

**Entraves de um conceito generalizado:
o mito do falante nativo na vida prática de Gloria Anzaldúa**

**Hindrances of a generalized concept:
the native speaker myth in Gloria Anzaldúa's real life**

Thami Amarilis Straiotto Moreira

Doutoranda em Linguística pela Universidade de São Paulo (USP) e mestre em Linguística pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

42

RESUMO: Baseado na ideia do falante nativo como um mito (RAJAGOPALAN, 1997), este artigo possui dois objetivos: primeiro, investigar e comparar as definições de três autores pertencentes a diferentes áreas do conhecimento (ELIADE, 1972; PATAI, 1972; DURAND, 2002) para saber se as definições linguísticas sobre falante nativo permitem mesmo classificá-lo como um mito. Segundo, analisar a procedência do mito da natividade na vida prática de Gloria Anzaldúa, uma mulher que viveu em uma situação peculiar de fronteira entre dois países.

Palavras-chave: Falante Nativo; Mito; Gloria Anzaldúa.

ASBTRACT: Based on the idea of native speaker as a myth (RAJAGOPALAN, 1997) this paper has two goals. First, to investigate and compare the definitions of three authors from different areas of knowledge (ELIADE, 1972; PATAI, 1972 e DURAND, 2002) in order to know whether the language definition on the native speaker actually allow to name it as a myth. Second, to examine the myth of the Nativity's merits in practical life of Gloria Anzaldúa, a woman who lived in a peculiar situation in the border between two countries.

Keywords: Native Speaker. Myth. Gloria Anzaldúa.

Introdução: situando a questão

O mito do falante nativo, ou da natividade como é postulado por alguns teóricos, tem bastante relevância e desenvolvimento em estudos sobre o ensino de línguas estrangeiras. As pesquisas feitas geralmente saem do ensino de idiomas e focam essa discussão apenas para o ensino, deixando de lado outros aspectos e ambientes nos quais esse mito aparece; ambientes que não se restringem somente à sala de aula ou ao ensino de línguas estrangeiras.

Muitas vezes não damos importância ao poder que a concepção de falante nativo exerce nas pessoas, em suas fantasias sobre a linguagem e na comunicação que elas estabelecem. Porém, ao olharmos para os movimentos globais das últimas décadas

percebemos que a cada dia as questões linguísticas tornam-se mais complexas e conflituosas. Processos de colonização, grandes migrações, tecnologias que possibilitam maior comunicação entre pessoas de diferentes países e continentes são alguns dos casos de movimentos que provocaram mudanças nas línguas e nas formas de interação entre os indivíduos. Mesmo com esses movimentos e com a complexidade que eles trouxeram, a ideia do falante nativo continua tendo força e interferindo nas relações linguísticas e sociais.

Atualmente, podemos selecionar vários casos que exemplificam esse fato. Nos Estados Unidos, no sudoeste do Texas, observamos uma dessas situações ao considerarmos os *chicanos*, aqueles nascidos nos Estados Unidos e descendentes dos mexicanos que viviam na região antes que o lugar se tornasse americano. Isto é, os *chicanos* são pessoas de origem mexicana formados como grupo após a conquista das terras do México pelos Estados Unidos.

Em 1846, os Estados Unidos incitaram uma guerra contra o México com o objetivo de roubar terras mexicanas. Ao ocupar o território mexicano os Estados Unidos ocuparam, segundo Anzaldúa (2007, p. 29), “quase metade”¹ das terras do México, especificamente, “o que é hoje o Texas, o Novo México, Arizona, Colorado e a Califórnia.” (op. cit.). Porém, além disso, foram incorporados também os mexicanos que viviam nesse território. Com isso, a fronteira entre os Estados Unidos e o México mudou de lugar.

Fora de seu país de origem, os mexicanos anexados às terras que passaram a ser estadunidenses perderam direitos e propriedades. Mesmo com a existência do Tratado de Guadalupe Hidalgo firmado entre os estadunidenses e os mexicanos prometendo respeito às propriedades que os mexicanos possuíam antes da conquista, o acordo não foi cumprido. Vários boicotes foram feitos contra os mexicanos fazendo com eles perdessem suas terras e, além disso, outras formas de humilhação e discriminação foram e ainda são dispensadas aos *chicanos*.

Tal desrespeito é narrado no livro de Gloria Anzaldúa, intitulado de *Borderlands/La Frontera: the new mestiza* (2007), o qual forma uma espécie de autobiografia com fatos e memórias da autora. Anzaldúa é uma *chicana* e em seu livro

¹Tradução de minha inteira responsabilidade.

ela não apenas conta a história do seu povo, mas também discute e problematiza as dificuldades, os preconceitos e discriminações, assim como as opressões e as violações sofridas por seu povo.

Devido à maneira como Anzaldúa escreve, o livro *Borderlands/La Frontera* (2007) forma um gênero novo que mistura biografia a comentários críticos da autora, como veremos na análise que esse artigo fará de um dos capítulos do livro. A obra é dividida em sete partes que formam capítulos fragmentados, isto é, não há uma história contínua que origine um todo, mas partes que se conectam à mesma história. Portanto, o que há são enfoques em diferentes aspectos da vida dos chicanos e chicanas.

O primeiro capítulo trata da história do México e das terras mexicanas conquistadas pelos Estados Unidos. No segundo capítulo, encontramos o relato da autora sobre a educação da mulher chicana dentro da sua cultura, sobre como essa cultura percebe as mulheres e sobre o tratamento das outras culturas que convivem naquele espaço dispensado às chicanas. No terceiro capítulo, a discussão sobre a mulher na cultura chicana continua sob uma perspectiva religiosa. No quarto capítulo, Anzaldúa explica as origens de sua religião voltando-se à religiosidade dos Astecas e à mudança de valores introduzida com os espanhóis.

No quinto capítulo, encontram-se as experiências de Anzaldúa relacionadas à sua língua que, na verdade, são várias. O sexto capítulo trata dos processos artísticos dos chicanos e do início da experiência de Anzaldúa com a escrita. E por fim, o sétimo capítulo é o momento de uma profunda reflexão da escritora sobre uma nova consciência que surge devido às experiências, aos processos ambivalentes vividos pelos mestiços e pelas mestiças.

Para este artigo será analisado o capítulo cinco: *como domar uma língua selvagem*, por ser essa a parte do livro que lida especificamente da língua. Os relatos da autora sobre as experiências decorridas por causa da língua questionam a posição do falante nativo possuidor de uma língua materna. Além disso, analisaremos a hipótese de uma possível atenuação da dificuldade no caso da escritora por ser ela uma falante de várias línguas, e por quebrar a expectativa de se possuir apenas uma língua materna.

A origem, a verdade e o sagrado: os mitos para Mircea Eliade

A palavra *mito* possui mais de um significado, pois no período arcaico o mito significava uma história verdadeira e preciosa “por seu caráter sagrado, exemplar e significativo” (ELIADE, 1972, p. 7). Já no século XIX o mito deixou de ter essa importância para a sociedade, pois passou a ser considerado como fábula ou história fictícia. O século XX, por sua vez, representou para os ocidentais um retorno à mesma concepção dos arcaicos.

Devido a tantos significados atribuídos, a palavra *mito* geralmente é empregada sob diferentes sentidos, culminando em aplicações distintas e por vezes contraditórias. Em muitos casos, o termo é usado no sentido de uma ficção ou uma ilusão, ou mesmo no sentido de uma tradição sagrada, religiosa, como uma “revelação primordial, modelo exemplar” (ELIADE, 1972, p. 7).

Os gregos foram os primeiros a desvalorizar o mito na compreensão metafísica e religiosa, assim o mito “acabou por denotar tudo ‘o que não pode existir realmente.’” (ELIADE, 1972, p. 8). Com o judaísmo e o cristianismo os mitos passaram a ser considerados como uma ilusão ou uma falsidade, pois eles não possuem justificação e validação bíblica.

Porém, diferentemente dos gregos, dos judeus e dos cristãos, Eliade (op. cit.) percorre outro caminho em seus estudos. Para este estudioso, o mito é como algo *vivo* que faz diferença na vida das pessoas. Em outras palavras, o mito é uma forma de se transmitir valores existenciais e morais que fazem funcionar um povo, ou uma comunidade, ou ainda uma tradição inteira. Portanto, os mitos para Eliade (op. cit.) possuem uma função importante, pois por meio deles é possível conhecer a maneira como um povo se estrutura, pensa e vive.

Devido a esse pensamento, Eliade (1972) acredita na importância de se estudar o mito com a mesma perspectiva dos arcaicos, isto é, considerando-o sagrado e verdadeiro. Por isso, a sua análise do mito se desenvolve de acordo com uma perspectiva histórico-religiosa que tenta compreender o mito para chegar até o *comportamento mítico* (op. cit.).

Algumas comunidades possuem tal comportamento por acreditarem e se basearem em mitos. Nessas sociedades o mito é sempre uma narrativa sagrada, de

origem, com personagens sobrenaturais que no início ou que de alguma forma e em alguma época criaram e interferiram no mundo.

Observar os mitos como sagrados e verdadeiros torna-se, então, significativo porque os mitos lidam com *realidades* como a morte, a existência do mundo e os fenômenos naturais. A justificativa para que um mito se relacione com tais realidades aparecendo como uma saída ou, ao menos, como uma perspectiva está em uma de suas características: o que sustenta um mito não é propriamente a história que ele narra, mas a dúvida que o faz surgir, que são dúvidas provenientes sempre de questões reais. A história contada pelos mitos é o que dá sentido a essas questões servindo como modelos de conduta, pois as atitudes dos personagens sobrenaturais e sobre-humanos regem o comportamento humano.

Outra característica do mito é a diferenciação feita entre uma história verdadeira e uma falsa. Ou seja, o mito é uma história verdadeira, mas também existem, desde as sociedades arcaicas, histórias que são falsas. O que as diferenciam é a presença de entes sobrenaturais e sagrados nas histórias verdadeiras. Enquanto que nas falsas os personagens são populares sendo, geralmente, animais ou heróis saídos do povo. Em outras palavras, uma história falsa contém personagens mortais.

A característica principal dos personagens dos mitos é que além de serem sobrenaturais eles não pertencem ao mundo cotidiano, como pertencem os personagens das histórias falsas. Com as histórias falsas qualquer indivíduo pode, vez ou outra, se identificar com um personagem. Já nos mitos isso se torna impossível.

Por serem superiores, as atitudes dos personagens míticos servem de exemplo para os mortais, sendo seguidas e adotadas pelos seres humanos na tentativa de imitar tais condutas. Por causa disso, os mitos possuem um alto poder de afetação e modificação direta da condição humana. Essa é mais uma característica dos mitos, algo que, segundo Eliade (1972), as histórias falsas não conseguem, apesar de operarem pequenas modificações. A influência direta dos mitos na vida das pessoas acontece por causa do sentido que eles trazem à existência do ser e, com isso, valores e princípios são transmitidos e seguidos pelas pessoas que acreditam nos mitos.

Eliade (1972, p. 16) afirma que para o indivíduo “[o] mito lhe ensina as ‘histórias’ primordiais que o constituíram existencialmente, e tudo o que se relaciona com a sua existência e com o seu próprio modo de existir no Cosmo o afeta

diretamente.” Tais histórias primordiais são transmitidas de geração em geração através, principalmente, da tradição oral. Por isso, os mitos devem ser recitados e lembrados quase sempre para que não caiam no esquecimento, e, além disso, a repetição dos mitos é uma forma de demonstrar o conhecimento que cada sociedade tem sobre eles, revivendo-os e compartilhando-os.

Contar um mito e transmiti-lo a outras gerações é uma maneira de vivenciá-los e de torná-los coletivos, pois é na coletividade que o mito tem sentido. “Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar.” (op. cit., p. 22).

Em síntese, Eliade (1972) enumera cinco características dos mitos: (i) a primeira, que eles são histórias de entes sobrenaturais; (ii) a segunda, que essas histórias são consideradas como sagradas porque falam de personagens sobrenaturais e verdadeiros se referindo à questões reais; (iii) a terceira, a referência que os mitos fazem a algum tipo de criação contando sobre a existência de algo ou sobre um padrão de comportamento que irá constituir paradigmas para os atos humanos; (iv) a quarta, o conhecimento que se tem da origem das coisas e, portanto, o poder de dominá-las; (v) e por fim, a quinta, a vivência dos mitos de alguma maneira, seja pela rememoração ou pela reatualização da geração seguinte.

A construção, a sustentação e a re-significação dos mitos: uma condição humana para Raphael Patai

Patai (1972) inicia o livro *O mito e o homem moderno* com a pergunta: o que é mito? Tal pergunta foi feita há muito tempo e continua até hoje sendo repetida sem que se chegue a uma resposta que ponha fim a questão. Por isso, Patai (1972, p. 19) afirma que, “[h]oje, quando sabemos do mito muito mais do que já se soube em qualquer outra época, ainda estamos tão longe quanto antes de um consenso geral no tocante ao seu significado”. Esse autor argumenta que a existência da própria pergunta já indica que “o homem começou a desvencilhar-se do círculo mágico em que o mito o manteve cativo por muitos milhares de anos” (op. cit.), pois os mitos possuem uma certa magia

responsável pela alienação das pessoas, isto é, não haviam questionamentos sobre eles, apenas aceitação.

Antigamente, os mitos eram passados de geração em geração sem indagações e eram vistos como algo tão importante para a sobrevivência de cada pessoa quanto os conhecimentos práticos sobre como construir algo ou como fazer determinadas atividades. Os primeiros a questionarem o mito foram os filósofos do sexto século a. C. Tais filósofos observavam os mitos de forma racional e encontravam falhas em suas histórias achando-as deficientes. Alguns interpretavam os mitos como alegorização da natureza ao tornar fenômenos naturais em personificações ou manifestações místicas. Heródoto, por sua vez, começou a transformar os mitos em relatos históricos e descobriu que coisas não literais eram modificadas e levadas a sério nos mitos (PATAI, 1972).

Além da abordagem histórica para interpretação dos mitos, outras foram surgindo. Metafísicos explicavam que os deuses e espíritos eram como versões primitivas dos próprios conceitos da metafísica. Para os moralistas os mitos eram maneiras educativas e didáticas para ensinar valores e costumes ao povo. Enquanto os sofistas postulavam que os mitos eram como alegorias portadoras de revelações sobre verdades naturais e morais. Por outro lado, os mitos eram métodos eficazes para a preservação das autoridades tanto religiosas como políticas no poder (PATAI, 1972).

Depois disso, vários outros métodos, semelhantes aos demais apareceram sugerindo novas interpretações para os mitos. Até que Boccaccio, no último período da Idade Média, explicou que existem três interpretações possíveis para os mitos: as literais, as moral-simbólicas, e as alegóricas (PATAI, 1972). Segundo Boccaccio, essas três interpretações podiam inclusive ser aplicadas ao mesmo mito.

Do século XVI até o XIX outras mudanças na maneira de se considerar o mito foram acontecendo até que a discussão sobre a funcionalidade mitológica ficasse em segundo plano, pois as atenções voltaram-se para o entendimento da significação. Com essa mudança a discussão passou dos poetas e filósofos para os antropólogos, psicólogos e linguístas.

Em outros campos do conhecimento o mito passou a ser avaliado de acordo com aspectos novos e um deles foi a sua ligação com o ritual. Pesquisas mostram que existe uma estreita ligação entre o mito e o rito, sendo também uma relação recíproca. Tal

relação é possível porque os mitos são formados por dois tipos de concepções: a teórica e a prática; uma proporciona a base para que o ritual aconteça e a outra remete ao mito formando um movimento cíclico. Assim, o ritual lembra e reforça o mito, e o mito é a justificação que concede veracidade ao ritual. Porém, nem todos os mitos possuem rituais, mas os que possuem são considerados mais importantes (PATAI, 1972).

Enquanto isso, para a psicanálise os mitos são provenientes do mais profundo do inconsciente onde é necessário ir para entender os seus reais significados. Então, o mito seria uma fantasia que representa a realidade e que faz referência àquilo que se passa com as pessoas.

Depois de Freud (1990), Jung (1995) continua estudando o subconsciente e chega a conclusão de que há “uma básica relação recíproca entre o funcionamento da psique humana individual e os processos que, desde tempos imemoriais, tem produzido imagens mitológicas.” (PATAI, 1972, p. 29). A argumentação de Jung explica que o mito “é um processo psicológico que constitui traço essencial ou vital da psique humana” (op. cit.). Portanto, pode ser observado tanto no homem primitivo quanto no homem moderno.

Em outras palavras, para Jung os mitos são expressos em sonhos e neuroses nos quais não aparecem plenamente, mas apenas em partes. Tal característica explica a existência dos arquétipos, pois “os arquétipos aparecem como manifestações involuntárias de processos inconscientes, cuja existência e significado só podem ser revelados indiretamente” (PATAI, 1972, p. 30). Para Jung, o mito funciona basicamente através de um inconsciente coletivo, o que seria o arquétipo mítico. Os mitos “correspondem a elementos estruturais coletivos (e não pessoais) da psique humana em geral e, como os elementos morfológicos do corpo humano, são herdados.” (op. cit., p. 31). Essa perspectiva traz o mito para o âmbito da modernidade ao torná-lo inerente aos seres humanos.

Os posicionamentos e estudos sobre os mitos continuam sendo feitos por outras pessoas até os dias atuais. Patai (1972) pontua dos estudos que realizou sobre a cronologia e as diversas significações mitológicas recebidas ao longo do tempo que o mito é um agente de produção cultural que não deixará de existir nem mesmo com a modernidade. Segundo esse autor, por trás da grande história contada pelos mitos há detalhes que não são passíveis de explicação. Por isso, ele sugere que talvez os mitos

tenham função estética e prazerosa, ou seja, transcendendo a uma função exclusivamente utilitária.

O imaginário antropológico dos mitos: a existência elaborada por Gilbert Durand

Para Durand (2002), o mundo aparece de forma binária e segundo arquétipos universais que existiriam em todas as mentes humanas perpassando etnias, raças, épocas, sexos e outros aspectos. Em outras palavras, os arquétipos são a porção da mente correspondente em todos os humanos como algo transcendental que diz respeito a imaginação e a capacidade de produzir imagens.

Os mitos, para Durand (2002), assim como outras manifestações psicológicas, são partes limitadoras que recalcam a mente humana para imaginar, pensar e organizar as imagens dentro dos regimes usuais de cada cultura e época. Tal limitação da possibilidade de imaginar é o que ele chama de *sistemas pedagógicos*.

Os sistemas pedagógicos são responsáveis por direcionar o pensamento e cristalizar as “projeções imaginárias e místicas (...) em modos de vida que se codificam em conceitos socializados, solidificados (...) que por sua vez, frustram os outros regimes da aspiração arquetípica” (DURAND, 2002, p. 386). A frustração de outros regimes e o recalco de algumas projeções imaginárias e místicas é manifestada na geração seguinte que sente os sintomas “das aspirações arquetípicas frustradas.” (op. cit.).

Outra característica do mito para Durand (2002) é o movimento cíclico que ele possui, opondo-se a um movimento evolucionista, pois o mito sempre retorna de época em época sofrendo apenas algumas modificações. Segundo Durand (op. cit., p. 388), “são as ambiências psicossociais que definem o existencial” e são elas as responsáveis por produzir os mitos. Por isso, “é de fato um ponto de vista estrutural e sociológico que é preciso adotar se quisermos julgar as pressões pedagógicas, e não um esquema evolucionista ele próprio tributário da mitologia.” (op. cit., p. 390).

Em outras palavras, o mito é o fator constitutivo da história ao invés de ser ele constituído pela história. “[É] o mito que vivifica com a sua corrente a imaginação histórica e estrutura as próprias concepções da história.” (DURAND, 2002, p. 390). Portanto, a história se forma devido três fatores: pelos sistemas pedagógicos delimitadores dos regimes imagéticos do momento histórico; pelos arquétipos que dominam o aspecto social contingente; e pela aparição de imagens vindas de um

recalcamento anterior ao seu período. Todos esses aspectos só são inteligíveis devido ao contexto social.

A inteligibilidade advém de como o contexto social interpreta os símbolos. Os símbolos, por sua vez, são parte integrante dos regimes e dos arquétipos, porém eles não são remetidos um ao outro reciprocamente. Ou seja, “a universalidade dos arquétipos e dos esquemas não arrasta *ipso facto* a dos símbolos.” (DURAND, 2002, p. 390).

A não reciprocidade acontece porque existe uma dependência entre os símbolos e a linguagem, pois eles necessitam de um conceito para a atuação social e o conceito é fornecido pela linguagem através dos signos. Esse processo gera o que Durand (2002, p.390) chama de “tensão sociológica”, que é a simbologia do arquétipo e do regime expressada socialmente pelo momento histórico dado resultando em recortes nos arquétipos.

Do arranjo dos símbolos feito por meio da seleção dos arquétipos e dos esquemas universais para criar sistemas pedagógicos é que resultam os mitos, as lendas, as fábulas e os contos. Tais criações como os mitos, para Durand (2002), possuem a função de ensinar e de educar uma comunidade, pois eles conservam os valores fundamentais de uma cultura, de uma época e de um povo.

De Eliade, Patai e Durand a Rajagopalan: considerações linguísticas sobre o mito do falante nativo

O conceito de natividade, de acordo com Rajagopalan (1997, p. 226), é um dos mitos trazido e instaurado pela Linguística Moderna que engloba outras crenças pequenas existentes na linguística. Essas crenças menores são as responsáveis por garantir a sustentação do mito do falante nativo, como explica Rajagopalan (op. cit):

Como todos os outros mitos, a natividade não é uma crença isolada ou única, mas está relacionada e mutuamente sustentada por outras crenças menores que tipicamente não são interrogadas dentro dos limites das disciplinas. De maneira simplificada, o mito se constitui na crença da existência de um falante nativo, que é alguém que sabe a língua e a conhece perfeitamente bem – e é quem pode, por isso, ser invocado como autoridade suprema e árbitro em matéria de

juízo sobre gramática, etc. Mas esse nativo é somente a ponta visível de um gigante iceberg metafísico.²

Como postula Rajagopalan (1997), o mito da natividade se baseia em um profundo conhecimento da língua na qual o sujeito está inserido, que seria a sua língua materna da qual ele teria maior conhecimento que qualquer outra pessoa que não seja nativo dessa mesma língua. Isso demonstra uma relação de dependência e de reciprocidade entre o mito da natividade e a língua materna, pois um afirma o outro.

Por ser o falante ideal da sua língua o falante nativo é aquele que nunca erra. Porém, acreditar em um falante ideal significa acreditar também em uma sociedade ideal que, como bem afirma Rajagopalan (1997, p. 228), seria um “paraíso na Terra” por não existirem conflitos em um lugar em que a linguagem seria um meio transparente de comunicação empregada cooperativamente e por falantes com interesses em comum. Em outras palavras, acreditar em um falante ideal é o mesmo que acreditar em uma sociedade na qual não existam diferenças e, portanto, conflitos entre as pessoas.

Para Rajagopalan (1997), na verdade, a crença no falante nativo está mais próxima da Torre de Babel do que de um “paraíso na Terra”, pois tal concepção é excludente, hierárquica e extremamente utópica. Ao considerar o falante nativo auto-suficiente em sua língua o falante se torna um supra-homem, como um semideus e não como um humano qualquer. Devido a sua auto-suficiência linguística o falante nativo é excessivamente admirado e respeitado pelos falantes não-nativos.

O falante não-nativo é a negação pressuposta da afirmação de um falante nativo e se torna problemático porque é excludente. Por ser uma negação, o *não* antes de *nativo* marca alguém que sempre estará de fora do ideal de fala de uma língua. A negação impõe *aquele que não é* e nesse caso que nunca será, uma vez que a definição de falante nativo está relacionada ao nascimento e aos primeiros anos de um indivíduo. Além disso, o falante não-nativo é um ponto de referência para o que é nativo.

Rajagopalan (1997) também amplia a discussão sobre quem tem o poder de determinar quem é falante nativo. Ou seja, como alguém poderia criar esta definição estando imerso ideologicamente em uma determinada comunidade linguística? Quem seria capaz de tal julgamento? O perigo da definição de falante nativo reside no teor

²As traduções feitas do artigo *Linguistics and the myth of nativity: comments on the controversy over “new/non-native Englishes”* de Rajagopalan (1997) são de minha inteira responsabilidade.

ideológico que tal conceito sustenta e na capacidade de produzir hierarquias. Com essa discussão Rajagopalan (op. cit.) entende que a definição de falante nativo vai além da questão linguística, pois interfere na estrutura social passando para o político.

Gloria Anzaldúa e a questão da natividade

53

Gloria Anzaldúa nasceu e cresceu em uma cidade fronteiriça, isto é, entre dois países, o México e os Estados Unidos. Nascida oficialmente na cidade do Rio Grande Valley, Texas e Sul dos Estados Unidos, ela não foi reconhecida como uma americana pelos estadunidenses não sendo bem aceita em seu próprio país, e isso devido às suas origens mexicanas herdadas dos pais e dos avós. Porém, a situação de Anzaldúa não é um caso isolado, ao contrário, na fronteira entre os Estados Unidos e o México é existem vários americanos de origem mexicana que possuem problemas com a sua nacionalidade.

Atualmente, as pessoas que vivem nessa fronteira são se identificam como *chicanos*, e um dos sérios problemas que elas enfrentam se relaciona com a língua. Anzaldúa (2007) fala mais de oito línguas que são o resultado da mistura entre o espanhol, o inglês e algumas línguas indígenas. Ela conta que dessas línguas duas são as mais próximas do seu coração, pois são aquelas que ela fala com seus irmãos e amigos mais próximos. Porém, ela explica que cada língua tem seu momento e lugar certo para ser usada.

No prefácio da obra *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa (2007) explica que em seu livro há a mudança para mais de um código durante a escrita. Segundo a autora (op. cit.), a narrativa é híbrida e mesclada pela mudança feita por cinco dialetos diferentes para aproximar da sua linguagem de fronteira, uma linguagem que resulta da mistura de várias outras línguas.

[1]

A mudança de 'códigos' neste livro do inglês para o espanhol castelhano, para o dialeto mexicano do norte, para o Tex-Mex, para um polvilhamento de Nahúatl, para a mistura de todos esses, refletem minha linguagem, uma nova linguagem – a linguagem da fronteira. Essa, na conjuntura de culturas,

linguagens; ela morre e nasce. No momento essa linguagem infantil, essa linguagem bastarda, espanhol chicano, não é aprovada em nenhuma sociedade. Mas nós chicanos percebemos recentemente que precisamos implorar para entrar, que sempre precisamos ser os primeiros a tentar fazer contato – a traduzir para os ‘anglos’, os mexicanos e latinos, pedir desculpas por colocar pra fora tudo o que pensamos de maneira bem clara (ANZALDÚA, 2007, p. 20).

De acordo com o excerto 1, a língua que Anzaldúa falava era feita da soma de outras linguagens e, inclusive, de outras culturas que convivem no mesmo espaço da fronteira. Essa linguagem, chamada por ela de *espanhol chicano*, não tem reconhecimento e legitimação como as outras linguagens possuem. Além disso, ela faz um desabafo ao dizer que os chicanos necessitam traduzir para as outras linguagens o que dizem em espanhol chicano para que possam ser entendidos, e isso decorre do fato do espanhol chicano não ser aceito.

No excerto seguinte, Anzaldúa (2007) conta algumas de suas experiências escolares referentes à língua que geraram problemas na sua infância. Anzaldúa foi punida por falar o espanhol e humilhada na sala de aula devido um equívoco.

[2]

Eu me lembro de ser pega falando espanhol no recreio – o que era motivo para três bolos no meio da mão com uma régua afiada. Eu me lembro de ser mandada para o canto da sala de aula por “responder” à professora de inglês quando tudo que eu estava tentando fazer era ensinar a ela como pronunciar o meu nome. “Se você quer ser americana, *speak ‘American’*”. Se você não gosta disto, volte para o México, que é o seu lugar” (ANZALDÚA, 2007, p. 75, “ênfase da autora”).

No relato contido no excerto 2, podemos perceber que existia uma coerção quanto a língua falada na escola de Anzaldúa, pois o espanhol não era aceito sendo motivo de punição, o que indica que apenas o inglês poderia ser falado. No mesmo excerto, percebemos o medo do espanhol ser falado na escola era tão grande que a

³Devido a escrita do livro *Borderlands/La Frontera* estar em sua maioria em língua inglesa as traduções para o português são as correspondentes ao inglês, e as partes em que estão em espanhol foram mantidas porque são poucas e mais próximas do português. Tal escolha em manter a diferenciação entre o que é escrito em inglês o que está em espanhol é para demonstrar como a mistura das línguas acontece na narrativa e também para manter a estética da escrita.

professora se equivoca e comete um erro ao repreender Anzaldúa por ter falado o seu nome.

Ainda no excerto 2, podemos perceber que o problema da nacionalidade e da língua foi colocado no momento em que a professora impõe uma condição à Anzaldúa afirmando que se ela */quer ser americana/* deve falar o inglês americano, e caso contrário, se Anzaldúa não gostar desse inglês ela deve voltar para o México */que é o seu lugar/*. Em outras palavras, o que a professora de Anzaldúa insinua é que não basta nascer em território americano para ser americana, é preciso que a língua seja aquela falada oficialmente no país.

O que aconteceu na sala de aula no dia narrado por Anzaldúa não é algo isolado ou estranho. Na verdade, casos como esses acontecem quase o tempo todo e de várias formas diferentes. A questão posta pela professora de Anzaldúa remete a uma relação que para muitos parece ser evidente, a de que para uma nação corresponde uma língua.

Tal crença remonta tempos coloniais em que a demarcação do território era feita principalmente por causa da língua. Os limites fronteiriços das colônias eram marcados pelas línguas de suas metrópoles e indicavam as zonas de influências e poder que cada metrópole possuía. Nas últimas décadas, especificamente depois da Segunda Guerra Mundial, a necessidade de marcação de poder e influência por meio das línguas não desapareceu, pois, ao contrário, aumentou e se tornou mais discrepante em um mundo globalizado e com grandes avanços tecnológicos. Mignolo (2003, p. 303) afirma que nesses últimos anos “as línguas precisam ser associadas a ‘cultura’ e ‘território’.”

Tal associação linguística e territorial implica em uma marcação identitária que, segundo Mignolo (2003, p. 302), é necessária para criar um traço comum entre as pessoas de um mesmo país que reforce o sentimento de pertencimento: “as nações se caracterizam pelos ‘elos’ naturais entre elas”. No excerto seguinte, veremos que uma das preocupações da mãe de Anzaldúa era justamente quanto à fala de sua filha e o seu futuro e, por isso, podemos identificar essa relação de identidade envolvendo a língua e a nação, ou seja, os aspectos linguísticos funcionam como uma indicação da nacionalidade dos indivíduos.

[3]

“I want you to speak English. Pra encontrar bom trabalho tem que saber hablar el inglés bien. O que vale toda essa educação

se você fala inglês com um ‘accent’”, diria minha mãe mortificada porque eu falava inglês como uma mexicana. Na *Pan American University*, eu e todos os estudantes chicanos fomos obrigados a pegar duas disciplinas de prática oral da língua. O propósito delas: livrar-nos de nossos sotaques. (ANZALDÚA, 2007, p. 305-306).

Para garantir a natividade americana, Anzaldúa e os outros chicanos tiveram que se submeter a procedimentos diferenciados dos demais estadunidenses, isso porque suas identidades deveriam ser definidas e fixadas e uma das maneiras de se fazer isso era justamente por meio da língua. Não basta nascer em um país, é necessário pertencer aos seus traços comuns, e a língua estabelecida, que geralmente é apenas uma, é um destes traços (SILVA, 2007).

Porém, no caso de Anzaldúa não há a identificação com apenas uma língua, que seria a sua língua materna, e a cobrança em definir uma língua como única teve mais de uma direção. Em outras palavras, além de Anzaldúa ter sido cobrada, por motivos diferentes, pelos estadunidenses e por sua mãe para que falasse inglês americano, ela também foi cobrada pelos latinos para que falasse o espanhol, que não fosse o chicanos, ao invés de inglês, como vemos no próximo excerto.

[4]

“*Pocho*, traidor cultural, ao falar inglês você está falando a língua do opressor, você está arruinando a língua espanhola,” eu tenho sido acusada por vários latinos e latinas. O espanhol chicano é considerado deficiente pelos puristas e, pela maioria dos latinos, uma mutilação do espanhol. (ANZALDÚA, 2007, p. 77, “ênfase da autora”).

O espanhol chicano é uma mistura das línguas presentes na fronteira em que Anzaldúa viveu que resultou em várias outras línguas e dialetos. Por isso, esse espanhol não corresponde apenas a uma língua, mas a várias línguas faladas ao mesmo tempo, isto é, na mesma fala. Mesmo que Anzaldúa nomeie a sua língua como espanhol chicano, esse é um termo que apenas facilita o tratamento linguístico, pois, na verdade, quando falamos desse termo estamos lidando com mais de oito línguas que convivem em um mesmo espaço, como é esclarecido no excerto que se segue.

[5]

Minhas línguas “caseiras” são as línguas que eu falo com minha irmã e meus irmãos, com meus amigos e amigas. Elas são as cinco últimas listadas, com 6 e 7 sendo as mais próximas do meu coração. Da escola, da mídia ou das situações de emprego, eu peguei o inglês padrão e de trabalhadores com gírias. Da Mamãe e de ler as literaturas espanhola e mexicana eu peguei o espanhol padrão e o espanhol mexicano padrão. Com os recém-chegados, imigrantes mexicanos e *braceros*, eu aprendi o dialeto espanhol norte-mexicano.

Com mexicanos, eu tento falar tanto o espanhol mexicano padrão quanto o dialeto norte-mexicano. Dos meus pais e dos chicanos que moram no Valley, eu peguei o espanhol chicano texano, que eu falo com minha mãe, meu irmão mais novo (que casou com uma pessoa mexicana e que raramente mistura espanhol com inglês), tias e parentes mais velhos. Com chicanas do Novo México ou Arizona, eu teimo em falar um pouco de espanhol chicano, mas frequentemente elas não entendem o que eu estou falando. Com a maior parte das chicanas da Califórnia, eu falo inteiramente em inglês (a não ser que eu esqueça). Quando me mudei pela primeira vez para São Francisco, eu disparava a falar alguma coisa em espanhol, deixando-as embaraçadas sem querer. Com frequência, é apenas com outra chicana *tejana* que eu posso falar livremente. (ANZALDÚA, 2007, p. 78).

No excerto 5, é possível perceber que não há apenas uma língua que Anzaldúa identifique como materna. Além disso, ela descreve os momentos e situações certas para utilizar cada uma de suas línguas. Sem uma língua materna Anzaldúa começa a se distanciar da concepção de falante nativo e, conseqüentemente, a desconstruir o mito em torno dessa concepção. Conforme os excertos apresentados, Anzaldúa não é uma falante ideal de uma língua e também não é uma profunda conhecedora de nenhuma das línguas que ela fala, pois essas línguas estão em constante mutação devido a interferências e choques linguísticos ininterruptos.

Por isso, Anzaldúa não se acomoda na noção de falante nativo, pois para ela não faz nenhum sentido. Ao contrário, Anzaldúa desmonta essas concepções questionando-as com a sua própria existência servindo como uma evidência de que elevar o falante nativo até que ele pareça um mito é algo incoerente. A concepção de falante nativo e de língua materna deve ser repensada e re-significada de acordo com os falantes existentes na Terra.

Considerações finais

Ao conhecer as três concepções de mito de Eliade (1972), Patai (1972) e Durand (2002) pudemos aprofundar o conhecimento sobre o funcionamento e as características da natividade e perceber que o mito do falante nativo, assegurado por Rajagopalan (1997), se assemelha muito à noção de mito adotada pelos três autores.

Todas as peculiaridades mitológicas são remotamente possíveis de existir em um ser humano. Na comunicação não há possibilidade de não existirem conflitos e problemas, ou de não haver influência de uma língua em outra, o que torna o nativo um ser *além* do humano, pois, segundo a formulação de natividade, ele encontra-se acima dos conflitos e das interferências linguísticas.

O primeiro ponto em comum é o da sobre-humanidade do falante nativo por não cometer erros na sua língua e por conhecê-la profundamente, tendo como pressuposto que ele só tenha uma língua, a materna, que não se contamina com outras línguas. Portanto, o falante nativo torna-se o modelo ideal de falante para uma língua.

Outra característica semelhante é que o falante nativo se torna o exemplo de conduta a ser seguido por quem deseja aprender a sua língua. Da mesma forma dos outros mitos, as atitudes dos entes sobre-humanos são copiadas pelos humanos e mesmo sabendo que não será possível alcançar os entes sobre-humanos, o falante nativo não deixa de ser um modelo a ser seguido pelo não-nativo, mesmo que o êxito não seja alcançado.

Isso interfere diretamente na vida das pessoas, pois a maioria daqueles considerados não-nativos acreditam que existe um falante ideal que eles devem tentar seguir ao aprender uma língua. A implicação disso é a colocação dos não-nativos como inferiores aos nativos, a quem devem admiração. Como nos mitos arcaicos, são os sobre-humanos que guiam a vida dos humanos mortais, implicando a eles valores e costumes.

E por último, a característica de origem que os mitos possuem. Os mitos são considerados como histórias verdadeiras que contam o início e a criação das coisas, dos lugares, das pessoas e até do mundo. De maneira análoga, o mito do falante nativo pode ser considerado como uma história de origem, pois ele é um relato sobre alguém que

por conhecer a fundo uma língua é aquele que possui o conhecimento anterior aos outros falantes não-nativos. Sendo a autoridade em sua língua, qualquer afirmação que o falante nativo fizer definindo como início o será.

Diante da análise sobre as características dos mitos, a crença na natividade pode sim ser considerada um mito. Surgida com a Linguística Moderna na tentativa de explicar que cada pessoa que nasce em um determinado lugar onde se fala determinada língua cresce com a estrutura dessa língua bem internalizada, a concepção de falante nativo se tornou, então, uma crença tão forte que atingiu níveis metafísicos.

A força do mito da natividade ganhou espaço fora do campo linguístico caindo no senso comum e ganhando ainda mais força, chegando a interferir diretamente na vida dos indivíduos. Ao chegarmos à prática e ao cotidiano é possível perceber que esse mito pode atrapalhar a vida das pessoas, como o caso de Gloria Anzaldúa que comprova isso.

As experiências de Anzaldúa narram situações de discriminação, de exclusão, de opressão e de violência em função de uma crença metafísica, inclusive quando ela ainda era uma criança. Por ter uma identidade que escapa dos limites criados pela crença na natividade, Anzaldúa relata como foi difícil enfrentar os preconceitos e os desconfortos de se ter uma identidade complexa. É fácil perceber, por meio dessas experiências, como a ideia do falante nativo é um dos principais motores desses conflitos e preconceitos.

Situações como a de Anzaldúa se tornam cada vez mais comuns na configuração atual do mundo. Os processos de miscigenação, devido ao contato entre as pessoas de diversos países, só intensificam situações de complexidade identitária que questionam e re-significam padrões, normas e crenças.

O mais relevante da narrativa de Anzaldúa sobre suas relações complicadas com as línguas é a serventia de suas experiências para desmistificar tanto a existência de um falante nativo, segundo as concepções que o torna um mito, quanto a ideia de uma língua como materna sendo regra geral aplicável a todos os indivíduos.

Eliade (1972) argumenta que o mito faz parte da cultura como uma realidade de bastante complexidade podendo ser interpretada e abordada de várias perspectivas diferentes e complementares. Por isso, para que a concepção mitológica do falante nativo seja desfeita com a finalidade de evitar mais exclusões, preconceitos e sofrimentos serão necessários vários esforços e testemunhos como o de Gloria

Anzaldúa. Talvez, com essas novas configurações geográficas e culturais o mito do falante nativo possa ir perdendo gradualmente sua força.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. San Francisco: Thirrd Edition, 2007.

_____. Como domar uma língua selvagem: Gloria Anzaldúa. Cap. 5, Trad. Joana Plaza Pinto; Karla Santos; Viviane Veras. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: difusão da língua portuguesa*, Niterói, n. 39, p. 305-318, 2º semestre, 2009.

DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FREUD, S. Totem e Tabu. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 11-125.

JUNG, C. G. *Symbole der Wandlung*. Düsseldorf: Walterverlag, vol. V, 1995.

MIGNOLO, Walter D. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Trad. Juan Maria Madariaga y Cristina Vegas Solís. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

PATAI, R. *O mito e o homem moderno*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1972.

RAJAGOPALAN, K. Linguistics and the myth of nativity: comments on the controversy over “new/non-native Englishes”. *Journal of Pragmatics*, v. 27, p. 225-231, 1997.

SILVA, T. T. da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu da Silva (org.). Stuart Hall, Kathryn Woodward. 7. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.