordão umbilical enterrado na parte escura, interna da casa, “subverte as normas da sociedade” (ZINANI, 2006, p. 105), Malinalli tem seu cordão umbilical submerso na água, em uma tentativa de enterro em meio a uma forte chuva, na parte externa, o que pode simbolizar que, desde a infância, se desenhava um destino diferente do esperado pelas mulheres de seu povo.

Em seguida à cerimônia de enterro do cordão umbilical, Malinalli foi batizada, pela primeira vez, pela mulher que a trouxe ao mundo, ou seja, sua avó, porque assim mandava a tradição. Pelo batismo, a menina recebeu, oficialmente, o nome de Malinalli, que significa “erva trançada”. Para um povo místico e religioso, o próprio nome deveria conter significados que remetessem ao nascimento, à família e à função social. Além de erva trançada, Malinalli poderia significar: “uma fibra também chamada erva de carvoeiro. [...] a erva sagrada, [...] Malinalli também era símbolo do povo, como a cidade bruxa de Malinalco, fundada por uma deusa lunar-terrestre Malinal-Xochitl ou Flor de Malinalli” (ESQUIVEL, 2007, p. 47). Seu nome fazia alusão à terra, que, no início de sua vida, fez parte de sua realidade no convívio com a avó, mas com o decorrer do tempo, passou a ser apenas um desejo distante, conforme mostra o trecho que abre a segunda parte da obra:

(Malinalli) tinha medo. Naquele dia, pela terceira vez em sua vida, experimentaria uma mudança total. Quando o sol saísse, novamente iam passa-la adiante. [...] esforçava-se para ser melhor, para não causar problemas, para trabalhar duro e, no entanto, por alguma razão, não a deixavam criar raízes. (ESQUIVEL, 2007, p. 19)

¹⁹ Personagem da obra literária *La mujer habitada* (1989), de Gioconda Belli, analisada por Cecil Zinani, em sua obra intitulada *Literatura e gênero: a construção da identidade feminina* (2006).

Em Chevalier e Gheerbrant (2009), a terra é entendida como o símbolo da passividade, o aspecto feminino e simboliza a função maternal. A terra é: “a perfeição passiva [...] Todos os seres recebem dela o seu nascimento, pois é mulher e mãe, mas a terra é completamente submissa ao princípio ativo do céu.” (p. 878). Sendo assim, o elemento que dá nome à Malinalli, o qual poderia representar a sua função enquanto mulher, vai sendo substituído, e, ao passo que enfraquece o elo entre Malinalli e o elemento terra, desperta o elemento que será, inclusive, parte de seu novo nome, a água.

Quando Malinalli foi entregue aos espanhóis, como era costume por parte dos estrangeiros, ela foi novamente batizada. A ideia de o batismo ser algo apreciado pelas duas culturas fazia bem a Malinalli. A devoção pelos deuses, em especial Quetzalcoatl, estava em todas as manifestações do seu vestuário, ou seja, as roupas que vestia eram uma verdadeira homenagem ao deus do seu povo mais primitivo, os toltecas, a serpente emplumada de que aprendeu a gostar ainda na infância, por influência da avó. Com as roupas que celebravam um deus “falso” aos olhos dos espanhóis, ela participava de um ritual de batismo cristão.

Pelo seu batizado, Malinalli recebeu o nome cristão de Marina, que, segundo o frade que a batizou, significava “a que vinha do mar” (p. 48), e a escolha ocorreu, simplesmente, pela similaridade fonética entre Malinalli e Marina. Ironicamente, a adoção do nome que simboliza uma conexão com o mar estreitou ainda mais os laços entre Malinalli e o elemento água.

No início, Marina não gostou do novo nome, porque não conseguia pronunciá-lo em função do fonema “r”. Malinalli, que aprendia a língua para melhorar sua comunicação com a família a que era entregue, estabeleceu uma noção de pertencimento a partir do domínio da linguagem, em outras palavras, o idioma era seu referencial de pertença. Por isso, não conseguir pronunciar adequadamente seu nome era algo que a incomodava. Mas seu treino na pronúncia e sua própria forma de atribuir significado a esse novo nome como “garantia da vida eterna”, já que a água é eterna (p. 49), permitiram que o apreciasse e se identificasse com ele.

O mais interessante do novo nome de Malinalli é que Marina e sua associação ao mar são realizadas apenas após a chegada do espanhol. Simbolicamente, a Marina nasceu com os espanhóis, então é possível dizer que ela, sim, veio do mar com eles, e o símbolo dessa transformação a que Malinalli ou Marina foi submetida é a própria água que é líquida e se molda e se adapta a qualquer superfície e ambiente.

Assim acontece a mística dos quatro elementos. Enquanto o fogo simboliza as grandes rupturas e grandes transformações, a terra liga o presente ao passado, o vento é o próprio deus

Quetzalcoatl, o condutor de mudanças, a água é maleável, flexível, e se adapta a qualquer situação.

A água é um dos verbetes de Chevalier e Gheerbrant (2009), em cuja caracterização, muitos significados são atribuídos a esse elemento, sendo a melhor definição, “a infinidade dos possíveis” (p. 15). Ademais, banhar-se nas águas remete à simbologia de “retornar às origens e carregar-se de novo [...] condicionando uma fase progressiva de reintegração e regenerescência” (p. 15).

Assim age o elemento água em Malinalli, ou Marina, ao mesmo tempo em que se banha pelas crenças religiosas do seu passado, concebe o novo e se adapta de forma que o velho e o novo se fundam e se complementem. A água reúne e Marina, representada pela água, seria o símbolo da união e da mistura das culturas e dos povos. Marina seria o lugar da própria transformação.

Santos (2010), citando Chevalier e Gheerbrant, afirma que a água possui significações simbólicas que variam de fonte de vida, meio de purificação e centro de regenerescência. E afirma ainda que:

Na trajetória da protagonista, desde o início, a água acompanhou-a como elemento fundamental de vida. Na medida em que Malinalli vai em busca de sua essencialidade, descobre que, aliada à alegria pelo reconhecimento que recebera por sua habilidade com as palavras, estava a sua ligação com os deuses, com os elementos naturais, a água, o ar, o fogo, a terra [...]. (SANTOS, 2010, p. 60)

Dona Marina é a metáfora da água que vai se fazer líquida, para se adaptar e se moldar às mudanças ocorridas com a chegada dos espanhóis. A ideia da importância da água e de sua simbologia está presente em diversos fragmentos da obra, como é o caso do trecho apresentado a seguir que mostra uma conversa entre Malinalli e sua avó, na qual a avó explica a eternidade da água, e Malinalli fala da sua apreciação por esse elemento:

- De todos os brinquedos que me deram, os que mais me agradam são meus brinquedos de água.
 - Por quê? – perguntou a avó.
 - Porque mudam de forma.
 E a avó explicou:
 - Sim, filha, são os brinquedos mais bonitos, não só porque mudam de forma, mas porque sempre voltam, pois a água é eterna. (ESQUIVEL, 2007, p. 33)

No diálogo acima, se associou a água à eternidade, além de mencionar a mudança. Em outro momento, a água será vinculada à limpeza, à purificação e à lapidação: “Malinalli se sentia aliviada, sabia bem que a água limpa tudo, suaviza tudo. Se era capaz de polir as pedras

de um rio, o que não faria no interior do corpo humano? A água podia perfeitamente purificar e lapidar até o mais duro coração.” (ESQUIVEL, 2007, p. 96). Assim, a água é vista como sinal de limpeza e pureza, capaz de lapidar e moldar, transformando os objetos mais duros e resistentes.

Já na oitava parte da obra, Malinalli fala da água enquanto espelho. Uma água externa, que mostra o reflexo daqueles que se olham nela. Malinalli afirma que olhar em demasia para o seu próprio reflexo desperta o egocentrismo e pode ser nocivo, porque a água que forma o ser humano é aquela que está no seu interior e não no mero reflexo. É no monólogo seguinte que aparecem elementos da religiosidade de Malinalli e como os deuses de sua devoção podem apresentar aspectos humanos e da natureza, assim como os próprios seres humanos também estão relacionados aos elementos da natureza:

O que mais odeio, Hernán, é ter me olhado em seus espelhos. Em seus negros espelhos. ‘A procura dos deuses é a procura de si próprio. E onde estamos escondidos? Na água, no ar, no fogo, na terra. Estamos na água. A água faz parte de nosso corpo, mas não a vemos. Circula em nossas veias, mas não a sentimos. Só vemos a água externa. Só nos reconhecemos nos reflexos. Quando nos olhamos na água, também sabemos que somos luz, de outra forma não poderíamos nos refletir. Somos fogo, somos sol. Estamos no ar, na palavra. Quando pronunciamos o nome de nossos deuses, pronunciamos nosso próprio nome. Eles nos criaram com sua palavra e nós os recriamos com a nossa. [...] Quando alguém encontra o Sol, o fogo em movimento, a água, o rio escondido, o ar, o canto sagrado, a terra, a carne do milho, dentro de si mesmo, converte-se em deus’. (ESQUIVEL, 2007, p. 185)

Nessa conversa com Hernan Cortez, Malinalli tenta mostrar a importância dos elementos a ele. Malinalli afirma que pior que as doenças como varíola e sífilis que vitimaram diversos nativos, os reflexos produzidos pelo contato com a ganância pelas riquezas e pelo poder dos espanhóis e a depreciação que eles tinham pelos nativos foi o que mais devastou seu povo.

Se com Cortez a água e seus espelhos poderiam ter aspectos negativos como o fato de refletir um narcisismo e egocentrismo demasiados, quando Malinalli foi entregue a Jaramillo, a água que se transforma, se molda e se adapta, passou a significar união e felicidade: “O banho era o ritual que primeiro os uniu” (p. 178).

Mas a união não aconteceu apenas de forma física. A água representou a união de diversas culturas que formaram o povo espanhol, inclusive, os muçulmanos que haviam habitado o sul da Espanha desde o século VIII até a sua expulsão oficial pelos reis católicos, em 1492. Uma das cidades construída pelos muçulmanos foi Alhambra, o espelho do céu da Espanha, que, conforme a descrição de Jaramillo, fez com que Malinalli associasse essa cidade com Tula, o espelho do céu do povo tolteca:

A água, para Jaramillo, era imprescindível. Visitara Alhambra quando criança e ficara maravilhado com esse espelho do céu. [...] Quando Malinalli lhe falou de Tula, o espelho do céu, ambos sentiram que algo os unia além do corpo, do tempo, da guerra, dos mortos: um deus líquido. [...] Malinalli só podia abençoar os muçulmanos que construíram Alhambra e impregnaram a alma da criança com uma marca inapagável. [...] Felicidade, palavra que adquiriu um significado de maneira tardia na vida de Malinalli, mas enfim o fez. (ESQUIVEL, 2007, p. 178)

Pela união proporcionada pela água, Malinalli experimentou o significado de felicidade. E será pela água, também, que Malinalli se tornará líquida, e sua última manifestação associada à simbologia da água é o momento de sua morte.

Malinalli, da mesma maneira que Quetzalcoatl, tornou-se consciente de sua luz, ao se defrontar com o lado obscuro. Sua vontade de unir-se ao cosmo fez desaparecerem os limites do corpo. Os pés, em contato com a água banhada pelo luar, foram os primeiros a sentir a mudança. Deixaram de controlá-la. O espírito se fundiu com a água. Esparramou-se no ar. A pele se expandiu ao máximo, permitindo-lhe mudar de forma e se integrar a tudo o que a rodeava. [...] abandonou o mundo. [...] A luz iluminou a imobilidade do corpo de Malinalli, morta segundos antes. [...] Era um dia 13, o dia em que Malinalli nasceu para a eternidade. (ESQUIVEL, 2007, p. 192)

Ironicamente, Malinalli morreu na água. A mulher que se tornou o símbolo do mar quando recebeu o nome de Marina, ou seja, quando entrou em contato com o espanhol, se tornou o próprio oceano Atlântico que, ao mesmo tempo em que separa as terras europeias das ameríndias, une essas mesmas terras e se transfigura na ponte ou no ele entre esses dois povos e essas duas diferentes culturas.

Marina que, no contato com o estrangeiro, ganhou a proporção de mar e de oceano, utilizou sua posição de intermediária para propagar a cultura do seu povo, que, em contato com a cultura do europeu, assim como a água, adaptou-se, transformou-se, misturou-se.

A morte de Mailnalli não encerra o ciclo da natureza. Da mesma forma como a água é eterna, assim será a mistura proporcionada pela hibridação cultural desses povos, e os filhos de Malinalli, Martín e Maria, permanecerão como símbolo da água e da mudança proposta por ela.

Os filhos de Malinalli, Martín, com Cortez, e Maria, com Jaramillo, também podem ser associados à água e, assim como a mãe, podem simbolizar a metáfora da água que se adapta e do mar que liga espanhóis e astecas. Ambos carregam o mar em seus nomes.

O nascimento da filha do casal não poderia ter sido em um lugar menos simbólico. Maria nasceu no navio que levava o casal à Espanha. E o cordão umbilical, diferentemente do costume de enterrar na terra e “devolver à terra sua origem” (p. 11), foi jogado no mar, “a

fonte do universo, de onde saíram todos os seres” (ESQUIVEL, 2007, p. 167). Enquanto a terra remete a uma origem cultural, a uma ideia de pureza ou de vínculo com o passado, é a água que engloba a totalidade, pois da água surgiram todos os seres, não somente os astecas, tampouco somente os espanhóis.

A própria escolha do nome da filha, Maria, feita por Malinalli em alusão ao mar e à Virgem Maria, apresenta traços de um pertencimento à água e de sincretismo religioso, ao relacionar divindades cristãs e astecas.

De acordo com a narrativa, quem escolhe o nome da filha é Malinalli e depois informa Jaramillo, que aceita com gosto. Sendo assim, o símbolo do nascimento no mar, com o cordão jogado na água e com o nome que traz o mar, Maria também é símbolo do espaço de ligação entre espanhóis e astecas, e, juntamente, com seu irmão Martín são os símbolos da mestiçagem e do hibridismo cultural. A metáfora do entre-lugar.

O termo “entre-lugar” foi proposto por Homi Bhabha (2001) para referir-se ao momento de cruzamento e de interação entre binarismos culturais como, por exemplo, o binarismo do eu e do outro, o colonizador e o colonizado, em que a identificação é frequentemente constituída. A identificação das polaridades culturais, levando a ideia de sobreposição cultural ou de dominação, desconsidera o espaço limiar de transição de fluxos e de hibridismos, na qual o diálogo cultural negocia significados.

Bhabha propõe uma mudança de foco na observação da cultura de forma a buscá-la no momento de interação cultural, a fim de que se possibilite um hibridismo cultural que acolha as diferenças:

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. É na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios de diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas da *nação* [...], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. (BHABHA, 2001, p. 20)

Ou seja, é no momento do conflito cultural, nas fronteiras culturais, onde mais do que semelhanças são as diferenças que aparecem com mais ênfase, que acontece o conhecimento do eu a partir do outro, e é esse o momento da negociação cultural.

Na polaridade espanhol / asteca, Malinalli representa o meio termo. A metáfora dos fluxos e entre-lugares da miscigenação cultural. O espaço onde o hibridismo cultural

aconteceu e o símbolo dessa mestiçagem foi gerado por ela e seus filhos também são símbolos desse hibridismo.

Outro momento quando é possível observar hibridação cultural na colonização é na religiosidade. O sincretismo entre elementos da religião dos povos nativos e do cristianismo importado pelos espanhóis foi significativo no momento da conquista espanhola. O termo ‘sincretismo’, segundo Hannerz (1997), também expressa a noção de mistura que normalmente é mais utilizada em referência à religião.

A obra *Malinche* apresenta a questão do sincretismo religioso em momentos bastante importantes da vida de Malinalli, e a forma como Malinalli associava os deuses cristãos aos de sua crença fica explícita em alguns trechos, como quando Malinalli:

...resolveu perguntar ao frade sobre o seu deus. Queria saber tudo sobre ele. Seu nome, seus atributos, a forma de se aproximar dele, de falar com ele de celebrá-lo, de louvá-lo. Encantara-se ao escutar no sermão prévio ao batismo – que o próprio Aguilar traduzira para todos eles – que os espanhóis pediam que não continuassem a se deixar enganar por deuses falsos que exigiam sacrifícios humanos. Que o deus verdadeiro que eles traziam era bom e amoroso e nunca exigiria algo desse tipo. Aos olhos de Malinalli, esse deus misericordioso só poderia ser o senhor Quetzalcoatl, que com novas roupas, regressava para a terra para restaurar seu reino de harmonia com o cosmo. (ESQUIVEL, 2007, p. 51)

Assim, apenas com acessórios diferentes, o deus cristão poderia representar o seu deus de devoção. Em outro fragmento, novamente na conversa com Aguilar e depois de ofendê-lo ao perguntar o nome da mulher de deus, Malinalli estabelece uma associação entre a mãe de Jesus à sua deusa Tonantzin:

- Então quem é essa mulher com a criança nos braços que puseram no templo?
- É a mãe de Cristo, de Jesus Cristo, que veio nos salvar.
- Era a mãe! A mãe de todos eles, então devia ser a senhora Tonantzin.
(ESQUIVEL, 2007, p. 52)

Enquanto Malinalli exemplifica momentos de aliança religiosa, é a voz narrativa que explica como essa relação era entendida pelos nativos:

Comovia-o (a Cortés) ver o fervor refletido nos olhos de todos os nativos presentes apesar de a missa, como tal, ser uma completa novidade para eles. Mas não sabia que para os índios mudar o nome ou a forma de seus deuses não representava nenhum problema. Cada deus era conhecido por dois ou mais nomes e era representado de diferentes maneiras, e assim, o fato de que agora pusessem uma virgem espanhola na pirâmide onde antes celebravam seus deuses antigos poderia ser superado com fé. (ESQUIVEL, 2007, p. 54)

E, assim, ao mesmo tempo que admiravam as construções e os templos reformados e apropriados pelos espanhóis com deuses de sua religião, os nativos manifestavam sua religiosidade associando as novas imagens com os seus deuses conhecidos.

Enquanto isso, a religiosidade do povo espanhol representado, na obra, pela figura de Cortez, acreditava na missão civilizadora dos espanhóis com a difusão de sua religião. O fragmento a seguir fala sobre a conduta de Cortez depois da chacina de Cholula:

Cortés ordenou aos poucos sacerdotes sobreviventes que limpassem os templos dos ídolos, lavassem a parede e o chão e, em seu lugar, colocaram cruzes e efígies da Virgem Maria. Segundo Cortés, esse horror foi bom para mostrar aos nativos que todos os seus ídolos eram falsos, mentirosos, não os protegiam adequadamente, porque, mais do que deuses, eram demônios. A conquista, para Cortés, era uma luta do bem contra o mal. Do Deus verdadeiro contra os deuses falsos. De seres superiores contra seres inferiores. Considerava uma missão sagrada salvar todos esses nativos da ignorância, que provocava, segundo ele, todo tipo de atos selvagens e incivilizados. (ESQUIVEL, 2007, p. 100)

É importante ressaltar que o sincretismo religioso também pode ser percebido nesses momentos porque, por mais que as imagens internas sejam modificadas pelo espanhol, o templo de adoração permanece o mesmo.

Cortez não se preocupava em conhecer o povo que estava conquistando, suas intenções em descobrir sobre o deus Quetzalcoatl tinham por objetivo, depois de entender que os nativos acreditavam na volta desse deus, se fazer passar por ele para conquistar a confiança de Montezuma e tomar seu lugar no trono. Malinalli era diferente. Ela buscava conhecer a cultura do espanhol, perguntava sobre diversos aspectos da religião, da cultura, dos hábitos. O aprendizado e o domínio da língua foram apenas o primeiro passo em busca de um conhecimento mais profundo acerca da cultura do estrangeiro.

No casamento com Jaramillo, Malinalli buscou conhecer a história da Virgem de Guadalupe que, além de ter sido a imagem que os espanhóis escolheram para colocar nos altares dos templos religiosos conquistados, era também a imagem que tinham na cabeceira da sua cama. A história revela mais um hibridismo religioso, dessa vez entre a cultura espanhola e a árabe:

Virgem de Guadalupe, essa virgem morena cuja a imagem Jaramillo e ela tinham pendurada na cabeceira de sua cama. Era uma virgem venerada na região de Extremadura, Espanha. Jaramillo contou que a imagem original era esculpida em madeira negra e mostrava a Virgem Maria com o Menino Deus nos braços. Jaramillo esculpiu para ela uma reprodução e, enquanto trabalhava, contou que durante a conquista árabe na Espanha os frades espanhóis, temendo uma profanação da imagem da Virgem Maria, a enterraram às margens do rio Guadalupe – palavra hispanizada do árabe *wad al luben* – e significava ‘rio escondido’; por isso, quando

anos mais tarde um pastor a encontrou enterrada, chamaram-na, como o rio, Virgem de Guadalupe. (ESQUIVEL, 2007, p. 190)

Portanto, a imagem da Virgem Maria que foi associada a Tonantzin por Malinalli, que substituiu imagens de deuses astecas nos seus templos e que é adorada por muitos cristãos na Espanha, tem o nome a partir de uma palavra árabe (*wad al uben*) de um povo, provavelmente, muçulmano, que habitou a Península Ibérica até o final do século XV.

Malinalli passeava entre a cultura do seu povo e a do espanhol constantemente. Viajou do México para a Espanha e voltou. Foi de um extremo a outro e não se estabeleceu em um ponto fixo. Em seu trânsito, acabou aprendendo muito sobre as culturas com que teve contato, e misturou elementos culturais no seu cotidiano, incorporou verdades de ambos os povos e descobriu que esses povos eram formados por outros povos e, assim sucessivamente, de modo que se encerrava e começava nela e em seus filhos uma nova cultura, um novo ciclo. Eles eram a intersecção entre os povos e a construção de um elo permanente e em constante movimento entre os dois lados do Atlântico.

4.3 A ETERNIDADE DA ÁGUA: DE MALINALLI PARA A CONTEMPORANEIDADE

A obra de Laura Esquivel trouxe a história de uma personagem que não teria espaço na história oficial, a qual não privilegia os excluídos, os vencidos, os marginalizados. No caso, uma mulher, descendente dos povos conquistados pelos astecas, provavelmente tolteca, escrava, cujo povo foi novamente conquistado pelos espanhóis. Trazer à tona a sua história, através da literatura, além de permitir uma ampliação no entendimento acerca da sua personagem, apresenta também a história sob a perspectiva de quem esteve à margem da sociedade da época e de todo o seu povo que, depois da conquista espanhola, passou a ser visto como o outro.

A tradição histórica transformou as singularidades e complexidades dos povos nativos no simples título de pré-colombianos, transmitindo pela palavra prefixada com ‘pré’, a ideia de que eles passaram a existir após a chegada dos espanhóis.

Quando Bhabha se manifesta em relação ao discurso colonial, afirma que esse:

produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível. Ele lembra uma forma de narrativa pela qual a produtividade e a circulação de sujeitos e signos estão agregadas em uma totalidade reformada e reconhecível. Ele emprega um sistema de representação, um regime de verdade... (BHABHA, 2001, p. 111)

No momento em que a população de um território de dimensões continentais é redefinida pela colonização como ‘o outro’, sua complexidade fica singularizada e simplificada. A forma como os espanhóis contaram a história dos povos conquistados, sob a sua perspectiva, não procurou apresentar as particularidades culturais de cada grupo, de cada povo. Atribuiu-se a todos o nome de índios, e suas diferenças internas foram desprezadas em nome de um desconhecimento ou desprezo por sua história e suas particularidades.

Assim, por muito tempo, foi simplificada a história da personagem histórica Malinche como a traidora, solidificando-se um estereótipo acerca dessa mulher, o qual poderia estar ainda instalado, se não fosse a ousadia de questionar um axioma, resgatar sua história e o desejo de reescrevê-la.

Para evitar esse tipo de adjetivação e exclusão, se faz necessário dar voz àqueles cuja história foi esquecida ou simplificada por quem tinha o poder de contar a história, ou seja, os vencedores.

Silviano Santiago critica a forma como o discurso oficial tendia a caracterizar a hegemonia cultural como fator decisivo na conquista dos espanhóis. Segundo Santiago:

Desde o século passado, os etnólogos, no desejo de desmistificar o discurso beneplácito dos historiadores, concordam em assinalar que a vitória do branco no Novo Mundo se deve menos a razões de caráter cultural do que ao uso arbitrário da violência e à imposição brutal de uma ideologia. (SANTIAGO, 2000, p. 11)

Em nome dessa imposição ideológica, os conquistadores impõem também uma unidade religiosa e linguística. Assim, o bilinguismo e o pluralismo religioso são rejeitados em nome dessa unidade em que só reina um deus, um rei e uma língua.

Contudo, por mais que o discurso dominante tenha tentado omitir e a história oficial não tenha abordado, a questão da mestiçagem faz com que as ideias de unidade sejam contaminadas e transformadas. Assim afirma Santiago:

No novo e infatigável movimento de oposição – de mancha racial, de sabotagem dos valores culturais e sociais impostos pelos conquistadores –, uma transformação maior se opera na superfície, mas que afeta definitivamente a correção dos dois sistemas principais que contribuíram para a propagação da cultura ocidental entre nós: o código linguístico e o código religioso. Esses códigos perdem seu estatuto de pureza e pouco a pouco se deixam enriquecer por novas aquisições, por miúdas metamorfoses, por estranhas corrupções, que transformam a integridade do Livro Santo e do Dicionário e da Gramática europeus. O elemento híbrido reina. (SANTIAGO, 2000, p. 16)

Portanto, o elemento híbrido vence o que o discurso dominante tentou, por tanto tempo, impor aos conquistados, a unidade e a dominação de sua cultura sobre a cultura do *outro*.

Ainda assim, é necessário ponderar sobre o que está em jogo em um discurso que tenta impor uma unidade ou superioridade cultural. Segundo Bhabha, “o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível.” (2001, p. 111). Dessa maneira, o colonizador cria o estereótipo do colonizado, criando e dissipando a sua verdade sobre esse povo.

Em seguida, Bhabha expõe o problema em criar estereótipos e acreditar neles. Bhabha refere a sua fala aos discursos racistas, porém o conceito pode muito bem ser aplicado em discursos que difamam o outro, pela necessidade de impor uma vontade de verdade e manter o *status* privilegiado que a dominação proporciona:

Essas articulações contraditórias da realidade e do desejo – vistas em estereótipos, declarações, piadas e mitos racistas – não estão presas no círculo duvidoso do retorno do reprimido. Eles são os resultados de uma recusa que nega as diferenças do outro, mas que produz em seu lugar formas de autoridade e crença múltipla que alienam as pressuposições do discurso ‘civil’. Se, por algum tempo, o ardil do desejo é calculável para os usos da disciplina, logo em seguida a repetição da culpa, da justificação, das teorias pseudocientíficas, da superstição, das autoridades espúrias e das classificações, pode ser vista como o esforço desesperado de ‘normalizar’ *formalmente* a perturbação de um discurso de cisão que viola as exigências racionais, esclarecidas, de sua modalidade enunciativa. (BHABHA, 2001, p. 138)

Observa-se, no fragmento anterior, as caricaturas construídas pelo discurso difamante de que tem a intenção de construir a imagem do outro a partir da sua vontade de verdade.

Atualmente, uma outra autora critica a imposição de estereótipos e o perigo de deturpar a história de um povo a partir do momento em que se constrói uma única versão de sua história, sendo que essa versão também é contada pelo outro. Chimamanda Ngozi Adichie (2009) afirma que o problema em se criar estereótipos é que eles se tornam a única história de um povo, e não apenas uma história, que pode ser tão verdadeira quanto tantas outras. Conforme Adichie: “A história única cria estereótipos. E o problema com os estereótipos, não é que sejam mentiras, mas que são incompletos. Eles fazem uma história se tornar a única história.” (2009) [tradução nossa]²⁰

²⁰ Versão original em inglês: The single story creates stereotypes. And the problem with stereotypes is not that they are untrue, but that they are incomplete. They make one story become the only story. Disponível em: <<https://ssw.unc.edu/files/TheDangerofaSingleStoryTranscript.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

Adichie reitera o significado de poder em afirmar o que é a história do outro, sendo essa sua única história:

É impossível falar sobre a história única, sem falar sobre poder. Existe uma palavra, uma palavra Igbo, que me vem a mente sempre que eu penso nas estruturas de poder do mundo, e é 'nkali.' É um substantivo que significa 'ser maior que o outro.' Assim como nosso mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de 'nkali'. Como elas são contadas, quem as conta, quando elas são mencionadas, realente dependem do poder. O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer disso a história definitiva dessa pessoa. (ADICHIE, 2009, p. 3) [tradução nossa]²¹

Portanto, levando em consideração que a história contada sob o olhar do outro deturpa e despreza elementos importantes que também fazem parte daquele cuja história está sendo contada, faz-se necessário, com o intuito de conhecer e não de manter a tradição e a dominação, dar voz a esses povos, para que possam, fundamentados em suas experiências e sua verdade, expor suas histórias e contar a sua versão ou suas versões. Assim, ao invés de perpetuar a verdade do discurso dominante, seria possível, de fato, conhecer o *outro*, a partir da forma como ele se enxerga. Provavelmente muito mais complexo e diferente da forma como a história o tem simplificado e traduzido.

Uma das formas de deixar o outro falar é mudar o foco em relação ao momento de seleção do que se considera verdade ou origem cultural. Como proposta para mudar tal paradigma, Bhabha fala sobre a importância de estudar os momentos de intersecção cultural e a forma como elementos das culturas envolvidas se sobressaem à ideia de dominação e superioridade cultural:

A articulação da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica o 'direito' de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição. (BHABHA, 2001, p. 21)

Rompendo-se com a tradição que normalmente é construída de forma arbitrária pelo grupo dominante, o olhar se voltará às minorias. Se a história tem trazido o *outro* pelo olhar do dominante, é quebrando esse paradigma e buscando o olhar do outro por ele mesmo que se

²¹ Original em inglês: It is impossible to talk about the single story without talking about power. There is a word, an Igbo word, that I think about whenever I think about the power structures of the world, and it is "nkali." It's a noun that loosely translates to "to be greater than another." Like our economic and political worlds, stories too are defined by the principle of nkali. How they are told, who tells them, when they're told, how many stories are told, are really dependent on power. Power is the ability not just to tell the story of another person, but to make it the definitive story of that person.

descobrirá outra verdade e outra possibilidade de compreender o que até então teve a sua história contada e não escrita a próprio punho.

Novamente é Todorov quem aponta a forma de ampliar o conhecimento a partir do outro e o perigo de que, se o *outro* não tiver voz, ele, talvez, não venha a ser conhecido:

Como a descoberta do outro tem vários graus, desde o outro como objeto, confundido com o mundo que o cerca, até o outro como sujeito, igual ao *eu*, mas diferente dele, com infinitas nuances intermediárias, pode-se muito bem passar a vida toda sem nunca chegar à descoberta plena do outro. (TODOROV, 1993, p. 243)

Portanto, para evitar a lástima de não conhecer as histórias das minorias e dos marginalizados, sufocada na perpetuação da história dos vencedores e dominadores, a escrita revisionista se faz mais que necessária, ela é vital.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

"Os novos sabores na comida surgiam sem resistência à mestiçagem. Os diferentes ingredientes se aceitavam sem problema, e o resultado era surpreendente. Era o mesmo resultado obtido no interior de seu ventre. Seus filhos eram produtos de diferentes sangues, odores, aromas e cores."

Laura Esquivel

A presente dissertação buscou apresentar um mapeamento dos discursos dominantes que se sobressaíram ao longo do tempo e o poder desse discurso em escrever a história a partir do que Foucault chama de “vontade de verdade” (2012, p. 16). O objeto de análise foi a personagem histórica Malinche e as diferentes formas como ela foi traduzida pela história oficial, sendo comum impingirem-lhe o estigma de Traidora Mexicana.

Com o intuito de entender e aprofundar os conhecimentos acerca da identidade dessa personagem histórica, fez-se um resgate histórico/historiográfico acerca da sua trajetória, a fim de apreender as formas como Malinche foi descrita durante o período em que esteve ao lado de Cortez, além de observar a dimensão de sua importância na época da conquista na perspectiva dos espanhóis, sem esquecer que sua história só começou a ser contada a partir do contato com o europeu. O resgate da história de Malinche está imbricado com a história de seu povo e do período em que ocorre a interação entre esse e o conquistador que recém chegara. O que se encontrou de mais significativo não foram as diferenças culturais ou as tentativas de imposição de uma cultura sobre outra, mas os momentos de hibridismo cultural, nos quais elementos das “duas”²² culturas se fundem e se complementam, dando início a uma nova era cultural, cuja união apresenta como símbolo a própria protagonista de análise desta dissertação, Malinche.

Além da questão cultural e do hibridismo provocado pelos laços entre a nativa e os espanhóis, observou-se, também, a forma como Malinche foi referida naquele período. Já nessa primeira parte, percebeu-se que, nas falas dos conquistadores e do próprio Cortez, Malinche aparecia como simples coadjuvante, sendo que nas cartas aos reis espanhóis, apenas a segunda carta trouxe uma referência a ela, sem ao menos expor seu nome: “Uma índia que

²² Utiliza-se a palavra ‘duas’ entre aspas com o intuito de apontar uma divergência na composição desse termo, visto que ambas as culturas mencionadas são processos de misturas com outras culturas, e, assim, sucessivamente.

trazia comigo como intérprete.” (CORTEZ, 1996, p. 48) A explicação de quem seria essa índia e a sua identificação apareceriam apenas nas notas de rodapé, onde se encontra a seguinte nota: “Esta índia é a célebre dona Marina de Viluta. [...] Foi concubina de Cortez e o ajudou grandemente em sua empreitada.”²³

Observa-se, portanto, que, durante sua vida, Malinche não alcançou tanta repercussão como receberia após a morte. As referências e interpretações acerca desse vulto, tanto as que criaram o estigma, quanto as que tentam ressignificar essa personagem, foram escritas com base nos resultados da conquista e com um distanciamento temporal que facultaria uma análise mais imparcial, porém, ainda em um contexto histórico e social que constrói discursos a partir das características da sociedade de então.

Considerando esse fato, optou-se, por analisar diferentes períodos históricos, a fim de identificar as características da sociedade de cada momento e compreender como o discurso dominante das sociedades patriarcais conferiram significados à personagem Malinche, e ampliando essa discussão, pode-se ter uma noção sobre a construção da identidade feminina a partir do discurso dominante.

O mapeamento analisou períodos referentes ao Iluminismo, Romantismo até a ascensão dos Estudos Culturais e dos movimentos feministas, nos quais as maneiras como Malinche ia sendo traduzida refletiam o poder simbólico do discurso dominante da época, até ter sua história reescrita e ressignificada, a partir de um conhecimento biográfico mais aprofundado, levando em consideração suas experiências enquanto mulher, nativa, escrava, a quem foi atribuído o poder da palavra, sem ter o poder da construção do discurso. Esse mapeamento mostrou a relevância de movimentos que tendem a ampliar o leque de interpretação fugindo do discurso dominante, a fim de trazer à tona pessoas que estão à margem da sociedade e que podem e devem ser protagonistas de suas histórias.

Após essa verificação histórica, partiu-se para a análise, na qual a personagem literária, Malinalli, recebe uma nova significação a partir da voz narrativa da obra de Laura Esquivel. Malinalli deixa de ser a simples tradutora que teria entregado seu povo em holocausto ao conquistador Hernán Cortez e passa a ser um sujeito complexo, repleto de incertezas, crenças, e experiências únicas que constituem sua identidade e justificam suas escolhas e suas atitudes. Além disso, pode-se perceber que, muito mais que uma mulher com o poder da palavra, Malinalli era uma escrava que dominava o idioma para melhor servir seus donos, buscando, assim, criar laços de pertencimento, que se tornou a língua, porém uma

²³ Nota do Tradutor: IN: CORTEZ, Hernan. A Conquista do México / Hernan Cortez; tradução de Jurandir Soares dos Santos. 1996. p. 212

língua que traduzia e não produzia o que era dito. E por mais que tivesse um aparente poder, ela pode ser considerada muito mais um sujeito privado de sua liberdade de escolha, uma vez que não escolhia seu caminho, seus donos e suas palavras.

Buscou-se, também, identificar, no fato de Malinche, Malinalli, ou Dona Marina ser uma mulher adentrando um território proibido, o exagero na deturpação de sua imagem, visto que ela não foi a única tradutora de Cortez, e devido ao fato de ser escrava e não estar fazendo mais que sua obrigação. Nessa condição, fora entregue aos espanhóis com o intuito de mostrar que as mulheres em geral não deveriam, ou não tinham capacidade, aos olhos da sociedade, de transpor os limites que lhes eram impostos, garantindo assim, a manutenção do patamar privilegiado que a sociedade patriarcal garantia ao homem.

Por muitas vezes negligenciou-se o fato de Montezuma ter entregado o seu reino a Cortez que tinha sede de conquista. Negligenciou-se, também, a ganância de Cortez, que buscava histórias acerca do povo de Malinalli a fim de usar seus conhecimentos contra ele, fazendo-se passar por suas divindades para tirar-lhe o trono. Ao invés disso, preferiu-se condenar a única mulher presente nesse quadro, a traidora Malinche.

É fato que a própria sociedade, enquanto se constitui como tal, cria os mecanismos internos de sua superação, contudo vale salientar que, por trás dessa sociedade, existe também a construção de todo um discurso dominante com o fito de manter a ordem e a supremacia da camada dominante no poder e que, para tanto, constrói os discursos a partir da sua vontade de verdade e dissemina o como forma de manutenção do *status quo*.

No estudo da obra de Laura Esquivel apresentou-se uma simbologia, associando Malinalli à língua, que reproduz a fala, mas não necessariamente constrói o discurso, sendo assim, não auferir efetivamente do poder de comunicar.

Além disso, Malinalli é associada à água como símbolo do que se molda, se transforma e se adapta, para simbolizar o momento de construção desse novo povo e dessa nova cultura que se constituiu na fusão entre o nativo e o estrangeiro. Sendo assim, Malinalli deixaria de ser vista como traidora para se transformar em símbolo de união cultural, de hibridismo cultural, de entre-lugar.

A escrita de Laura Esquivel merece reconhecimento por revisitar o passado e recontar a história de Malinalli a partir da sua perspectiva, não sendo vista como *a outra*, mas sim como sujeito de sua história, na qual ela narra ao invés de ser narrada. Assim cumpre-se uma necessidade muito patente, nos dias de hoje, de ressignificar a identidade de personagens cuja história foi contada a partir do olhar do dominador, para que possa ser vista e escrita a partir de experiências, crenças e verdades outras. Dessa forma, a literatura cumpre seu papel de

humanizar o leitor e possibilitar uma nova versão ou um novo ponto de vista que, com verossimilhança, a partir de uma pesquisa séria e contundente, permite uma nova forma de percepção, de análise e de conhecimento da personagem resgatada e ressignificada pela voz narrativa.

Possivelmente, um dos grandes ganhos promovidos pela obra de Laura Esquivel e, por conseguinte, a nova interpretação de Malinalli para uma leitora é a questão da representatividade feminina. Se ainda hoje a maioria dos heróis nacionais, dos mitos de criação da nação e dos protagonistas do cânone literário são homens – portanto, levando a mulher a buscar muito mais para encontrar referências nas protagonistas femininas –, a obra de Laura Esquivel apresenta uma mulher ativa que, por mais que sua história não tenha sido fruto de suas escolhas, tornou-se símbolo de união cultural e da mestiçagem. Além disso, constata-se a representatividade de Laura Esquivel enquanto escritora, a qual entra no rol de autoras de sucesso que ganham notoriedade pela escrita que coloca a mulher no centro da discussão, apresentando-a com uma identidade complexa e repleta de significados associados ao gênero.

Zinani, ao referir-se à história das mulheres, afirma que:

O sujeito mulher, historicamente, definiu-se por oposição: a mulher é o “Outro” em relação ao masculino, é o inessencial que jamais se tornará o essencial. Hoje, o sujeito mulher já percorreu um longo trajeto, fazendo sua própria história; conquistou, em certa medida, um espaço próprio na sociedade, obtendo respeito e consideração de seus pares. Deixou a posição de objeto para tornar-se efetivamente sujeito. (ZINANI, 2006, p. 187-188)

Muitas transformações já se realizaram desde o tempo de Malinalli, e o sujeito feminino vem conquistando, cada vez mais, seu espaço, buscando aquilo que os movimentos feministas mais procuram, a igualdade. E, apesar de todas as adversidades vividas pela protagonista, tanto na história, quanto na literatura, é possível hoje entendê-la como fundamental para um período determinante para a história de dois povos tão diferentes.

É inegável que, se não tivesse sido Malinalli, teria havido outra pessoa, uma vez que era necessário um intérprete, ou um tradutor, mas o fato de que quem tinha as habilidades para fazê-lo foi essa mulher, e essa foi a história que se escreveu a partir da sua tradução. Se teria sido melhor ou pior com outro tradutor, não é possível saber, o fato é que nenhuma outra pessoa recebeu o desígnio para essa função ou mesmo demonstrou ter as habilidades necessárias para fazê-lo. Sendo assim, ela foi indispensável, ela foi protagonista.

Além disso, é relevante ponderar que Malinalli tornou-se símbolo de mestiçagem de culturas e pode ser reconhecida como fundamental em um dos momentos significativos da construção nacional do México, que, por mais que tenha negado esse período de sua história, durante o Romantismo, não pode apagar seu passado, uma vez que o seu povo, hoje, é um misto de diversos povos e diversas culturas.

Durante muito tempo, a história da América latina foi contada sob a perspectiva dominante, que construiu tradições e proferiu discursos na qual os nativos são destituídos de diferenças e representados como um único e grande grupo homogêneo denominado indígena. Tomando isso como exemplo e ampliando essa reflexão para todas as sociedades que tendem a simplificar a história do outro, menosprezando suas experiências e singularidades, faz-se necessário fomentar escritas revisionistas e leituras críticas, permitindo que as histórias sejam exteriorizadas pelos protagonistas de seu povo, que a história seja narrada a partir das suas perspectivas e do seu ponto de vista. Dessa forma, amplia-se a representatividade de seres humanos que, historicamente, ficaram à margem da sociedade e que buscam ser o centro de suas lutas e de suas conquistas, protagonistas de sua história.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. The danger of a single story. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story> Acesso em. 10 jun. 2018.
- AGUIAR, Janaína de Azevedo Baladão de. *El sexto sol de Malinalli*. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, 2013.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. de Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Trad. de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BENNICI, Thomas. *Teoria e crítica literária feminista: conceitos e tendências*. Maringá : Eduem, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação Masculina*. Trad. de Maria Helena Kuhner. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- _____. *O poder simbólico*. Trad, de Fernando Tomaz. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*; Trad. de Renato Aguiar. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa: Trad. prefácio à 2. ed. Gênese. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
- CANDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 6. ed. Belo Horizonte, Editora Itatiaia Ltda, 2000.
- _____. *Vários escritos*. 5. ed. corrigida pelo autor. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.
- CASTILLO SALGADO, Aída H. *Diferentes formas de ser mulher: diante a construção de um novo feminismo indígena?* Disponível em: <<https://uniaocampocidadeefloresta.wordpress.com/2011/01/26/diferentes-formas-de-ser-mulher-diante-a-construcao-de-um-novo-feminismo-indigena/>> Acesso em. 10 dez. 2017.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: (mitos, costumes, gestos, formas, figuras, cores e números)*. Trad. de Vera da Costa e Silva [et al.]. 23. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2009.
- CORTEZ, Hernan. *A conquista do Mexico*. Trad. de Jurandir Soares dos Santos. Porto Alegre: L&PM, 1996.

CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8. Disponível em: <<http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>>. Acesso em. 03 jun. 2017.

D'INCAO, Maria Angela. **Mulher e família burguesa**. IN: DEL PRIORE, Mary. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

DAVIS, Angela. *O Discurso de Angela Davis na Marcha das Mulheres Contra Trump*. Disponível em: <http://www.huffpostbrasil.com/2017/01/22/o-discurso-de-angela-davis-na-marcha-das-mulheres-e-a-resisten_a_21698735/>. Acesso em: 22 jan. 2017.

_____. *Mulheres, raça e classe*. Trad. de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

ESQUIVEL Laura. *Malinche*. Trad. de Léo Schlafman. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Microfísica do poder*. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte : Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003

_____. Quem precisa de identidade?. IN: SILVA, Tomás Tadeu da. (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

HANNERS, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. **Mana**. Vol. 3, n.1, p. 7-39, 1997.

HAUSSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Martin Fontes, 1998.

LEMARIE, Ria. Repensando a história literária. IN: HOLANDA, Heloísa Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

MALINCHE, *La indígena que abrió México a Cortés*. National Geographic, Espanha. 2012. Disponível em: <http://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/malinche-la-indigena-que-abrio-mexico-a-cortes_6229/3>. Acesso em: 03 jan. 2018.

MARX, K. **Prefácio à Crítica da economia política**. Original de 1859. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1859/01/prefacio.htm>> Acesso em. 25 mar. 2018.

MATTELART, Armand; NEVEU, Érik. *Introdução aos estudos culturais*. Trad. de Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola, 2004.

MINSTER Christopher. *Ten facts about Doña Marina or La Malinche: The woman who betrayed the Aztecs*. Disponível em: <<https://www.thoughtco.com/facts-about-dona-marina-malinche-2136536>>. Acesso em: 11 jan. 2018.

NAVARRO, Márcia Hoppe. O discurso crítico feminista na América Hispânica. In: SCHMIDT, Rita Terezinha. (Org.). *Mulheres e literatura: (trans)formando identidades*. Porto Alegre: Palloti, 1997.

NELSON, Patricia. *Rewriting Myth: New Interpretations of La Malinche, La Llorona, and La Virgen de Guadalupe in Chicana Feminist Literature* (2008). *Undergraduate Honors Theses*. Paper 788. Disponível em: <<http://publish.wm.edu/honorstheses/788>> Acesso em 13 mai. 2018.

PALMA, Milagros. Malinche, El Malinchismo o el lado femenino de La sociedad mestiza. 2009. Disponível em: <<http://www.ub.edu/SIMS/pdf/GeneroClaseRaza/GeneroClaseRaza-04.pdf>>. Acesso em: 16 maio 2016.

PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão e post scriptum*. Trad. de Eliane Zagury. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1984.

PORTILLA, Miguel Leon. *Vision de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003. Disponível em: <<http://axayacatl.edu.mx/historia/wp-content/uploads/2013/10/LeonPortillaMiguelLaVisiondelosVencidos.pdf>>. Acesso: 11 fev. 2018.

RIBEIRO, Flávia. *Malinche: a Judas do México*. Disponível em: <<http://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/malinche-a-judas-do-mexico.phtml#.WoSFC7ynE2w>>. Acesso: 13 fev. 2018.

RICH, Adrienne. Quando da morte acordamos: a escrita como re-visão. IN: BRANDÃO, Izabel. (Org.). *Traduções da Cultura: perspectivas críticas feministas (1970/2010)*. Florianópolis; Editora da UFSC, 2017.

ROBLES, Martha. *Mulheres, mitos e deusas: o feminismo através dos tempos*. Trad. de Willian Lagos; Débora Dutra Vieira. São Paulo: Aleph, 2006.

ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. *Tecendo por trás dos panos: a mulher brasileira nas relações familiares*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994

ROMANO, Ruggiero. *Os mecanismos da conquista colonial: os conquistadores*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Salete Rosa Pezzi dos. A história de Malinche revisitada. In: ZINANI, Cecil Jeanine Albert; SANTOS, Salete Rosa Pezzi dos. (Org.). *Mulher e literatura: história, gênero, sexualidade*. Caxias do Sul: Educs, 2010. p. 51-62.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Trad. de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2018.

SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. IN: HOKANDA, Heloísa Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SILVA, Tomás Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. IN: SILVA, Tomás Tadeu da. (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *O espírito das luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcarolla. 2008

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. IN: SILVA, Tomás Tadeu da. (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

WOOLF, Virgínia. *Um teto todo seu*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

ZINANI, Cecil Jeanine Albert. *Literatura e gênero: a construção da identidade feminina*. Caxias do Sul: Educs, 2006.