



UNIVERSIDADE  
DA CORUÑA

**Prácticas de desidentificación. *La consciencia mestiza* como resistencia en  
*Borderlands/La Frontera*, de Gloria Anzaldúa**

Facultade de Filloxía

Mestrado Universitario en Literatura, Cultura e Diversidade

Autora: Sara Guerrero Alfaro

Directora: Eva Valcárcel

Curso 2021-2022

VALCARCEL  
LOPEZ MARIA  
EVA



*A Guillermo,  
quien me acompañó hasta el final.*

# Índice

<b>Introducción</b> .....	5
<b>1. Mundo Chicano</b> .....	8
1.1. Estudios históricos: contexto sociopolítico .....	8
1.1.1. Conflicto territorial del siglo XIX .....	8
1.1.2. Migración y población mexicana en Estados Unidos durante el siglo XX....	11
1.1.3. Movimiento Chicano.....	12
1.2. Literatura chicana .....	15
1.2.1. La literatura chicana de 1821 a 1970 .....	16
1.2.2. Literatura de mujeres chicanas .....	20
1.2.3. Gloria Anzaldúa .....	22
<b>2. Estudio de caso: <i>Borderlands/ La Frontera: The new mestiza</i></b> .....	24
2.1. Contexto inmediato y recepción de la obra .....	24
2.2. Colonialismo interno en <i>Borderlands/La Frontera</i> .....	26
2.3. Reconceptualización del término <i>mestiza</i> .....	34
2.4. “Mestizaje” como práctica de desidentificación .....	38
2.4.1. <i>Borderlands/La Frontera</i> frente a la perspectiva interseccional y la política de identidades .....	38
2.4.2. Repensar la identidad .....	40
2.4.3. La nueva <i>mestiza</i> y la práctica de desidentificación .....	42
2.5. <i>La conciencia mestiza</i> como una propuesta de resistencia al colonialismo interno....	46
2.5.1. Reescritura .....	47
2.5.2. Construcción de puentes .....	50
<b>3. Conclusión</b> .....	54
<b>Bibliografía</b> .....	56

## **Resumen**

El presente trabajo tiene como objetivo estudiar la reconceptualización que Gloria Anzaldúa hizo del término “mestiza”, así como analizar del concepto “consciencia mestiza” en la primera parte de *Borderlands/La Frontera (Atravesando Fronteras/Crossing Borders)*. Nos enfocaremos en el estudio histórico de la condición chicana en los Estados Unidos de América, así como una breve historiografía de la tradición literaria chicana, para poder contextualizar la obra de Anzaldúa y tener una lectura clara de las condiciones socioculturales a las que hace referencia en el texto. Este trabajo intentará responder a la pregunta: ¿Es la *mestiza* una categoría identitaria o una práctica de desidentificación? Para esto, analizaremos el texto y lo pondremos en relación con los principios de la teoría de la desidentificación. Más adelante, observaremos cómo Gloria Anzaldúa denuncia el colonialismo histórico y cómo la construcción de una *consciencia mestiza* puede ser considerada un ejercicio de resistencia frente a esta opresión colonial.

**Palabras Clave** Literatura chicana. Frontera. Desidentificación. Resistencia. Colonialismo interno. Gloria Anzaldúa.

## Introducción

En 1987, Gloria Anzaldúa publicó por primera vez *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. En esta obra, la autora chicana hace un ejercicio de memoria, de resistencia cultural y propone horizontes de acción que responden a los desafíos del clima sociopolítico en el cual se ve inmersa. Uno de estos horizontes se despliega a través de la problematización de la comprensión de la identidad como algo puro y unitario.

La reconceptualización de concepto general de la identidad única es pertinente en el contexto europeo actual que, frente a la “crisis migratoria”, no ha podido resolver prejuicios coloniales que derivan en xenofobia y racismo. Gloria Anzaldúa, además de problematizar y revelar la opresión racista, también sienta las bases para pensar cómo construir sociedades sin una identidad normativa que castre a otras. Así, resemantiza el término “mestiza”, para crear un nuevo paradigma identitario capaz de interpelar a todas aquellas subjetividades disidentes del orden social y cultural hegemónico.

Sin embargo, si concebimos esta nueva acepción de la *mestiza* como se ha hecho hasta ahora, como una nueva categoría identitaria, por más laxa que esta sea, no resolvería los problemas de representación de las minorías develados por los análisis interseccionales y, por otro lado, podría correr el riesgo de convertirse un concepto limitado por lecturas esencialistas empeñadas en describir y distinguir características fijas para establecer quienes pueden o no proclamarse como *mestizas*.

No obstante, si la *mestiza* fuese considerada una práctica de desidentificación, en lugar de un patrón identitario, el concepto adquiriría cierto carácter político que, además de incidir directamente en lo social con objetivos de transformación específicos, continuaría interpelando a las subjetividades disidentes y, además, a aquellas que pueden enmarcarse en los estándares hegemónicos.

Para dilucidar si la propuesta que Anzaldúa desarrolla en *Borderlands/La Frontera* podría comprenderse como una práctica de desidentificación, estudiaremos únicamente la primera parte titulada *Atravesando Fronteras /Crossing Borders*, puesto que es en esta sección del libro en la que Gloria Anzaldúa desarrolla teórica y literariamente su pensamiento sobre las fronteras, el mestizaje y la identidad.

El objetivo general de este proyecto de investigación es contribuir a difundir las propuestas teóricas, literarias y filosóficas de Gloria Anzaldúa. Buscamos trazar una línea que ayude a dilucidar cómo repercute *Borderlands* en el contexto actual. Es decir, analizar cómo la obra, además de tener objetivos estéticos, trasciende el marco cultural para insertarse en el político. En ese sentido, buscamos entender la resistencia no sólo como un recurso literario o un proceso propio de los movimientos sociales, sino como una herramienta que se encuentra en la literatura y tiene la pretensión y la potencialidad de incidir en la vida.

En la primera parte del presente trabajo se analizará el contexto histórico en el que se enmarca *Borderlands/La Frontera* con el objetivo de comprender los mecanismos de exclusión del pueblo chicano para sentar las bases del estudio de caso. Además de la breve historiografía del pueblo y la cultura chicana, haremos un recorrido por su tradición literaria. La segunda parte de este trabajo busca resolver, primero, si la reconceptualización de *mestiza* es una propuesta identitaria o una práctica de desidentificación y, más adelante, de qué manera esta obra de Anzaldúa puede ser tomada como un mecanismo de resistencia en un contexto de colonialismo interno.

Nuestra lectura se apoyará en dos marcos teóricos principales: el pensamiento decolonial y poscolonial (Mignolo 1996 y Blauner 1972) y la teoría de la desidentificación (Muñoz 2011). La metodología empleada en este trabajo ha partido por la lectura atenta de la obra para concretar tanto los focos de interés, como el estado de la cuestión. Posteriormente, se recopiló

material bibliográfico sobre la obra de Anzaldúa y, tras su lectura, se procedió a la concreción del tema.

Más adelante, se realizó un proceso de documentación histórica al respecto de la situación sociopolítica que el pueblo chicano vive Estados Unidos de Norteamérica, pues era fundamental para contextualizar la obra de Anzaldúa.

Por otro lado, una vez establecido y expuesto el marco conceptual, se seleccionaron los pasajes de la primera parte de *Borderlands/La Frontera* y se analizaron a través del encuadre teórico seleccionado. Finalmente, se presenta una posible respuesta a la cuestión que dirige el presente trabajo.

El interés de este trabajo es lograr que *Borderlands* dialogue con el presente. El actual auge de los discursos de odio y la ultraderecha hace imprescindible acudir a voces que, como la de Anzaldúa, proponen formas de resolver la pregunta: ¿cómo vivir juntos?

## **1. Mundo Chicano**

Con el objetivo de alcanzar una mayor comprensión del texto y sus implicaciones sociopolíticas, se construirá una perspectiva general de las condiciones de opresión a las que se enfrentó el pueblo chicano desde su anexión a los Estados Unidos de América. Para esto, se hará una revisión del contexto histórico y sociopolítico de la comunidad chicana en Estados Unidos. De igual forma, se construirá una breve historiografía de la tradición literaria en la cual se enmarca *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* de Gloria Anzaldúa.

### **1.1. Estudios históricos: contexto sociopolítico**

#### **1.1.1. Conflicto territorial del siglo XIX**

Los conflictos territoriales en el espacio fronterizo entre Estados Unidos de América y los Estados Unidos Mexicanos comienzan a principios del siglo XIX. En 1819, la línea fronteriza entre ambos Estados<sup>1</sup> se consolidó legalmente a través del Tratado de Adams-Onís, en el que se acordaba que España, entre otros aspectos, cedía a Estados Unidos los territorios conocidos como las Floridas y Luisiana. A su vez, el Reino español, adquirió la soberanía de Texas.

Sin embargo, a raíz del crecimiento económico de los Estados Unidos y su consecuente política expansionista, el Congreso estadounidense intentó reclamar el territorio de Texas como propio. El rechazo y la resistencia del gobierno mexicano a esta exigencia llevó a que se suscitase la primera intervención estadounidense en territorio mexicano en 1946.

Antonio López de Santa Anna asume el liderazgo de las tropas mexicanas para este enfrentamiento bélico. Con todo, debido al reciente proceso de independencia, la milicia

---

<sup>1</sup> El Tratado Adams-Onís fue firmado cuando el territorio hoy mexicano tenía calidad de virreinato, bajo el mandato de Fernando VII de España.



mexicana estaba debilitada, lo que supuso una desventaja frente a las tropas norteamericanas, las cuales obtienen la victoria dos años más tarde. La llegada del ejército anglosajón a la capital de México obliga a los líderes mexicanos a firmar el Tratado de Guadalupe Hidalgo, el cual estipulaba que la frontera quedaría dibujada siguiendo el recorrido de los ríos Bravo y Gila.

El Tratado en cuestión estaba conformado por 24 artículos. Al respecto de los derechos y libertades de la población oriunda del territorio que pasaba a estar bajo la gestión del Estado estadounidense, se escribieron los siguientes artículos:

#### Artículo IX

Los mexicanos que en los territorios antedichos no conserven el carácter de ciudadanos de la República mexicana, según lo estipulado en el precedente artículo, serán incorporados en la Unión de los Estados Unidos, y se admitirán lo más pronto posible, conforme a los principios de su constitución federal, al goce de la plenitud de derechos de ciudadanos de dichos Estados Unidos. En el entretanto serán mantenidos y protegidos en el goce de su libertad, de su propiedad y de los derechos civiles que hoy tienen según las leyes mexicanas. En lo respectivo a derechos políticos, su condición será igual a la de los habitantes de los otros territorios de los Estados Unidos, y tan buena a lo menos como la de los habitantes de la Luisiana y las Floridas, cuando estas provincias por las cesiones que de ellas hicieron la República francesa y la Corona de España, pasaron a ser territorios de la Unión Norteamericana. (...)

#### Artículo X

Todas las concesiones de tierra, hechas por el Gobierno mexicano o por las autoridades competentes, en territorios que pertenecieron antes a México, y quedan lo futuro dentro de los límites de los Estados Unidos, serán respetadas como válidas, con la misma extensión con que lo serían si los indicados territorios permanecieran dentro de los límites de México. Pero los concesionarios de tierras en Texas que hubieren tomado posesión de ellas, y que por razón de las circunstancias del país desde que comenzaron las desavenencias entre el Gobierno mexicano y Texas, hayan estado impedidos de llenar todas las condiciones de sus concesiones, tendrán la obligación de cumplir las mismas condiciones dentro de los plazos señalados en aquéllas respectivamente, pero contados ahora desde la fecha del canje de las ratificaciones de este Tratado; por falta de lo cual las mismas concesiones no serán obligatorias para el estado de Texas, en virtud de las estipulaciones contenidas en este contrato.

(Justo S. Alarcón y Manuel de J. Hernández-G. (transcriptores) Sin Fecha. *Tratado de Guadalupe Hidalgo*. Disponible en: [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-guadalupe-hidalgo-transcripcion--0/html/44370092-fe2d-4628-81ec-64ad3787b6d8\\_1.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-guadalupe-hidalgo-transcripcion--0/html/44370092-fe2d-4628-81ec-64ad3787b6d8_1.html)).

Sin embargo, antes de que pudiese ser ratificado el Tratado, el artículo IX fue suprimido y reemplazado<sup>2</sup> por uno que estipula que los derechos civiles de los mexicanos se conservarían por un año y que su inclusión como ciudadanos estadounidenses quedaba bajo la consideración del Congreso estadounidense, basada en sus intereses y principios constitucionales. Por su parte, el artículo X fue eliminado sin ningún tipo de sustitución.

Esto implicó que gran parte de la población mexicana que habitaba el territorio en cuestión, quedara desprovista de tierras y de derechos civiles. Ante tal vulneración, comenzaron los primeros levantamientos de aquellos mexicanos que se resistían a su nueva condición y se movilizaron con el objetivo de recuperar sus tierras.

Aunado a esto, la población mexicana en territorio estadounidense se vio afectada por otras medidas legales. El investigador José Ortega apunta:

En 1848, cuando los EE.UU. se apropiaron de más de dos millones de kilómetros cuadrados de México, se dictan "Leyes contra Vagabundos" ("*Greaser Act*") en el sudoeste y contra los habitantes de "sangre española e india que fuesen armados y que no fuesen pacíficos". (2008:296)

Para comprender cómo este ataque a las poblaciones racializadas se inscribe en un proyecto nacional de los Estados Unidos de América, es importante mencionar el precedente de discriminación racial en las leyes y normativas emitidas por el Estado norteamericano que datan de finales del siglo XVIII. Nos referimos a la estipulación del "*Naturalization Act*", la primera ley en definir la elegibilidad para la ciudadanía por naturalización. Este precepto dio preferencia a los inmigrantes europeos, ya que sólo las personas blancas y libres pudieron ser

---

<sup>2</sup> Artículo IX

Los mexicanos que en los territorios antedichos no conserven el carácter de ciudadanos de la República mexicana, según lo estipulado en el precedente artículo, serán incorporados en la Unión de los Estados Unidos, y se admitirán lo más pronto posible, conforme a los principios de su constitución federal, al goce de la plenitud de derechos de ciudadanos de dichos Estados Unidos. En el entretanto serán mantenidos y protegidos en el goce de su libertad, de su propiedad.

candidatas para obtener la ciudadanía. Durante la crisis de 1929, por ejemplo, las políticas migratorias vuelven a endurecerse.

### **1.1.2. Migración y población mexicana en Estados Unidos durante el siglo XX**

A pesar de estos precedentes, las restricciones migratorias que se erigieron en contra de la inmigración durante la primera guerra mundial<sup>3</sup> fueron levantadas a causa de la necesidad de mano de obra de bajo costo. Así, se abre la puerta a que trabajadores mexicanos migren hacia Estados Unidos para laborar en el sector agrícola, pero también en el de la construcción. Esta exención migratoria, sin embargo, no duró mucho tiempo y continuó siendo fluctuante a través de todo el siglo XIX.

Durante la "Gran Depresión" (1929-1941), se deporta a medio millón de mexicanos para preservar los empleos de los norteamericanos. Durante la Segunda guerra mundial, se altera nuevamente el ciclo de importación-exportación de trabajadores mexicanos. La escasez de mano de obra lleva a un acuerdo entre el gobierno mexicano y el estadounidense conocido como "Programa Bracero" por el cual los EE. UU. importan 220.000 braceros entre 1942 y 1947. Pero, con éstos entran muchos "espaldas mojadas" contra los que en la década de los 50 se dictan órdenes de deportación ("Operation Wetback"). (Ortega, 2008:296)

La década de 1960, por otro lado, marcó el inicio de un escenario sin precedentes en la política migratoria y de participación ciudadana. En 1964 entró en vigor la Ley de Derechos Civiles. Esta Ley ilegalizaba por primera vez todos los actos "graves" de discriminación y segregación racial en centros educativos, el campo laboral, el sector de servicios públicos y los lugares de ocio. Así, esta nueva Ley "garantizaba el mantenimiento de una identidad étnica distinta a la angloamericana" (Ortega, 2008:296).

Otro paradigma en materia de inmigración que facilitó la entrada a los Estados Unidos fue la aprobación de la nueva Ley de Inmigración y Nacionalidad en 1965. Esta Ley aumentaba

---

<sup>3</sup> *The Emergency Quota Act* de 1921 establecía por primera vez un límite a la cantidad de inmigrantes que podían acceder a los Estados Unidos de América. Además, las restricciones migratorias estaban explícitamente relacionadas con las características étnicas y procedencia de los solicitantes de residencia. Lo establecido en 1921 fue concretado a través de la Ley de Inmigración (*Immigration Act*) de 1924.

considerablemente las cuotas de personas extranjeras que podían acceder al país norteamericano.

Así, el panorama migratorio en Estados Unidos antes de 1965, que otorgaba pocas visas y todas preferentemente a ciudadanos canadienses y europeos, dio un giro radical a raíz de la Ley de 1965. En cinco años, el flujo migratorio se duplicó. Y, de 1970 a 1990, volvió a duplicarse. Así, entre 1968 y 1999, se asentaron 30 millones de personas migrantes, contando tanto a quienes se encontraban en estado administrativo regular como irregular. Casi la mitad de estas personas procedían de América Latina y un 20%, específicamente de México. Cabe remarcar que más del 90% de las personas migrantes en estado administrativo irregular eran mexicanas. (Frum, 2000: 268-69)

El ambiente efervescente en materia de movimientos sociales que se vivía en varios países occidentales durante los años sesenta, en Estados Unidos estuvo acompañado por los efectos de la Ley de los Derechos Civiles y la Ley de Inmigración y Nacionalidad de 1964 y 1965 respectivamente, que, entre otras cosas, transformaron la demografía estadounidense.

A pesar de los derechos y garantías adquiridas, las personas racializadas en Estados Unidos continuaron siendo objeto de vejaciones racistas a nivel social y político. Pero, con las nuevas legislaciones de respaldo, las demandas, señalamientos y reivindicaciones de estos colectivos alcanzaron mayor visibilidad y contundencia tanto en el ámbito sociopolítico, como en el cultural.

### **1.1.3. Movimiento Chicano**

El crítico literario especializado en Literatura Chicana y Mitologías Indígenas de América Latina, Luis Leal, menciona que desde los años 1821-1848, las comunidades que habitaban en

la zona de la frontera mesoamericana “se sentían diferentes a los mexicanos y se designaban a sí mismos como texanos, californios o nuevomexicanos” (1985: 46)

Sin embargo, el hecho concreto que da inicio a un proceso de concretización de una identidad chicana en términos sociopolíticos y culturales fue la llamada “Marcha a Delano”, llevada a cabo en California (Estados Unidos) en el año 1965. Esta marcha, que marcaría el comienzo de una huelga en defensa de los derechos laborales, fue inicialmente convocada por obreros de origen filipino. A esa protesta se unen los trabajadores de la uva, mayoritariamente de ascendencia mexicana, encabezados por el líder mexicanoamericano César Chávez, creador junto con Dolores Huerta de la National Farm Workers Association (NFWA), que más adelante se convirtió en la actual United Farm Workers Union (UFW). (Flores, 2008 :145)

La creación de la UFW expuso las condiciones de desigualdad a la que estaba sometida de manera sistemática la comunidad mexicoamericana en Estados Unidos de América. Esta toma de consciencia colectiva llevó a que el movimiento sociopolítico se expandiera hasta el campo artístico, el cual iría definiendo y reivindicando la identidad cultural colectiva del pueblo chicano.

Así, este proceso, conocido como el “Chicano Movement”, utilizó la cultura como herramienta de “reivindicación popular contra la fuerza elitista del sistema y el control ideológico ejercido por un consenso moldeado por los aparatos mediáticos que aglutinaban la educación, las leyes, la política y la economía”. (Ortega, 2008:298) En ese sentido, podríamos decir que, ante el colonialismo sociocultural angloamericano que legitimó la entrada en vigor del Tratado de Guadalupe Hidalgo, las poblaciones mexicanas encontraron en la organización y la creación artística y literaria un medio para defenderse de la opresión y borrado de su identidad cultural.

Por otro lado, es importante resaltar que el *Chicano Movement* surge en un contexto sociopolítico paradigmático: durante la Guerra de Vietnam (1955-1975). Esta guerra impulsó

la organización y la movilización de colectivos que luchaban por los derechos humanos. Así, los años sesenta quedarían marcados como la década del apogeo de los movimientos pacifistas, feministas y antirracistas en los Estados Unidos.

Esta sinergia de voces en defensa de los derechos civiles de todos los colectivos “minoritarios” que integraban el Estado norteamericano, derivó en un análisis y posterior cuestionamiento de las estructuras del sistema económico, educativo y político, que sistemáticamente excluían a ciertas subjetividades.

Por ejemplo, el investigador Julio Cañero Serrano distingue que la población chicana surge como un pueblo conquistado después de la ocupación militar en su territorio. Estas especificaciones develaron las intersecciones y la diferencias entre tipos de opresión, “los chicanos no ingresan libremente en la sociedad norteamericana de igual mane a como lo hicieron italianos, alemanes, polacos y otras minorías étnicas. Como en el caso de afroamericanos y nativos americanos, su incorporación fue forzada”. (Cañero. 2008:83)

Estos puntos en común posibilitaron un canal de comunicación entre ciertos colectivos que representaban y luchaban por los derechos de sus comunidades, que dio pie a la generación de pensamiento y la creación de nuevas herramientas de análisis social, como lo fue el término “colonialismo interno”, el cual, a diferencia del colonialismo clásico, que se instituye de manera legal, el colonialismo interno existe de formas informales y sutiles de desigualdad en la vida cotidiana de ciertos sectores de la población.

(...) [L]a hipótesis de la colonia interna proporcionaba una nueva visión sobre la opresión racial y el funcionamiento de las instituciones en el país (...) dando una visión global en el análisis de los chicanos como minoría subordinada tanto desde la perspectiva de clase como la de raza. (Cañero. 2008:83)

Como suele suceder con los movimientos sociales, los discursos políticos se expandieron al campo de la estética. Así, la toma de consciencia y articulación de un discurso que denunciase la discriminación sistemática que afecta a la comunidad chicana en el territorio norteamericano,

fue uno de los temas centrales de la tradición literaria chicana. Para Lauro Flores, fue precisamente ese reconocimiento de su otredad lo que confrontó a la población chicana “con el horrible retrato colectivo que de ellos pintaban los conquistadores” y continúa señalando que es justo “en esa violenta y radical transformación de la realidad, que va a germinar la semilla del impulso que mueve la pluma de los "autobiógrafos" chicanos del siglo diecinueve”. (2008: 153) En ese sentido, en un primer acercamiento, podríamos decir que el discurso sociopolítico es inherente a la creación y definición de la identidad cultural chicana y, por lo tanto, a su tradición literaria.

## **1.2. Literatura chicana**

Para este breve repaso de la literatura chicana, que nos ayudará a esbozar un marco contextual a partir del cual podamos estudiar la obra de Gloria Anzaldúa, seguiremos la periodización de la Literatura Chicana propuesta por Jesús Rosales. La periodización de Rosales, fue elaborada a partir de la propuesta realizada por Luis Leal en su ensayo “Mexican-American Literature, a Historical Perspective” de 1973.

La elección de trabajar con la periodización propuesta por Jesús Rosales se debe a su mayor especificidad, ya que refleja las tendencias temáticas de la literatura en los respectivos periodos. Así mismo, la propuesta de la evolución de la literatura chicana propuesta por Jesús Rosales, a diferencia de la de Leal, advierte específicamente el periodo de la década comprendida entre 1980 y 1990, en el que se registra un auge literario de las escritoras chicanas. Esto es particularmente relevante en la elección de esta periodización, ya que es justo en este periodo, “Auge literario de la mujer chicana”, en el que se enmarca la obra de Anzaldúa a estudiar.

### 1.2.1. La literatura chicana de 1821 a 1970

Rosales concibió una primera etapa de literatura chicana bajo el nombre de ‘Periodo Hispano’, que abarca todo lo escrito antes de 1821 en el territorio que conformaba lo que actualmente corresponde a los estados Texas, Nuevo México, Arizona, California, Nevada, Utah, Colorado y Wyoming. El segundo periodo literario, denominado ‘Periodo Mexicano’, abarcó lo escrito en esa misma región desde 1821 hasta la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo.

A pesar de que los fundamentos literarios de la literatura chicana se puedan rastrear a finales del siglo XVI<sup>4</sup>, la mayor parte de los investigadores sitúan el comienzo de la tradición literaria chicana tras la firma del Tratado mencionado, pues, aunque el término “chicano” no apareció sino hacia la década de 1950, es en este periodo decimonónico que comienzan a perfilarse ciertas características temáticas y lingüísticas que definirían la tradición literaria.

La anexión a los Estados Unidos de América, así, define el inicio del periodo “Transición e interacción mesoamericana”. La periodización de Rosales, extiende este periodo por más de un siglo (desde 1948 y a lo largo de toda la década de 1950). La actividad literaria desarrollada en este espacio temporal abarcó varios géneros, desde el periodismo, el cuento y el teatro, como la novela y la poesía. Esta variedad de géneros habla también de las distintas condiciones socioeconómicas que experimentaron los mexico-americanos, lo que definiría los formatos de las obras literarias, sus temáticas, características lingüísticas y espacio de distribución. Así, mientras que la mexicana María Amparo Ruiz de Burton escribe íntegramente en inglés la que se considera la primera novela chicana, “*Who would have thought it*” (1872), otro tipo de producciones literarias surgían en sectores poblacionales más vulnerables. Alejados de los cánones y del mercado literario estadounidense, aparecen otro tipo de textos con contenido

---

<sup>4</sup> Leal, Luis “Pre-Chicano Literature: Process and Meaning (1539-1959)”



folclórico y relacionados con la literatura oral, que se producen como un acto de resistencia a la imposición cultural anglosajona.

Es en esta segunda parte del siglo XIX donde la literatura de los mexicoamericanos de la época prácticamente se puede dividir entre una producción de “los de abajo” y “los de arriba”. “Los de abajo” se refiere a la gente común y corriente que establece lo que Américo Paredes identifica como “la base folklórica de la literatura chicana”. Serán esos corridos cantados a lo largo del suroeste los que representarán la voz del pueblo. De igual manera, se pueden incluir a los *cuándos* y los testimonios de gente que poblaba estas tierras, experimentando un constante periodo de transición y ajuste a la vida social y política de este país que continúa hasta la primera mitad del siglo XX. (Rosales, 2017: 590)

Los corridos escritos en este periodo establecen temáticas que reflejan la opresión, las vejaciones e injusticias de las que eran objeto los mexicanos en el territorio conquistado. Tomando entonces a los corridos como una de las producciones fundacionales de la literatura chicana, podríamos decir que esta tradición literaria no puede explicarse sin una contextualización histórica, ya que está definida por el devenir sociopolítico de la región. Para el investigador Juan Rodríguez, es justamente la historia geopolítica del territorio, lo que provocó que los textos literarios creados por los mexico-americanos se consolidasen bajo ciertas características que, con el paso del tiempo, terminaron por concretar una identidad colectiva.

(...) [L]a expresión literaria de la gente mexicana que vivió en territorios conquistados abandonó el curso de lo que pudo haberse desarrollado en una variante regional de literatura mexicana, una variedad norteña, y se transformó – al menos al principio – en una literatura de resistencia contra el imperialismo cultural alnglo. (Rodríguez, 1979)

Pero será hasta la década de 1960 que se establezca y solidifique la identidad “chicana”. Hasta ese momento, el vocablo ‘chicano’, que aparece en la década de los cincuenta, se utilizaba de modo despectivo para nombrar a las personas de origen mexicano que migraban a Estados Unidos y vivían en condiciones económicas vulnerables. (Pereira, 2004) Fue a partir del *Chicano Movement*, que la comunidad aludida se apropia del término y lo resignifica para autonombrarse. Estos cambios y prácticas de resistencia frente a la opresión de la cultura

dominante sucedieron a la par, tanto en el ámbito político, como en el cultural. En el campo literario, se produce el llamado *Chicano Renaissance*, periodo en el que la literatura chicana adquiere unidad temática y estética.

El *Chicano Reinassance* comienza en el contexto del *Civil Rights Movement* y de las manifestaciones laborales iniciadas en 1965. Las primeras producciones culturales de este periodo son El Teatro Campesino, de Luis Valdés, “Pocho”, novela de José Antonio Villarreal (1959), el poema “I am Jaquín” (1967), de Rodrigo “Corki” González y “El Plan Espiritual de Aztlán” (1969), manifiesto producido en el primer *National Chicano Youth Liberation Conference*, que se llevó a cabo en Denver, Colorado, ese mismo año. Todas estas expresiones literarias pugnaban por la defensa de los derechos y de la dignidad de un colectivo que se fue definiendo a través de su forma de organizarse y narrarse. El *Chicano Reinassance*, fue, así

un movimiento de desafiante autoafirmación y consciente disensión del *mainstream* que percibía la literatura, simultáneamente, como instrumento de introspección, para explorar la identidad tanto personal como colectiva e indagar las raíces culturales de la comunidad, y como arma de lucha contra la explotación, la opresión y la discriminación de las que han sido objeto los hispanos por parte de una sociedad económica y culturalmente dominada por los *Anglo-Americans*.(Frauke, 1996: 3)

El vehículo que llevó a la comunidad chicana a la construcción y redefinición cultural fue el idioma, pues la comunidad “basó su identidad y espíritu nacionalista en la lengua, ya que ésta nos revela conceptos culturales y formas de entender y relacionarse con la realidad”. (Ortega, 2008:298) La lengua chicana, que se ha definido de manera simplista como un híbrido del inglés y el español, dio legitimidad a todo el sistema de pensamiento de las comunidades mexicanas a las que les fue expropiada su propia identidad al momento de ser forzadas a vivir en tierras estadounidenses. Por otro lado, el flujo entre fronteras culturales, propio de la experiencia chicana, queda materializado en el lenguaje como una metáfora de una identidad plural. Así, la literatura chicana se caracteriza por reflejar una doble experiencia, tanto en su contenido, como en su forma.

Finalmente, aunado a las particularidades lingüísticas y a la temática de denuncia de la opresión sociocultural, el mito es otro de los recursos a los que la población chicana recurre para su construcción identitaria. Fue en el documento “El Plan Espiritual de Aztlán” (1969), en el que se retoma por primera vez un lugar legendario que dota a la comunidad de un origen común.

Según los códices prehispánicos, Aztlán fue el lugar del que el pueblo azteca partió en búsqueda de un nuevo territorio en el cual asentarse. Después de una travesía que duró 210 años, los aztecas encontraron la señal enviada por el dios Huitzilopochtli, que marcaría el lugar exacto de fundación de la nueva ciudad, la cual sería conocida después como la gran Tenochtitlán, capital del imperio mexicana.

Durante décadas se ha especulado e investigado para encontrar las coordenadas de aquel lugar al que se hace referencia en los mitos y leyendas mexicanas. A pesar de que no haya certezas que puedan llevarnos a confirmar en dónde se localizó Aztlán, varios testimonios, códices y documentos indican que, en efecto, era posible que se encontrara en lo que hoy es el norte de la República Mexicana y el estado estadounidense, Arizona.

La tradición cultural chicana retoma el mito de Aztlán para reafirmar su pertenencia a un territorio, organizar y defender su existencia como cultura dentro de un estado que les negó su identidad.

Among the Chicanos, the myth of Aztlán, and its revival in the 1969s in the US Southwest has proven that their traditions and myths live on and can save them from the chaos that gradual loss of identity entails. The importance of myth within the Chicano communities has helped them redefine their beliefs and root them in something beyond contemporary social structures. This move comes as a result of Chicanos long struggle and resistance against US social policies of assimilation and integration. (Cáliz, 2008: 73)

El mito de Aztlán direcciona una reivindicación sociopolítica y cultural que necesitaba una historia común. *El plan espiritual de Aztlán* retomó el mito de la antigua ciudad, lo convirtió en un “símbolo de la identidad chicana y un horizonte utópico al que caminar” (Martínez,

2020:105) Así, a grandes rasgos, el mito, el idioma y la denuncia, son algunos de los pilares sobre los cuales se erige la tradición literaria del pueblo chicano, pilares que estarán presentes, como lo veremos más adelante, en la obra de Gloria Anzaldúa y, específicamente, en *Borderlands/La Frontera*.

### **1.2.2. Literatura de mujeres chicanas**

Hasta este punto, la historiografía de la literatura chicana ha recogido apenas un par de trabajos escritos por mujeres. Aparte de la obra de María Amparo Ruiz de Burton, no hay mayor mención a otras autoras sino hasta finales del siglo XX. Este vacío de obras escritas por mujeres es reflejo de un sistema social y literario androcéntrico que, posteriormente, fue señalado por las autoras chicanas.

Las obras escritas por mujeres comienzan a hacerse presentes en la escena literaria chicana desde la época de 1960. Es decir, converge con el auge literario chicano de esa década. Sin embargo, como hemos visto, durante ese periodo literario prolífico, la escritura de mujeres no suele ser mencionada. La primera antología de textos escritos por mujeres chicanas, *Chicanas en la literatura y el arte: El Grito*, es publicado en 1973 y editado por Estela Portillo Trambley. Con todo, no es sino hasta la década de 1980 que las voces femeninas se vuelven imposibles de ignorar. La efervescencia de voces femeninas se reflejó en el amplio abanico de géneros literarios y temáticas abordadas por las autoras. En la introducción de la antología *Infinite Divisions: An Anthology of Chicana Literature*, las editoras Tey Diana Rebolledo y Eliana S. Rivero, estructuran por capítulos algunos de los temas y preocupaciones abordadas en la tradición literaria de las mujeres chicanas desde sus inicios, como lo son las preguntas: “Who am I? How did I become the person I am? What are my historical and cultural antecedents, my racial characteristics, and how do these factors define my place in society?” (23)

Aunadas a las preguntas sobre la identidad, las obras escritas por autoras chicanas en este periodo histórico se centraron en la autoexploración, la sexualidad y su relación con sus ancestras y figuras míticas. Deidades como La Malinche o la Virgen de Guadalupe son arquetipos que aparecen constantemente desde un “ever-changing reflection of Chicana ideology, ideals, and desires”. (Rebolledo, Tey Diana y Rivero, Eliana 1993: 24) A través de la mitología, las autoras exploraron los ámbitos sociales y políticos en los que se inscribían al mismo tiempo que reconfiguraban semánticamente las figuras para poder abordar las opresiones de género que vivían en sus propias comunidades.

Al respecto de las implicaciones de la violencia de género, de clase y racista experimentada y señalada por las autoras chicanas en este periodo, Marta Sánchez menciona:

The Chicanas (...) faced a double set of social restrictions. Primarily related to ethnicity and gender, these restrictions operated inside and outside their Chicano communities. Like Chicanos, Chicanas experienced racial discrimination in the large society; like white women, they also experienced sexual discrimination. Chicanas thus had reason to identify with both communities. They drew strength from both cultural environments, profiting from their participation in the racial struggles that united them with Chicanos as well as from the visibility of the Anglo women's movement which focused attention on women's issues. Significantly this double identification was characterized by a double ambivalence. As Chicanas, they supported Chicanos in a struggle for racial equality, but Chicanos were also their sexual oppressors. As women, their ethnic position as Chicanas precluded a smooth interaction with white women's group. (1985: 5)

De esta manera, podríamos decir que, así como el *Chicano Renaissance* fue posible en gran medida gracias a las repercusiones de los movimientos sociales como la lucha campesina del *Chicano Movement* y el *Civil Rights Movement*, el apogeo de escritoras chicanas, periodo al que Rosales denomina “Auge literario de la mujer chicana”, no podría explicarse sin las bases que sienta la Segunda Ola del Movimiento Feminista en Estados Unidos, que, precisamente abarca desde la década de 1960 hasta los años 1980, y de la cual, deriva el movimiento de mujeres negras, cuyas luchas, inquietudes, opresiones y reivindicaciones se reflejan en las de las mujeres chicanas.

Como se ha visto en la historia de la literatura chicana después de 1960, el arte y la política eran dos prácticas que semejaban ser indisolubles en la creación literaria. La trayectoria de las mujeres artistas no fue la excepción: las escritoras fueron militantes tanto del Movimiento Chicano, como de la lucha feminista. Las autoras de las obras fundacionales de este periodo, como *The House of Mango Street* (1983) y *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), Sandra Cisneros y Gloria Anzaldúa, estuvieron activamente involucradas en el movimiento feminista.

Las resonancias de la escritura de las autoras chicanas fueron tales que determinaron el curso de toda la literatura chicana contemporánea, pues fueron las mujeres, como Sandra Cisneros, Cherrie Moraga o Gloria Anzaldúa, quienes abrieron

(...) el espacio para hablar sobre la diversidad de la literatura chicana. (...) Aparte del común interés en el compromiso social y en el ámbito autobiográfico, surgen temáticas asociadas al género detectivesco, el queer, la ciencia ficción y los distintos géneros del periodismo, entre otros. (Rosales, 2017: 591)

En la próxima sección, construiremos una breve semblanza biográfica de la autora de *Borderlands/La Frontera* para especificar y comprender el contexto creativo de la obra.

### **1.2.3. Gloria Anzaldúa**

El 26 de septiembre de 1942 en Río Grande Valley, Texas, nace Gloria Evangelina Anzaldúa en el seno de una familia dedicada a la agricultura. La condición socioeconómica que atraviesa su núcleo familiar expone las implicaciones que continuaron teniendo las políticas derivadas del Tratado de Guadalupe Hidalgo en la vida de las personas de origen mexicano incluso siglos después de su entrada en vigor. Atravesada por el racismo y la desigualdad, la familia de Gloria Anzaldúa perdió la propiedad de sus tierras por las tácticas que los ciudadanos estadounidenses blancos utilizaban para comprar los terrenos de la población oriunda. Así, a través de la imposición de impuestos, manipulación y engaños, la familia de Anzaldúa cayó en la pobreza y se vio forzada a trabajar en el campo como arrendatarios y aparceros. (Anzaldúa, 2020)

Sus datos biográficos, en gran medida recompilados en las transcripciones de varias entrevistas a la autora, indican que Gloria Anzaldúa se graduó en 1968 en Inglés y Educación Secundaria por la Universidad de Texas-Pan American. Más adelante, en la misma universidad cursó una Maestría en la misma materia. Fue durante su formación universitaria que comenzó a entablar vínculos con grupos de artistas comprometidos con la lucha social. Estas relaciones serían fundamentales para la formación de la autora y su trabajo activista.

A partir de 1977, Gloria Anzaldúa comienza a destacar en el ámbito académico y, tras mudarse al estado de California, comienza a trabajar en la Universidad Estatal de San Francisco, la Universidad Atlántica de Florida y la Universidad de California, entre otras, impartiendo seminarios sobre literatura, estudios chicanos y escritura creativa.

En 1981, junto con la autora chicana Cherrie Moranga, edita la antología de textos de mujeres estadounidenses racializadas *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. La publicación de este libro sentó un paradigma en los estudios de género y decoloniales, pues abordaba la teoría del feminismo interseccional a varias voces y desde distintas perspectivas, pugnando por la construcción de lazos entre mujeres atravesadas por distintos tipos de opresiones. El puente (“*bridge*”), al que se hace referencia en el título, es definido por Moranga como “that contagious solidarity among women and people of color movements in the United States and with our comrades throughout Latin America and the rest of the Third World”. (Anzaldúa & Moranga, 2015: xvii)

El éxito de *This Bridge Called My Back*, permitió que Anzaldúa siguiera trabajando en abrir espacios en los que la escritura de las mujeres racializadas sirviese como “a tool for self-preservation and revolution” (Anzaldúa & Moranga, 2015: XLIV). Esto se constata con las siguientes antologías editadas por Anzaldúa, como *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color (1990)*, en la que colaboraron,

entre otras, Audre Lorde y Norma Alarcón, y *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation* (2002), la cual coeditó con Ana Louise Keating.

Sin embargo, fue en 1987, con la publicación del ensayo *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, que Gloria Anzaldúa se consagra como una de las figuras más representativas de la academia y activismos queer, chicanos, feministas y decoloniales. En el siguiente capítulo nos detendremos en exponer las características de esta obra, para, finalmente, dar paso a el tema central del trabajo de investigación.

## **2. Estudio de caso: *Borderlands/ La Frontera: The new mestiza***

Este segundo capítulo se estudiará *Borderlands/ La Frontera: The new mestiza* a profundidad. Nos centraremos en estudiar la reconceptualización de “mestizaje” para relacionarlo con las teorías desenvueltas alrededor de las prácticas de desidentificación. Finalmente, se introducirá el marco teórico al respecto del concepto “colonialismo interno” en los estudios literarios y se delimitará la acepción que se utilizará en el presente trabajo. El objetivo será tratar de proponer “mestiza” no como una propuesta de identitaria, sino como una práctica de desidentificación y, por lo tanto, como una manifestación de resistencia al colonialismo interno que vive la población chicana por parte del Estado norteamericano.

### **2.1. Contexto inmediato y recepción de la obra**

Como se ha mencionado, *Borderlands/ La Frontera: The new mestiza* se publica por primera vez en 1987. Tanto la calidad literaria, así como la transversalidad temática y genérica del texto, hicieron que el texto tuviese un impacto en múltiples disciplinas académicas que se encontraban en auge (como los Chicana Studies, los Estudios de Género, los Estudios Decoloniales y Postcoloniales) y se convirtiera en un referente fundamental para diferentes organizaciones y colectivos activistas de las distintas ideologías y movimientos en boga.



Por otro lado, las constantes referencias a los corridos mexicanos, las obras canónicas de la literatura chicana, así como el uso del testimonio, la carga que la oralidad guarda a lo largo del texto o la alusión al mito de Aztlán y a las deidades femeninas como Coatlicue o la Virgen de Guadalupe, hacen evidente el constante diálogo que entabla Anzaldúa con la literatura y cultura chicana.

Además del marco referencial constituido por varios ámbitos de la tradición cultural chicana, en este libro Gloria Anzaldúa pone en juego varias conceptualizaciones teóricas como, por ejemplo, *nepantlismo*, *patriarcado*, *colonialismo*, *tercer país* o *mestizaje*. La autora las pone en diálogo con su conocimiento empírico y mirada subjetiva, para enriquecer las propuestas que había hasta entonces al respecto de la *Borderlands Theory*

In *Borderlands/La Frontera* Anzaldúa establishes the border between these two countries [México y Estados Unidos] as a metaphor for all types of crossings-between geopolitical boundaries, sexual transgressions, social dislocations, and the crossings necessary to exist in multiple linguistic and cultural contexts. (Cantú y Hurtado 2007: 6)

Si bien la publicación de *Borderlands/ La Frontera: The new mestiza*, se inscribe en un ambiente sociopolítico específico, en el que los distintos movimientos feministas, antirracistas y postcoloniales se hacen cada vez más presentes en las universidades y en las consignas gritadas en las calles, este libro de Anzaldúa aparece en un contexto en el que el multiculturalismo no formaba parte del debate público. Así, apareciendo en el marco de las llamadas “cultural wars”<sup>5</sup>, *Borderlands* se concibe por cierto sector de la Academia anglosajona como una amenaza de la diversidad al canon literario y cultural estadounidense por el constante ejercicio de mezcla de lenguas, culturas, símbolos y géneros literarios que hace Anzaldúa a lo largo de todo el libro. (Cantú y Hurtado 2007: 6)

---

<sup>5</sup> La denominación *cultural wars* surgió de la prensa estadounidense en la década de 1980. Se utilizó para nombrar el enfrentamiento que el neoconservadurismo libraba en contra de la “nueva clase” (integrada principalmente por intelectuales progresistas) en la pugna de mantener los valores morales conservadores.

En cuanto a la hibridación de géneros literarios, *Borderlands* está construido por una combinación de ficción, ensayo, poesía y narrativa autobiográfica e histórica. Norma Alarcón le ha llamado “géneros prófugos (*outlaw genres*)” a esta yuxtaposición de géneros literarios, los cuales permiten que se elabore un “discurso que busca la subversión como norma que se va subvirtiendo a sí misma”. (Joysmith, 1993: 6)

La gran metáfora que construye Anzaldúa alrededor de la frontera, excede la condición y experiencia chicana. Hace referencia a todas aquellas subjetividades que habitan en una zona liminal, entre los márgenes de países, culturas, lenguas, pero también de sistemas sociales, factor que ha permitido que *Borderlands* sea un referente también para los estudios queer. Es decir, es un libro que no sólo “resists genre boundaries as well as geopolitical borders” (Márquez 2008: 214), sino que también se construye en contra de las estructuras epistemológicas hegemónicas, heteropatriarcales y blancas. Esta visión plural, que logra concatenar e interpelar diversas identidades, permite justamente pensar en una nueva comprensión y posterior reconfiguración de lo que significa e implica el concepto “frontera” y, por ende, “identidad” y “pertenencia”.

## **2.2. Colonialismo interno en *Borderlands/La Frontera***

La contextualización política construida previamente, nos permitió concretar el marco histórico del sistema de opresión política, cultural y socioeconómica en el que vive el pueblo chicano en los Estados Unidos de América. El objetivo de esta sección es identificar cómo se presenta este sistema en *Borderlands/La Frontera*. Para tal, utilizaremos el concepto propuesto por la teoría Decolonial “Colonialismo interno”, para reconocer en el texto a estudiar, la desigualdad y racismo sistemático sobre la población chicana.

La comprensión de las fronteras, construida por los “Estados-nación” modernos, se sostiene a través un sistema al que Mignolo y el resto del grupo llamado ‘modernidad/colonialidad’

denominó “colonialidad del poder”. Este concepto hace referencia al patrón de dominación global que clasifica a la población mundial en términos de “raza” y que propicia “la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones” (Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón (2007: 13).

Uno de los integrantes del mencionado grupo, Aníbal Quijano, demostró que la dominación y explotación económica de lo que hoy llamamos Norte global sobre el Sur, “se funda en una estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europeo vs. no-europeo.” (Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón (2007: 16-17).

La noción “colonialidad del poder” nos ayuda a comprender en qué medida las fronteras geopolíticas actuales no han podido desligarse del discurso imperial al erigirse a través de un pensamiento dicotómico que divide a la población mundial en distinciones jerárquicas y racistas; entre un “nosotros” y un “los otros”.

En términos materiales, la “colonialidad del poder”, se hace patente tanto en las legislaciones que regulan los tránsitos migratorios entre países, así como en la serie de privilegios y acceso a ciertos derechos garantizados a los sectores blancos de la población y negados/obstaculizados a las personas migrantes y/o racializadas. Este sistema, además de distinguir a la población mundial, clasifica a la población de un territorio entre quienes son sujetos de derecho pleno y quienes no. En su libro “La invención del pasaporte”, John Torpey apunta que un efecto fundamental de la regulación de la movilidad de los Estados-nación occidentales del Norte global ha sido que la gente dependa “de los Estados para la posesión de una “identidad” (...), lo que puede condicionar considerablemente su acceso a diversos espacios” (30).

Fue justamente en el contexto inmediato a la publicación de *Borderlands/La Frontera*, definido por los movimientos antirracistas, feministas y pro-derechos civiles, así como por las posteriores “culture wars”, que surge la noción de colonialismo interno con el objetivo de

visibilizar cómo es que las llamadas minorías étnicas racializadas vivían en una condición subalterna dentro del territorio norteamericano.

(...) los chicanos no ingresan libremente en la sociedad norteamericana de igual manera a como lo hicieron italianos, alemanes, polacos y otras minorías étnicas. Como en el caso de afroamericanos y nativos americanos, su incorporación fue forzada e involuntaria. El pueblo chicano nace de la conquista militar estadounidense de lo que fue el norte de México; es un pueblo conquistado, producto de la ocupación militar de su territorio. La anexión debe entenderse, como un asalto imperialista, pues no sólo existió una agresión castrense, sino que también se instauró el subsiguiente control colonial. Los anglos crearon mecanismos que complementaron el control de la riqueza y de las instituciones sociales y culturales chicanas. (Cañero 2008: 83- 84)

A diferencia de la “colonialidad del poder”, que opera a través de discursos y marcos legales, el colonialismo interno se hace efectivo a través de prácticas cotidianas, “informales”, que se encargan de regular el acceso a servicios públicos y diversas prácticas de participación económica, política y social, excluyendo a las minorías dentro de una región, aun a pesar de que, en términos legales, se encuentren en condiciones de igualdad con el resto de la sociedad. (Cañero 2008: 85)

El teórico Robert Blauner en su libro *Racial Oppression in America*, mencionó cuatro formas en las que el sistema de opresión y explotación aparecen en una comunidad internamente colonizada: a) Incorporación forzosa: “The colonized group enters the dominant society through a forced, involuntary, process” (84); b) Impacto cultural: “The colonizing power carries out a policy which constrains, transforms, or destroys indigenous values, orientations, and ways of life” (84); c) Administración externa: “The colonized group tend to be administered by representatives of the dominant power. There is an experience of being managed and manipulated by outsiders in terms of ethnic status” (84) y d) Racismo: “Racism is a principle of social domination by which a group seen as inferior or different in terms of alleged biological characteristics is exploited, controlled, and oppressed socially and psychically by a superordinate group” (84)

Nos basaremos en cada uno de estos factores para observar cómo se presenta el colonialismo interno en *Borderlands/La Frontera*. El objetivo de este ejercicio es establecer la condición de opresión socioeconómica del pueblo chicano como uno de los fundamentos que llevarán a la autora a hacer una reconceptualización del término mestiza y, en ese proceso, a reconfigurar la noción de identidad para repensar los métodos de resistencia política, social y cultural a través de la literatura.

### **a) Incorporación forzosa**

El recuento de la colonización cultural de la que fue y continúa a ser víctima el pueblo chicano está presente a lo largo de todo *Borderlands/La Frontera*. En el primer capítulo, titulado *The Homeland, Aztlán*, Gloria Anzaldúa se encarga de hacer una reconstrucción histórica de la colonización del territorio por parte de los “Anglos”.

In the 1800, Anglos migrated illegally into Texas, which was then part of Mexico, in greater and greater numbers and gradually drove the *tejanos* (native Texans of Mexican descent) from their lands, committing all manner of atrocities against them. Their illegal invasion forced Mexico to fight a war to keep its Texas territory. (...) *Tejanos* lost their land and overnight became the foreigners. (28)

La autora abre el libro con este relato historiográfico de la represión de los tejanos para sentar el contexto y las condiciones sociales y materiales en las que se encuentra el pueblo chicano. En el fragmento anterior, Anzaldúa señala como “ilegal” la manera en la que los anglosajones penetraron el territorio que entonces solía pertenecer al Estado mexicano, usando el mismo vocabulario (*legal, ilegal*) que el Estado norteamericano utiliza para criminalizar la migración y el cruce de fronteras hacia su territorio. En ese par de líneas, Gloria Anzaldúa denuncia las atrocidades ejercidas contra la población oriunda y el carácter forzado del despojo. Para la autora el carácter “forzoso” de este proceso se debe al hecho de que la firma del tratado de 1848 sucedió después de la derrota del ejército mexicano.

The border fence that divides the Mexican people was born on February 2, 1848, with the signing of the Treaty of Guadalupe Hidalgo. It left 100,000 Mexican citizens on this side, annexed by conquest along with the land. The land established by the treaty as belonging to Mexicans was soon swindled away from its owners. (29)

En este pasaje, Anzaldúa pasa a utilizar directamente la palabra *conquest* para describir el proceso de anexión de los mexicanos-tejanos y sus tierras a los Estados Unidos, como se establece en el Tratado de Guadalupe Hidalgo.

Así, en *Borderlands/La Frontera* se describe un proceso de incorporación forzosa, en el sentido que propone la teoría de Blauner. Por lo que podemos decir que, bajo la mirada de Anzaldúa, esta primera forma de opresión producto del colonialismo interno puede aplicarse a la situación que vivieron los chicanos a manos de la potencia imperialista en ciernes, Estados Unidos de América.

## **b) Impacto cultural**

Este proceso de colonización interna hace referencia a la represión cultural de las “minorías” sometidas por la cultura que ostenta la hegemonía. En *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa muestra repetidamente ejemplos de experiencias en las que las expresiones culturales que provenían de la tradición indígena, mexicana y/o chicana fueron desprestigiadas y negadas.

Pondremos aquí el foco en la lengua chicana, pues ésta jugó un papel fundamental en la identificación cultural del pueblo chicano.

I remember being caught speaking Spanish at recess –that was good for three licks on the knuckles with a sharp ruler. I remember being sent to the corner of the classroom for “talking back” to the Anglo teacher when all I was trying to do was tell her how to pronounce my name. “If you want to be American, speak ‘American’. If you don’t like it, go back to Mexico where you belong.”

“I want you to speak English. *Pa’hallar buen trabajo tienes que saber hablar el inglés bien. (...)*”. At Pan American University, I, and all Chicano students were required to take two speech classes. Their purpose: to get rid of our accents.

Attacks on one’s form of expression with the intent to censor are a violation of the First Amendment. *El Anglo con cara de inocente nos arrancó la lengua.* (76)

En la descripción de Anzaldúa está presente el miedo, el castigo y la alienación; experiencias presentes desde la infancia de la autora. Este fragmento, a partir de memorias personales, describe la represión y censura que se vivía en los espacios, tanto íntimos y privados, por hablar español o chicano. Es un ejemplo indiscutible del impacto cultural que tuvo el colonialismo interno en la población chicana, pues la lengua “revela conceptos culturales y formas de entender y relacionarse con la realidad” (Ortega: 2008: 298).

En ese mismo sentido, con la metáfora, “*El Anglo (...) nos arrancó la lengua*”, Gloria Anzaldúa aborda la violación a de derechos lingüísticos de las personas chicanas a manos de los *Anglos*. Esta violación de derechos forma parte de un proceso epistemicida. Es decir, de una práctica tanto de invisibilización de otros saberes, prácticas y formas de ver el mundo, así como de erradicación de aquellas expresiones culturales disímiles a la hegemonía cultural anglosajona.

La autora de *Borderlands/La Frontera* da cuenta, de esta manera, de cómo el pueblo chicano “[h]a sido y es objeto de la asimilación y aculturación por parte de los colonizadores”. (Cañero 2008:85)

### **c) Administración externa**

Estos “intentos por exterminar una lengua a través de la imposición hegemónica” son parte de las “estrategias de deslegitimación” (Arango 2017:38) que imparte una cultura sobre otra, las cuales no tendrían lugar sin un aparato político que lo posibilitara.

Como se ha visto, la supresión de los artículos IX y X que originalmente conformaban el Tratado de Guadalupe Hidalgo significó que aquellas personas con antigua nacionalidad mexicana fueran vieran vulnerados sus derechos civiles y humanos. De esta manera, la población de origen mexicano se encontró en condiciones de desigualdad en relación con el resto de la ciudadanía estadounidense. Ejemplos materiales de esto, como la expropiación de

terrenos que pertenecían a la población oriunda, fue posible por la implementación de las instancias gubernamentales del Estado norteamericano que favorecían a los *Anglos* y discriminaban sistemáticamente a la población tejana.

Desde el primer capítulo de *Borderlands/La Frontera*, Gloria Anzaldúa se encarga de señalar la injusticia y la impunidad con las que actuaba el Estado estadounidense en detrimento de los chicanos.

The Gringo, locked into the fiction of white superiority, seized complete political power, stripping Indians and Mexicans of their land while their feet were still rooted in it. *Con el destierro y el exilio fuimos desuñados, destroncados, destripados* (...) and separated from our identity and our history. Many, under the threat of Anglo terrorism, abandoned homes and ranches and went to Mexico. Some stayed and protested. But as the courts, law enforcement officials, and governmental officials not only ignored their pleas but penalized them for their efforts, *tejanos* had no recourse but armed retaliation. (30)

La comunidad chicana perdió el control y su representación en las instituciones gubernamentales. La autora menciona explícitamente cómo los tribunales, jueces, otros agentes de la ley y demás funcionarios actuaron en complicidad para mantener la dominación política, social, cultural y económica de los anglosajones y perpetuar, a su vez y de manera consecuente, el estado de subalternidad de la población chicana.

#### **d) Racismo**

En cierta medida, podríamos decir que la cultura chicana o bien, la identidad cultural chicana, fue construida no sólo por cuestiones históricas específicas, sino que se erige como un movimiento de resistencia colectiva contra la opresión racista. El mismo vocablo “chicano”, que a su aparición en la década de 1950 tenía una carga negativa y racista, fue después reapropiado y resignificado por la comunidad durante el *Chicano Movement*.

Como ya hemos visto, a lo largo de *Borderlands/La Frontera*, su autora hace referencia constantemente a todos los mecanismos de opresión sobre la población chicana en Estados Unidos. El racismo no es sino una de las causas estructurales bajo las cuales se sustenta el



sistema colonial, ya que este sistema, para perpetuar su dominación, genera las condiciones socioeconómicas para crear “exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007:13)

La discriminación a partir de estándares fenotípicos es, quizá, una de las formas más simples y expandidas de racismo. Al respecto de la racialización de la que es objeto, Anzaldúa, en el último capítulo de la primera parte de su libro, describe sus características fenotípicas que la distinguen como una persona no-blanca y por las que es objeto de racismo.

I am visible –see this Indian face – yet I am invisible. I both blind them with my beak nose and am their blind spot. But I exist, we exist. (...) The dominant white culture is killing us slowly with its ignorance. By taking away our self-determination, it has made us weak and empty. As a people we have resisted and we have taken expedient positions, but we have never been allowed to develop unencumbered – we have never been allowed to be fully ourselves. The whites in power want us people of color to barricade ourselves behind our separate tribal walls so they can pick us off one at a time with their hidden weapons; so they can whitewash and distort history. Ignorance splits people, creates prejudices. A misinformed people is a subjugated people. (108)

Más adelante, Anzaldúa señala como al pueblo chicano se le ha quitado su derecho a la autodeterminación. Este proceso, que podríamos conceptualizar como un despojo de agencia, es otro producto de la discriminación racista: la subordinación de aquellas subjetividades que no pertenecen a la hegemonía cultural.

El uso del término *whitewash* es importante en la misma medida, ya que describe una de las herramientas coloniales con las que la cultura blanca dominante niega, censura e invisibiliza a las subjetividades subalternas y racializadas.

Finalmente, Anzaldúa señala repetidamente la palabra “*ignorance*”, ya que podríamos decir que la ignorancia es uno de los factores que detonan en racismo: el desconocimiento, lleva a asunciones erróneas que, a su vez, derivan en prejuicios y, posteriormente, en estereotipos sobre las otras culturas.

Así, en *Borderlands/La Frontera* se hace un señalamiento claro y directo a como “tanto los inmigrantes recientes de México, como los chicanos que han vivido durante generaciones en los EE.UU., han experimentado racismo y discriminación” (Cañero 2008: 85)

Después de este breve recorrido por el reconocimiento de las variables propuestas por Rober Blauner en *Borderlands/La Frontera*, podemos dilucidar de manera más concreta en qué consiste el colonialismo interno, cómo se manifiesta en el contexto chicano y de qué forma Gloria Anzaldúa lo plasma en su texto.

### **2.3. Reconceptualización del término *Mestiza***

Como se vio en el primer capítulo de este trabajo, la identidad cultural chicana se construyó a partir del movimiento social denominado *Chicano Movement*, pero también a partir de las creaciones artísticas que se vieron influenciadas por esta movilización de trabajadores agrarios. Anzaldúa deja testimonio de este proceso de auto-formación identitaria colectiva a partir de la literatura en el quinto capítulo de *Borderlands/La Frontera*:

Chicanos did not know we were a people until 1965 when Cesar Chavez and the farmworkers unites an I Am Joaquín was published and *la Raza Unida* party was formed in Texas. With that recognition, we became a distinct people. Something momentous happened to the Chicano soul –we became aware of our reality and acquired a name and a language (Chicano Spanish) that reflected that reality. Now that we had a name, some of what fragmented pieces began to fall together – who we were, what we were, how we had evolved. We began to get glimpses of what we might eventually become. (85)

De hecho, desde un par de páginas antes, la autora comparte su experiencia personal sobre el impacto que tuvo en ella leer *I am Joaquín*: “It felt like we really existed as a people” (82), apunta refiriéndose a la comunidad chicana. El impacto que tuvo la creación literaria llevó a la comunidad chicana a un autorreconocimiento y a una toma de consciencia de su realidad y posición dentro de la sociedad estadounidense. De esta forma, quedó claro cómo, en el caso chicano, “la escritura es la afirmación de la experiencia” (Arango 2017: 37)

A pesar de la reivindicación constante de la cultura chicana, *Borderlands/La Frontera* no tiene un carácter nacionalista. El discurso crítico de la autora no sólo se construye en torno a la cultura imperialista anglosajona, sino también hacia lo que ella llama la “tiranía cultural” de la propia cultura chicana.

Though I'll defend my race and culture when they are attacked by non-mexicanos, *conozco el malestar de mi cultura*. I abhor some of my culture's ways, how it cripples its women, como burras (...) I abhor how my culture makes *macho* caricatures of its men. No, I do not buy all the myths of the tribe into which I was born (44)

De esta manera, Anzaldúa responde y hace visible otras opresiones sociales que la atraviesan – esta vez, en su propia cultura – por ser mujer y por ser lesbiana. Pero en este caso el rechazo de parte de su comunidad por sus características identitarias que tampoco corresponden a lo establecido por la cultura normativa chicana se erige como posibilidad. Ante la nueva apertura de la herida identitaria que supone la sensación de no pertenecer por completo ni a una ni a otra cultura, Anzaldúa introduce una nueva propuesta, adelantándose al inminente rechazo de una parte de la comunidad chicana: “And if going home is denied me then I will have to stand and claim my space, making a new culture –*una cultura mestiza* – with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture” (45). Es decir que la perspectiva interseccional de Gloria Anzaldúa, agudizada por el constante conflicto identitario, le permite expandir su perspectiva y comenzar un proceso de *auto-construcción*, que comienza a definir a través de la palabra “mestiza”.

Inicialmente, el concepto de “mestizaje” emergió del “discurso colonial que privilegió la idea de la pureza de la raza y justificó la discriminación racial (...) con una taxonomía compleja y ficticia de mezclas raciales” (Ashcroft, 213: 51). A pesar de esto, del mismo modo que la cultura chicana reconceptualizó el vocablo “chicano”, Gloria Anzaldúa toma la palabra “mestiza” y se apropia de ella, despojándola de su carga racista y colonial, para situar el término en el contexto de fronteras.

Sobre este ejercicio de reconceptualización, la investigadora Selen Arango destaca que la autora de *Borderlands/La Frontera*,

Trasladó la acción de nombrar con esta palabra a las/os hijas/os de los españoles/as con indígenas en el periodo de la colonización, hacia los estudios acerca de la identidad de las/os chicanas/os (...) Resituar la palabra “mestiza” en el contexto de la frontera propone un reconocimiento de ida y vuelta, un intercambio entre sujetos de diferentes clases sociales, razas y géneros, dentro de un espacio que no solo divide a dos territorios sino en el que también le suceden experiencias a los sujetos. (2017: 34)

La nueva acepción que Anzaldúa construye alrededor del vocablo “mestiza”, forma parte de un proceso de transculturación. Este proceso, definido por Walter Mignolo (1996: 182), implica una relectura de las fronteras, los flujos migratorios, el multilingüismo y el multiculturalismo de cara a llevar a cabo una nueva conceptualización de la dimensión transnacional de las lenguas y sus literaturas en la era postcolonial (Amezcuca 2016 :11)

La relectura de fronteras de Gloria Anzaldúa se refiere con “frontera” a esos espacios liminales, nepantleros<sup>6</sup>, entre territorios geográficos, sí, pero también sociales, culturales, sexuales, etc. Interpela a todas aquellas subjetividades que, al igual que ella, se ven constreñidas por los límites de la heteronorma sociopolítica y cultural de un territorio. Es la experiencia de vivir en el “(...) contínuo trânsito que se dá entre culturas, ou mesmo povos fronteiriços, a não permanência e o caminhar entre línguas, povos, e assumir múltiplos identidades” (Kudo y Santos 2016:10), lo que lleva a Anzaldúa a meditar y cuestionar la noción de identidad. En ese proceso, como epígrafe a la sección *Una lucha de fronteras/ A Struggle of Borders*, la autora inserta la definición de identidad de Gershen Kaufman: “Identity is the essential core of who we are as individuals, the conscious experience of the self-inside.” (Kaufman, 68). Con base a esto, Anzaldúa propone uno nuevo paradigma identitario mucho más amplio y flexible.

---

<sup>6</sup> *Nepantla* es un término producto del pensamiento decolonial usado continuamente en la obra académica y literaria de Gloria Anzaldúa, así como en los estudios chicanos, latinos y decoloniales. Vocablo náhuatl, *nepantla*, significa “entre” o “en el medio. *Nepantla* se entiende “as a process, liminality, and change. (...) [*Nepantla*] can be used to describe a variety of issues related to identity and epistemology” (Keating 2008: 8)

In a constant state of mental nepantlism, an Aztec word meaning torn between ways, *la mestiza* is a product of the transfer of the cultural and spiritual values of one group to another. Being tricultural, monolingual, bilingual, or multilingual, speaking a patois, and in a state of perpetual transition, the *mestiza* faces the dilemma of the mixed breed” (100).

Al estipular que “*la mestiza* is a product of the transfer of the cultural and spiritual values of one group to another”, Anzaldúa debate la comprensión de la identidad unitaria – de una única pertenencia a un grupo nacional, cultural, sexual, etc. –. Entiende que la “*conscious experience*” de la que habla Kaufman está atravesada por las líneas fronterizas, por la transferencia de valores culturales y espirituales. Así, con esta reconceptualización de lo que implica ser mestiza, la autora chicana abandona la concepción de figuras antagónicas – haciendo referencia a un sistema de pensamiento que comprende y explica el mundo a través de dicotomías –, ya que la *mestiza*, al tener la capacidad de percibir “conflicting information and points of view, (...) she can’t hold concepts or ideas in rigid boundaries”. (101)

La nueva acepción de *mestiza* desafía la idea de la identidad unitaria que emerge de la idea de *Unidad Nacional* de los Estados-nación del Norte Global, que perpetúan las distinciones irreconciliables y ficticias como local-extranjero, centro-periferia, primitivo-civilizado. El rechazo a la narrativa binaria rebate la lógica dicotómica producto del sistema de pensamiento de la *colonialidad del poder* y su concepción de la identidad como una unidad. A partir de esta postura, Gloria Anzaldúa propone nuevas estrategias no sólo para repensar la identidad en términos individuales, sino también con respecto a lo común y los desafíos que esto supone. “(...) it is not enough to stand on the opposite river bank, shouting questions, challenging patriarchal, white conventions. A counterstance locks one into a duel of oppressor and oppressed; locked in mortal combat”. (100)

Como veremos en el siguiente apartado, la reconceptualización del término *mestiza* “abrió el camino para acercarnos a procesos de concienciación situados desde las experiencias, prácticas culturales y discursivas de las chicanas: contó acerca de la necesidad de renunciar a los

procesos de dominación aún vigentes en su cultura como acciones de descolonización. (Arango 2017: 14)

#### **2.4. “Mestizaje” como práctica de desidentificación**

Como se ha dicho anteriormente, el pensamiento de Gloria Anzaldúa en *Borderlands/La Frontera* dialoga directamente con las aportaciones del feminismo negro, específicamente con la noción de interseccionalidad. Las teorías sobre la interseccionalidad ayudaron a que las mujeres pudieran tomar consciencia de las distintas opresiones que las atravesaban. Podríamos pensar que, por la convergencia temporal, fue esta teoría la que sustentó el señalamiento de Anzaldúa a la cultura chicana cuando afirma “*conozco el malestar de mi cultura (44)*” refiriéndose al machismo de los hombres de su comunidad. Sin embargo, la interseccionalidad sería sólo el punto de partida para que la autora de *Borderlands* desarrolle su pensamiento sobre los supuestos de la identidad.

##### **2.4.1. *Borderlands/La Frontera* frente a la perspectiva interseccional y la política de identidades**

El reconocimiento de las distintas opresiones que pueden atravesar a una subjetividad obliga a “percibir la forma en que el colonialismo cosifica las identidades y cómo no es posible proponer un debate amplio sobre el proyecto de sociedad sin encarar el modo por el cual ciertas identidades son creadas dentro de la lógica colonial” (Ribeiro 2017: 15). Si bien esta nueva percepción lleva a complejizar la identidad en tanto que se experimenta el reconocimiento del lugar del ser dentro de una sociedad, la interseccionalidad no reestructura ni desmantela los procesos de identificación.

Para los psicoanalistas Laplanche y Bertrand Pontalis, estos procesos de identificación son aquellos mediante los cuales

(...) el sujeto asimila un aspecto, propiedad o atributos del otro y se transforma, por completo o en parte, según el modelo que proporciona el otro. Es por medio de una serie de identificaciones como se construye y especifica la identidad (1998: 206).

Con base a la definición de Pontalis y Laplanche, podríamos decir que el proceso de identificación fue fundamental para los colectivos feministas estadounidenses de mediados del siglo XX que se escindieron del feminismo hegemónico blanco debido a que sus experiencias y opresiones no estaban representadas en los estudios ni activismos feministas. Al advertir “el hecho de que las desigualdades son creadas por el modo en que el poder articula las identidades; son resultado de una estructura de opresión que privilegia a ciertos grupos en detrimento de otros” (Ribeiro: 2017: 15), la perspectiva interseccional generó la identificación e incorporación de ciertas subjetividades en nuevos grupos en los que convergían identidades mucho más específicas y aún minorizadas dentro del debate público. Esa nueva identificación fue crucial para la agenda política y la visibilización de la vulneración de derechos de ciertos colectivos, es decir, para la llamada política de identidades.

En el presente trabajo, entenderemos por “política de identidades”, “la reivindicación del poder basada en una identidad concreta” (Juaristi 2002). Si bien este tipo de política fue sustancial en la defensa de los derechos humanos de ciertos colectivos, la política de identidades en ocasiones ha derivado en una práctica esencialista que ha fragmentado los movimientos sociales. Como insiste Jon Juaristi, esta nueva deriva de la política de identidades

(...) consiste en reivindicar el poder basándose en etiquetas. A diferencia de la política de las ideas, que está abierta a todos y, por tanto, tiende a ser integradora, este tipo de política de identidades es intrínsecamente excluyente y, por tanto, tiende a la fragmentación. (2002)

Por otro lado, paradójicamente, la política de identidades, que ha sido herramienta de los movimientos decoloniales, es heredera “de una taxonomía del siglo XX, con categorías muy rígidas y naturalizadas que generan muchísimos conflictos y exclusiones” (Fernández: 2022).

En *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa da cuenta de estos procesos de exclusión y fragmentación de ciertos grupos sociales en el marco de la acción política y en defensa de la vida en comunidad, en donde la diferencia tenga espacio:

But it is not enough to stand on the opposite river bank, shouting questions challenging patriarchal, white conventions (...) locked in a mortal combat, like the cop and the criminal, both are reduced to a common denominator of violence (...) At some point (...) we will have to leave the opposite bank, the split between the two mortal combatants. (100)

En esa búsqueda de abandonar el combate mortal entre las identidades, la autora desarrolla lo que significa la nueva conceptualización de lo *mestizo*.

A continuación, haremos una exposición de la teoría de Michel Pêcheux sobre la construcción del sujeto a través de la lectura de José Esteban Muñoz, quien se apoya en las aportaciones del teórico francés para definir la teoría de la desidentificación. Es decir, nos basaremos en el trabajo realizado por Muñoz sobre la teoría de la desidentificación con el objetivo de responder a las cuestiones: ¿la reconceptualización de *mestiza* es una nueva figura identitaria o una práctica de desidentificación?

#### **2.4.2. Repensar la identidad**

Hacia finales del siglo XX, Louis Althusser dedicó un ensayo a pensar los fundamentos de la ideología y su relación con los aparatos ideológicos de los Estados nación. Para este pensador, las subjetividades que conforman la sociedad son interpeladas por un conjunto de discursos que las promueven a mirar desde una perspectiva determinada sus condiciones materiales de existencia. En ese sentido, la ideología sería una práctica de alienación que se lleva a cabo dentro del sistema sociopolítico pautado por el Estado. (Muñoz 2011: 568)

A partir del trabajo de Althusser, el lingüista Michael Pêcheux esquematizó los tres paradigmas bajo los cuales una persona construye su identidad, pensando que dicha construcción se hacía a través de prácticas ideológicas: a) identificación; b) contraidentificación; c) desidentificación.



El proceso de identificación se refiere a aquel “en el que el ‘buen sujeto’ elige un buen camino de identificación con formas discursivas e ideológicas” (Muñoz 2011: 569). En este caso, por el juicio moral que se le otorga al sujeto a partir de adjetivo “buen”, entendemos que las formas “discursivas e ideológicas” a las que se está haciendo referencia es a las ideología dominante o hegemónica dentro de un territorio. Es decir, a la pauta por los aparatos ideológicos del Estado. Este primer paradigma no podría ser relacionado con el trabajo de Gloria Anzaldúa, ya que su voz se erige desde la periferia, desde una esfera pública minorizada.

Gringos in the U.S. Southwest consider the inhabitants of the borderlands transgressors, aliens-whether they possess documents or not, whether they're Chicanos, Indians or Blacks. Do not enter, trespassers will be raped, maimed, strangled, gassed, shot. The only “legitimate” inhabitants are those in power, the whites and those who align themselves with the whites. (25)

Como hemos visto, la cultura y las identidades chicanas en Estados Unidos, desde donde escribe Gloria Anzaldúa, son minorizadas, cuestionadas, si bien no invisibilizadas y violentadas por la cultura dominante. Ese es el lugar de enunciación del que parte la autora. Específicamente al exponer el lugar de acción de la mestiza, Anzaldúa añade: “we are the people who leap in the dark” (102). Al referirse a aquellas subjetividades mestizas, las ubica fuera del foco de la norma. La constante amenaza de la cultura hegemónica sobre las mestizas devela la incompatibilidad identitaria y las obliga a mantenerse en la oscuridad, a la sombra de lo normativo, de lo correcto.

Por otro lado, reconocemos en el uso del verbo *leap*, cierta connotación de rebeldía y resiliencia. Sin embargo, la incompatibilidad no lleva a Anzaldúa, como ha sucedido con otras propuestas identitarias que intentan resistir a las ideologías e identidades hegemónicas, a definirse a partir de los opuestos.

El proceso mediante el cual aquellas subjetividades disidentes “se resisten en intentan rechazar las imágenes y sitios identificatorios que les ofrece la ideología predominante, y proceden a rebelarse, a *contraidentificarse* y revertir el sistema simbólico” (Muñoz 2011: 569), es lo que

Pêcheaux entiende por *contraidentificación*. Como ya hemos visto anteriormente, en repetidas ocasiones Gloria Anzaldúa muestra un rechazo por el sistema de pensamiento binario y del enfrentamiento directo entre dos o más culturas. Cuando la autora chicana escribe que “*la mestiza is a product of the transfer of the cultural and spiritual values of one group to another*” (100), se hace evidente que no hay un rechazo a la cultura dominante. No se define en oposición a lo anglosajón.

The counterstance refutes the dominant culture’s views and beliefs, and, for this, it is proudly defiant. All reaction is limited by, and dependent on, what it is reacting against. Because the counterstance stems from a problem with authority-outer as well as inner- it’s a step towards liberation from cultural domination. But it is not a way of life, At some point, on our way to a new consciousness, we will have to leave the opposite bank (100)

En este extracto Anzaldúa reconoce las limitaciones de los procesos de *contraidentificación*, ya que aquello que se define a partir de lo opuesto, no deja de depender y de afirmar aquello contra lo que se erige.

The new *mestiza* (...) has a plural personality, she operates in a pluralistic mode - nothing is thrust out, the good, the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else (101)

Lo mestizo, para la escritora de *Borderlands/La Frontera*, no se identifica ni se *contraidentifica* con ningún discurso derivado de una cultura o ideología en concreto, sino que habita las contradicciones, la pluralidad. En ese sentido, responde directamente a la política de las identidades y se deslinda de ellas al rechazar los enclaves separatistas fuera y dentro de la cultura dominante.

### **2.4.3. La nueva Mestiza y la práctica de desidentificación**

El tercer paradigma con el que Pêcheux abordó la construcción de la identidad a partir de la relación con las ideologías dominantes, es la práctica de *desidentificación*. José Esteban Muñoz la define como aquella que

...no opta por asimilarse dentro de dicha estructura [el sistema ideológico hegemónico] ni por una oposición estricta a ella; en cambio, la desidentificación es una estrategia que opera con la ideología predominante y contra ella. En lugar de ceder a las presiones de la ideología predominante (identificación, asimilación) o intentar escapar de su esfera hermética (contraidentificación, utopismo), esta “operación a favor y en contra” es una estrategia que pretende transformar una lógica cultural desde adentro. (2011: 569)

Esa “operación a favor y en contra” es una de las características fundamentales de la *mestiza*.

Y es justamente esta particularidad la que vincula lo mestizo con la metáfora de vivir entre fronteras, en un espacio liminal o, siguiendo el marco conceptual de Anzaldúa, en el *Nepantla*.

As a *mestiza* I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races.) I am cultureless because, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs of Indo-Hispanics and Anglos; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet. *Soy un amasamiento*, I am an act of kneading, of uniting and joining that not only has produced both creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark and gives them meanings. (Anzaldúa: 2007:102-103)

El rechazo del pensamiento binario, la resistencia a identificarse o contraidentificarse con cierto colectivo u ideología y, finalmente, el uso constante de verbos que señalan acciones que Gloria Anzaldúa, como *mestiza*, lleva a cabo, alejan la reconceptualización de la nueva *mestiza* de las nociones de identidad u orígenes esencialistas, fijas y unitarias.

Por otro lado, en el fragmento anterior, Anzaldúa expone claramente el estado de contradicción que habita la *mestiza*. La ambivalencia genera una sensación de pérdida constante y, al mismo tiempo, de lazo con los colectivos culturales que la expulsan. Este lazo, sin embargo, está generado a partir de un compromiso por develar los vínculos que “connect us with each other and to the planet”. Sobre esta idea de acción volveremos más adelante. Por el momento, nos centraremos en cómo la práctica de “desidentificación”, al estar ligada con un estado mental dual, genera cierta carga emocional para las subjetividades. Al respecto, José Esteban Muñoz, reconoce que la “desidentificación” no disipa esos elementos ideológicos contradictorios; en

cambio, del mismo modo como un sujeto melancólico se aferra a un objeto perdido, un sujeto ‘desidentificatorio’ trabaja para aferrarse a este objeto e infundirle nueva vida” (2011: 570)

La idea de carga emocional y mental está señalada y reconocida por Anzaldúa. La autora explica que “The ambivalence from the clash of voices results in mental and emotional states of perplexity. (...) The *mestiza*’s dual or multiple personality is plagued by psychic restlessness” (100)

Es fundamental señalar que el reconocimiento de estas cargas mentales y emocionales que supone la práctica de desidentificación que llevaría a cabo la *mestiza*, son asumidas, pero no terminan por desagarrarla ni desarticularla. Al contrario, supone una continua negociación entre las partes que la atraviesan. Siguiendo las palabras de Muñoz, Gloria Anzaldúa toma la fractura identitaria y la transforma para “infundirle nueva vida”. Pero ¿es entonces el concepto de *mestiza* una propuesta de figura identitaria?

El carácter activo de la *mestiza* está señalado por la autora de *Borderlands* cuando señala que “[La *mestiza*]not only sustains contradictions, she turns ambivalence into something else” (101). Este pasaje podría dar la primera clave para considerar que, más que una figura bajo la cual una subjetividad se puede identificar, ser *mestiza* es una práctica, un lugar desde el cual se habita, se conoce, se piensa y, por lo tanto, se transforma el mundo.

“Na narrativa anzalduana, a autora não só se posiciona em seu lugar étnico-racial/social/sexual ou de gênero, mas assume uma posição epistemológica para erigir a consciência *mestiza*” (Kudo y Santos 2016: 3) La propuesta de *mestiza* rompe los paradigmas identitarios al ser un concepto mucho más flexible y fluida capaz de abarcar a subjetividades disidentes y disímiles entre sí. Como dice la cita anterior, Anzaldúa no sólo se posiciona desde un lugar sociocultural particular, sino que busca “new images of identity, new beliefs about ourselves, our humanity and worth no longer in question” (2007: 109) Es esta comprensión más laxa de la identidad, en

la búsqueda de una articulación de identidades disidentes y plurales, lo que relaciona la propuesta de mestiza con los estudios queer.

Ante la crisis de los sujetos y las identidades sexuales, la categoría queer se presenta como una salida pos-identitaria. Esta se articula a través de operaciones de resignificación y confrontación de las normas sociales mayoritarias (...) El término queer funciona como posicionamiento subjetivo personal y disidente, de construcción afectiva y comunitaria, un uso inclusivo y subversivo. (Saxe 2015: 41)

Y, en efecto, podríamos decir que, en la comprensión de Saxe sobre lo que supone el concepto queer, la *mestiza* y esta “salida post-identitaria” comparten ciertos principios constitutivos a partir de los cuales una subjetividad se puede posicionar en la sociedad y generar conocimiento. Por otro lado, tal como lo ha construido Anzaldúa, el nuevo concepto de *mestiza* conlleva una finalidad: la construcción de esa nueva consciencia. Es en ese planteamiento de acción (el proyecto activo de reconstrucción de lo fracturado y oprimido) en lo que se podría diferenciar lo queer y lo mestizo.

Para Anzaldúa, la construcción de una nueva consciencia es “a path of knowledge – one of knowing (and of learning) the history of oppression of our *raza*. It is a way of balancing, of mitigating duality” (41). Esta enunciación afirma que el conocimiento y el reconocimiento de la historia de la opresión tienen la cualidad de aliviar el dolor y melancolía producto de la dualidad que ha mencionado Esteban Muñoz al hablar de las prácticas de desidentificación. Por otro lado, con “a path of knowledge”, Anzaldúa también indica que el proceso de construcción de una nueva consciencia podría considerarse una práctica de aprendizaje y reconocimiento de la opresión. Ese carácter sanador de la toma de conciencia de la *mestiza* sería producto de un flujo de conocimiento, en donde se adquiere, pero también se produce.

El carácter “activo” y transformador que convertiría a la *mestiza* en una práctica de desidentificación también está sugerido en Anzaldúa, cuando, al referirse a la construcción de una consciencia mestiza, dice: “though it is a source of intense pain, its energy comes from continual creative motion that keeps breaking down the unitary aspect of each paradigm.” (102)

Ese “creative motion” sigue más adelante, cuando la autora chicana enumera las acciones de la mestiza:

Her first step is to take inventory. *Despojando, desgranando, quitando la paja*. Just what she inherit from her ancestors? This weight on her back-which is the baggage from the Indian mother, which the baggage from the Spanish father, which the baggage from the Anglo?

Pero es difícil differentiating between *lo heredado, lo adquirido, lo impuesto*. She puts history through a sieve, winnows out the lies, looks at the forces that we as a race, as women, have been a part of. *Luego bota lo que no vale, los desmintos, los desencuentros, el embrutecimiento. Aguarda el juicio, hondo y enraizado, de la gente antigua*. This step is a conscious rupture with all oppressive traditions of all cultures and religions. She communicates that rupture, documents the struggle. She reinterprets history and, using new symbols, she shapes new myths. She adopts new perspectives toward the darkskinned, women and queers. She strengthens her tolerance (and intolerance) for ambiguity. She is willing to share, to make herself vulnerable to foreign ways of seeing and thinking. She surrenders all notions of safety, of the familiar. Deconstruct, construct (...) She learns to transform the small “I” into the total Self. *Se hace moldeadora de su alma, Según la concepción que tiene de sí misma, así será.* (104-105)

Una vez más, podemos leer en las palabras de Anzaldúa la tendencia a difuminar la idea de identidad uniforme; a mezcla, unir y transformar lo establecido por la norma, *lo impuesto*. La mestiza, coincide una vez más con las prácticas de desidentificación, si pensamos que estas últimas apuntan

a describir estrategias de supervivencia que pone en práctica el sujeto que pertenece a una minoría con el fin de negociar con una esfera pública fóbica mayoritaria que todo el tiempo acalla o castiga la existencia de sujetos que no se ajustan al espectro de la ciudadanía normativa (Muñoz 2011: 557)

De este modo, podemos concretar que la nueva *mestiza*, más que una identidad que articule varias subjetividades, como podría suceder con el término queer, es un estado de consciencia, una construcción activa de consciencia y conocimiento. Una práctica de desidentificación que busca tender puentes e incidir en la esfera social en búsqueda de mejorar la vida en común.

## **2.5. La *conciencia mestiza* como una propuesta de resistencia al colonialismo interno**

En esta sección, nos enfocaremos a determinar la manera en la que la construcción de una *consciencia mestiza* puede entenderse como una resistencia y digna oposición ante la fantología<sup>7</sup>, que no es más que la capacidad política de generar espectros a partir del silenciamiento forzado impartido por la “Tiranía cultural”, en donde los “[d]ominant paradigms, predefined concepts that exist as unquestionable, unchallengeable, are transformed to us through the culture, Culture is made by those in power” (Anzaldúa 2017: 38)

En este trabajo entenderemos por resistencia aquellos casos en los que la literatura se usa como una herramienta de combate contra las ideologías, sistemas y estructuras opresoras. En esa misma línea, la resistencia implicaría que la literatura adquiriera el carácter de práctica política, puesto que tendría objetivos de transformación social.

### **2.5.1. Reescritura**

Como se vio en el primer capítulo, en la cultura chicana es recurrente el tópico de la mítica ciudad Aztlán. Este rescate del mito del territorio originario de la población azteca se utilizó para empezar a construir la identidad chicana y convertirla en sujeto político, movilizar a los chicanos y organizarlos para luchar por sus derechos” (Martínez 2021: 105) El manifiesto llamado *El plan espiritual de Aztlán* de 1969 dejó clara la relación intrínseca que había entre los movimientos sociales y los procesos de resistencia con la literatura chicana.

En *Borderlands/La Frontera*, Gloria Anzaldúa retoma el mito de Aztlán de la tradición literaria chicana para dar paso a una historiografía detallada sobre el proceso de colonización de las personas mexico-americanas. Así, al exponer la parte de la historia desde la perspectiva de los subalternos, Anzaldúa confronta directamente las narrativas oficiales, la llamada verdad

---

<sup>7</sup> Traducción del original en inglés, *hauntology*. Acuñado por Jaques Derrida, el vocablo nace de la combinación de los términos *hanté* y *ontologie* (fantasmal y ontología, respectivamente, en francés). *Fantología* hace referencia a la “capacidad política de generar espectros, figuras que cuentan con una experiencia individual que es consecuencia de la experiencia social de desaparición y silencio forzados” (El Tayeb 2021: 33)

histórica, contada desde el lado de los vencedores, para señalar la violencia del despojo que, aun décadas después de la firma del tratado Guadalupe Hidalgo, continúa afectando a la población chicana.

En la antología coordinada por Gloria Anzaldúa, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moranga declara sobre el potencial político de la escritura y la reescritura de la historia no oficial por parte de las mujeres racializadas en la sociedad estadounidense:

Here, in the underbelly of the ‘first’ world, women of color writing is one liberation tool at our disposal. History in the making; while women of color and Indigenous peoples remain wordless in the official record. The very act of writing then, conjuring/coming to ‘see’, what has yet to be recorded in history is to bring consciousness. (2005: XXIII)

La reescritura de la historia se convierte entonces en un acto de liberación y resistencia que anuncia aquello que ha sido invisibilizado sistemáticamente. En esa misma línea, Moranga entiende el proceso de escritura –y reescritura– como una práctica de concienciación en el mismo sentido que propone Gloria Anzaldúa cuando habla de construir una nueva consciencia para transformar y reconstruir el conocimiento.

But in reconstruction the trauma behind the images, I make “sense” of them, and once they have “meaning” they are changed, transformed. It is then that writing heals me, brings me great joy (2007: 92)

La escritura, como parte de la construcción de la *conciencia mestiza* permite resignificar lo establecido y, en ese proceso, mitigar el peso de la dualidad al transformarlo en la alegría que produce la autodeterminación. Sobre este proceso escribió Gloria Anzaldúa en la introducción a la tercera edición de *This Bridge Called My Back*:

By transforming the negative perceptions we have of ourselves we change systems of oppression in interpersonal contexts-within the family, the community – which in turn alters larger institutional systems. In challenging our own negative, unconscious assumptions of self-identity we make ourselves so uncomfortable we’re forced to make changes. (...) Restoring dignity and overcoming stigmatized status changes our self-image; changes in the self-lead to changes in the categories of identity, which in turn precipitate changes in community and traditions (Anzaldúa 2015: 264-265)



La práctica de la *consciencia mestiza* permite el trabajo político al entender que la escritura y reescritura puede llevar a restaurar la dignidad, identificar y confrontar los sistemas de opresión; a transformar la vida – individual y colectiva –. El cambio y la evolución de la autopercepción, como ejercicio en la construcción de una *consciencia mestiza*, en ese sentido permite interpretar la experiencia y reconocer cómo ésta constituye la identidad. (Arango 2017: 38) Como práctica de desidentificación, la *consciencia mestiza* también

[T]iene que ver con reciclar y repensar el significado codificado. El proceso de desidentificación revuelve y reconstruye el mensaje codificado de un texto cultural de manera que tanto expone las maquinaciones universalizadoras y excluyentes del mensaje codificado como reacomoda los circuitos de sus mecanismos para que contemplen, incluyan y fortalezcan las identidades e identificaciones de las minorías. Así, la desidentificación es un paso más que la mera resquebrajadura del código de la mayoría; procede a emplear este código como materia prima para representar una política o una postura, privada de su fuerza, que la cultura dominante convirtió en algo impensable. (Muñoz 2011: 595)

La *consciencia mestiza* como estrategia política se centra en reescribir: reescribe la comprensión de las identidades; reescribe la Historia para develar los sistemas y mecanismos de opresión; y reescribe la autopercepción para dotar de dignidad, legitimidad y de agencia política a aquellas subjetividades cuya voz no tenía acceso al discurso público como mecanismo de resistencia.

“We preserve ourselves through metaphor; through metaphor we protect ourselves. (...) we can also change ourselves through metaphor. And, most importantly, we can share ourselves through metaphor (...) and hope that as the reader reads the pages these “metaphors” will be “activated” and live in her.” (Anzaldúa, 2009: 122)

Podemos entender la potencia política de la *consciencia mestiza*, ya que a través de ésta Anzaldúa sienta las bases para crear condiciones de participación y enunciación para las identidades minorizadas con el fin de construir espacios propicios para el diálogo transcultural, donde, parafraseando a Hannah Arendt, todas las opiniones sean significativas y donde las acciones sean efectivas. (1974: 371)

### 2.5.2. Construcción de puentes

Los procesos de reescritura implican un ejercicio de relectura y reinterpretación del pasado. La pregunta que podríamos hacer a la mestiza, en tanto práctica política, es: “¿Cómo reimaginar otro tipo de presente y futuro a través de reimaginar el pasado, especialmente el tipo de pasado que está olvidado o mal representado?” (Llurba 2021: 135)

Como práctica de desidentificación, la *consciencia mestiza* no reniega ni suprime sucesos dolorosos, los transforma. Es en ese sentido que Gloria Anzaldúa retoma los mitos. No para alinearse con nacionalismo chicano y la construcción de la identidad chicana, que podríamos considerar como procesos de contraidentificación, comprendiendo que cierta corriente de pensamiento chicano definió su identidad a partir de enfrentarse y deslindarse de la cultura anglosajona. En lugar de eso, Anzaldúa retoma los mitos como lo hacen otros proyectos utópicos decoloniales que

recurren a un pasado mítico para articular la lucha política y proyectarla hacia el futuro. (...) Se trata de reconstruir lo que la colonización ha roto. El mito de Aztlán muestra muy bien cómo las utopías decoloniales utilizan el pasado para transformar el presente e imaginar el futuro (Martínez: 2021: 106)

A lo largo de este último capítulo, podemos distinguir cómo la *consciencia mestiza*, en tanto estrategia política, es una práctica de resistencia frente al colonialismo interno. Para exponerlo de forma didáctica, volveremos a recurrir a las expresiones del colonialismo interno aportadas por Robert Blauner.

Como respuesta a la *Incorporación forzada* de la población mexicana al Estado estadounidense, Gloria Anzaldúa propone que, una vez despierta la consciencia mestiza, cuando las condiciones de opresión queden expuestas, se expresen las necesidades de las subjetividades mestizas.

Individually, but also as a racial entity, we need to voice our needs. We need to say to white society: We need you to accept the fact that Chicanos are different, to acknowledge your rejection and negation of us. We need you to own the fact that you looked upon us as less human, that you stole our lands, our

personhood, our self-respect. We need you to make public restitution: to say that, to compensate for your own sense of defectiveness, you strive for power over us, you erase our history and our experience (108)

La autora exige a los anglosajones y al Estado norteamericano en cuestión un reconocimiento público de los daños causados por la incorporación forzosa de la comunidad chicana. Este proceso bien puede ser considerado un proceso de reparación que busca restituir la dignidad y el cumplimiento de los Derechos Humanos y Civiles para todas las personas que han sido sistemáticamente dañadas por el Estado racista y la cultura imperialista estadounidense.

Esta exigencia puede, a su vez, vincularse con la estrategia para mitigar o reparar el *Impacto cultural* de las políticas coloniales de Estados Unidos. Por otro lado, la consciencia mestiza también aboga por la revalorización de las tradiciones y de todas las otras formas de conocimiento de las culturas prehispánicas y mexicanas. Por ejemplo, al hablar sobre la religión, en el capítulo *Entering Into the Serpent*, Gloria Anzaldúa señala que “*No matter to what use my people put the supranatural world, it is evident to me now that the spirit world, whose existence the whites are so adamant in denying, sies un fact exist*”. (60) Esta cita es sólo uno de los muchos pasajes en los que la autora visibiliza el daño del *Impacto cultural* e intenta restaurar la valía de las prácticas y conocimientos que no se alinean con el pensamiento racional occidental. La revalorización de todo aquello que ha sido negado y desprestigiado también es una forma de resistir al colonialismo interno.

Por otro lado, la autodeterminación del ser a través de la construcción de la *consciencia mestiza* es también una forma de transformar el *Impacto cultural*, pero también la violencia racista.

The answer to the problem between the white race and the colored, between males and females, lies in healing the split that originates in the very foundation of our lives, our culture, our language, our thoughts. A massive uprooting of dualistic thinking in the individual and collective consciousness is the beginning of a long struggle, but one that could, in our best hopes, bring us to the end of rape, of violencia, of war (Anzaldúa 2007: 102)

Como práctica de desidentificación, la *consciencia mestiza* pone en jaque los conceptos hegemónicos de identidad, posibilita la cooperación, hace posible “una comprensión post-étnica de la identidad que no se construye en torno a la identificación racial, pero que, sin embargo, desafía el dogma (...) al deconstruir los procesos de racialización y las formas en que estos procesos se hacen invisibles” en el imperialismo cultural. (El-Tayeb: 2021 :341)

Así, la *conciencia mestiza*, dota de herramientas para corporizar el fin de la actual comprensión de las fronteras: al vivir atravesada por ellas, al habitar en su liminalidad, revela su carácter ficticio, expone la violencia que constriñen y su inoperatividad en términos comunitarios. Si la reconceptualización del término “*mestiza*” propone una nueva configuración post-étnica de la identidad, es a través de la *consciencia mestiza* que se pueden construir las condiciones propicias para la vida en común.

En ese sentido, la *Administración externa*, depende de esa descomposición de los paradigmas nacionales que conforman los Estados-nación. La restitución de la autoestima, la revalorización de una cosmogonía entera, así como la construcción de espacios de enunciación pública, podrían ayudar a incrementar y diversificar la participación democrática en la toma de decisiones.

I [will] say, “Yes, all you people wound us when you reject us. Rejection strips us of self-worth; our vulnerability exposes us to shame. It is our innate identity you find wanting. We are ashamed that we need your good opinion, that we need your acceptance. We can no longer camouflage our needs, can no longer let defenses and fences sprout among us. We can no longer withdraw. To rage and look upon you with contempt is to rage and be contemptuous of ourselves. We can no longer blame you, nor disown the white parts, the male parts, the pathological parts, the queer parts, the vulnerable parts. Here we are weaponless with open arms, with only magic, Let’s try it our way, the *mestiza* way (...)

On that day, I search for out essential dignity as a people, a people with a sense of purpose –to belong and contribute to something greater than our pueblo. On that day I seek to recover and reshape my spiritual identity. *¡Animate!* (Anzaldúa 2007: 110)

Como proyecto político y práctica de desidentificación, el trabajo de construcción de la *consciencia mestiza* tendría como finalidad unir todo aquello que ha sido separado por fronteras

geográficas, culturales, espirituales. En ese sentido, como se ha visto, la interlocutora de Anzaldúa excede a la comunidad chicana. La autora propone un desafío que interpela tanto a las comunidades minorizadas, como a las comunidades que forman parte de la hegemonía política y cultural de un territorio y/o Estado-nación. El proceso de aceptación de las contradicciones que componen tanto a los individuos, como a la sociedad misma, sería el inicio de un proceso de toma de consciencia –de una consciencia mestiza– que permita defender la vida y propiciar una vida en común en condiciones de igualdad.

### 3. Conclusión

Con la publicación de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa estableció otro horizonte posible para pensar las fronteras que nos atraviesan. En diálogo contante con su contexto sociopolítico y su experiencia personal, la autora chicana fue capaz de crear una propuesta que, tomando de referencia las perspectivas interseccionales y los movimientos sociales de su época, pudiesen concatenar aquello que comenzó a ser dividido durante el colonialismo histórico y que continuaba a dividirse por las guerras culturales y la filtración de los discursos esencialistas en la política de identidades.

La reconceptualización del término *mestiza* es, en sí mismo, un acto de reescritura: toma lo dañado, le da una nueva forma y lo aplica al proceso de construcción de otro futuro posible. Este ejercicio de autodeterminación es también una forma de transformar el impacto cultural que ha tenido el colonialismo histórico y el colonialismo actual en las poblaciones minorizadas y en las subjetividades oprimidas.

A diferencia de otros procesos de identificación y contraidentificación, la construcción de la *consciencia mestiza*, no se enfoca en autoafirmarse a través del enfrentamiento con su opuesto, sino que su práctica de resistencia propone estrategias y acciones en las que se da prioridad a la memoria, a la reconstrucción de la vida, a la creación de puentes y a los procesos de reparación.

Más que definir subjetividades, la *consciencia mestiza* busca articularlas. Es por todo esto que, como se ha mencionado previamente en el cuerpo de trabajo, la *consciencia mestiza* sienta las directrices para fracturar la comprensión actual de las fronteras -sean estas geográficas, sociales o culturales-: revela su ficcionalidad, su violencia y su inoperatividad en términos comunitarios.

Como migrante mexicana, me parece sustancial retomar el trabajo y las propuestas de Gloria Anzaldúa para comenzar a repesar la migración y la incidencia de las fronteras en las sociedades europeas. Por otro lado, no sería la primera vez que los movimientos feministas antirracistas estadounidenses de finales del siglo XX sirvan de referencia para pensar el presente colonial europeo. Los escritos de Anzaldúa, Cherríe Moranga, Audre Lorde o Barbara Smith resonaron en otras latitudes donde las mujeres racializadas vivían condiciones de exclusión y construían estrategias de resistencia similares a las expresadas por estas pensadoras desde los Estados Unidos.

En su estudio sobre la noción de “felicidad”, Sara Ahmed destaca que la “experiencia de la inmigración hace explícito que siempre pertenecemos a más de una comunidad”. En las palabras de Ahmed, la voz de Anzaldúa resuena de fondo, demostrando que *mestiza* no es un concepto que se constriña al contexto chicano ni se limita a un par de subjetividades con características específicas. Pensar la experiencia migratoria desde ese lugar, desde esta idea de *mestizaje*, puede darnos nuevas perspectivas sobre la inmigración en tanto que se pone en cuestión las nociones vigentes de identidad unitaria constreñida a un territorio particular. Este proceso permitiría, a su vez, que las nociones de identidad nacional tuvieran que reformularse para permitir la coexistencia de idiosincrasias distintas dentro de una nación.

Para afrontar los desafíos y vejaciones que suponen las fronteras europeas hoy en día, las implicaciones de la *consciencia mestiza*, son punto de partida para pensar el futuro, pues éste puede ayudar a construir procesos de cooperación social, a través de la toma de conciencia y generación de conocimiento. En ese sentido, el trabajo de Anzaldúa se adelanta a lo que hoy implica el *Realismo capitalista*, a esa incapacidad de imaginar un futuro. La construcción de la *consciencia mestiza* es una práctica de resistencia a la dominación y a la opresión que permite ver hacia adelante, que permite atravesar las fronteras que nos constriñen. Una utopía transfronteriza.

## Bibliografía:

- Ahmed, Sara (2019). *La promesa de la felicidad: España: Caja negra*
- Alarcón, Justo y Hernández-G, Manuel (transcrs.) *Tratado de Guadalupe Hidalgo* (s.f.). Recuperado el 19 de mayo de 2022, de [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-guadalupe-hidalgo-transcripcion--0/html/44370092-fe2d-4628-81ec-64ad3787b6d8\\_1.html#I\\_1\\_](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-guadalupe-hidalgo-transcripcion--0/html/44370092-fe2d-4628-81ec-64ad3787b6d8_1.html#I_1_)
- Anzaldúa, Gloria (2007). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Estados Unidos: Aunt Lute Books.
- \_\_\_ (2009). Metaphors in the Tradition of the Shaman, en Gloria Anzaldúa y AnaLouise Keating (eds.) (2009). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Estados Unidos: Durham, Duke University Press, 121-123.
- \_\_\_ (2020). *Interviews/Entrevistas*. United Kingdom: Taylor & Francis.
- Anzaldúa, Gloria E. y Moranga, Cherrí (eds.) (2015) *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Estados Unidos: State University of New York Press, Albany.
- Amezcuca Gómez, David (2016). La noción de Tercer país en *Borderlands/La Frontera* como metáfora de la escritura transfronteriza de Gloria Anzaldúa. [Versión electrónica]. *Actio nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*. nº0, 1-18.
- Arango R., Selen Catalina (2017). Las transformaciones de la idea de experiencia femenina en Gloria Anzaldúa. [versión electrónica] *Revista Xihmai* XII. 23, 29-44. Recuperado el 22 de septiembre de 2021 de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6070703>
- Arendt, Hannah (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. España: Taurus.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth y Tiffin, Helen (2013). *Postcolonial Studies. The key concepts*. England: Routledge.
- Blauner, Robert (1972). *Racial Oppression in America*. Estados Unidos: Harper & Row.
- Cáliz Montoro, Carmen (2008). Myth now and then redrawong chicanas literary and mythic borderlands. En Morrillas Sánchez, Rosa y Villar Raso, Manuel (eds.) (2008). *Literatura Chicana. Reflexiones y ensayos críticos*. Editorial Comares. España. 71-77
- Cantú, Norma Elia y Hurtado, Aída (2007). Introduction to the Fourth Edition. En Anzaldúa, Gloria (2007). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Estados Unidos: Aunt Lute Books.
- Cañero Serrano, Julio. (2008). La comunidad chicana y la colonia interna estadounidense: breves apuntes teóricos. En Morrillas Sánchez, Rosa y Villar Raso, Manuel (eds.) (2008). *Literatura Chicana. Reflexiones y ensayos críticos*. Editorial Comares. España. 79-90
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglos del Hombre Editores.



*Closing the Door on Immigration* (s.f.). Recuperado el 19 de mayo de 2022, de <https://www.nps.gov/articles/closing-the-door-on-immigration.htm>

El-Tayeb, Fátima (2021). Racismo y resistencia en la Europa daltónica. España: Equipo La Vorágine

*El Tratado de Guadalupe-Hidalgo* (s.f.). Recuperado el 19 de mayo de 2022, de <https://www.docsteach.org/activities/printactivity/el-tratado-de-guadalupehidalgo>

Fernández, June (2022). Me interesan las alianzas que no se generan por identidad sino por proyectos de transformación social. *Pikara Magazine*. Recuperado el 30 de abril de 2022, de <https://www.pikaramagazine.com/2022/03/me-interesan-alianzas-no-generan-identidad-sino-proyectos-transformacion-social/>

Flores, Lauro. Identidad y cultura en la autobiografía chicana. En Morrillas Sánchez, Rosa y Villar Raso, Manuel (eds.) (2008). *Literatura Chicana. Reflexiones y ensayos críticos*. Editorial Comares. España. 145-156

Frum, David (2000). How we got here: the 70's, the decade that brought you modern life (for better or worse). New York: Basic Books

García Serrano, María Victoria (1995). Gloria Anzaldúa y la política de las identidades. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* Vol. 19, No. 3 , 479-494

Gewecke, Frauke (1996). La literatura chicana entre resistencia, transgresión y asimilación. [Versión electrónica] *Notas: Reseñas iberoamericanas. Literatura, sociedad, historia*. 3, 2-47.

Haraway, Donna (2020). El manifiesto Cyborg. España: Kaotica Libros.

Joysmith, C. (1993). Ya se me quitó la vergüenza y la cobardía: una plática con Gloria Anzaldúa. *Debate Feminista*. No. 8, 3-18

Juaristi, Jon (2002). Identidad política y política de identidades. [versión electrónica] *Letras Libres*. Recuperado el 04 de mayo de 2022 de: <https://letraslibres.com/revista-espana/identidad-politica-y-politica-de-identidades/>

Kaufman, Gershey (1992). Shame: The Power of Caring. Estados Unidos: Schenkman Books

Keating, AnaLouise (2006). From Borderlands and New Mestizas to Nepantlas and Nepantleras: Anzaldúan Theories for Social Change. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* Vol. IV, 5-16

Kudo, Humberto Igor y Santos, Paulo Sérgio Nolasco (2016). A consciência Mestiza de Gloria Anzaldúa: por uma outra epistemologia [versión electrónica] *REVELL: Revista de Estudios Literarios*. UEMS, Vol. 1 No. 12, 208-224

Laplace, Jean y Pontalis, Jean Bertrand (1998). Diccionario de Psicoanálisis. Argentina: Paidós.

Lomelí, Francisco (ed.) (1993). Handbook of Hispanic Cultures in the United States: Literature and Art. Houston, TX/Madrid: Arte Público Press/ Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Luis Leal (1985). *Aztlán y México. Perfiles literarios e históricos*. New York: Bilingual Press/Editorial Bilingual

\_\_\_ (1993). *Pre-Chicano Literature: Process and Meaning (1539-1959)*. En Lomelí, Francisco (ed.) (1993). *Handbook of Hispanic Cultures in the United States: Literature and Art*. Houston, TX/Madrid: Arte Público Press/ Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Llurba, Ana (2021). *Érase otra vez. Cuentos de hadas contemporáneos*. España: WunderKammer.

Márquez, Antonio C. (2008). *Crossing border(s): autobiography, fiction, and the hybrid narrative*. En Morrillas Sánchez, Rosa y Villar Raso, Manuel (eds.) (2008). *Literatura Chicana. Reflexiones y ensayos críticos*. Editorial Comares. España. 211-218

Martínez, Layla (2020). *Utopía no es una isla. Catálogo de mundos mejores*. España: Episkaia.

Mignolo, Walter D. (1996). «Linguistic Maps, Literary Geographies, and Cultural Landscapes: Languages, Languaging, and (Trans)nationalism», *Modern Language Quarterly*, 57, 2: 181-197.

\_\_\_ (2007) *El pensamiento decolonial: deprenderimiento y apertura. Un manifiesto*. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglos del Hombre Editores.

Morrillas Sánchez, Rosa y Villar Raso, Manuel (eds.) (2008). *Literatura Chicana. Reflexiones y ensayos críticos*. Editorial Comares. España.

Muñoz, José Esteban (2011). *Introducción a la teoría de la desidentificación*. En Taylor, Diana y Fuentes, Marcela (eds.) (2011) *Estudios avanzados del performance*. México: Fondo de Cultura Económica. 551-600

Ortega, José (2008). *El conflicto intercultural chicano-angloamericano*. En Morrillas Sánchez, Rosa y Villar Raso, Manuel (eds.) (2008). *Literatura Chicana. Reflexiones y ensayos críticos*. Editorial Comares. España. 295-302

Ortiz de Latierra, Federico Eguíluz (2008). *Algunas reflexiones para entender la literatura chicana*. En Morrillas Sánchez, Rosa y Villar Raso, Manuel (eds.) (2008). *Literatura Chicana. Reflexiones y ensayos críticos*. España: Editorial Comares. 99-107

Pereira, Armando (coord.) (2004). *Diccionario de literatura mexicana. Siglo XX*. Colaboración de Claudia Albarrán, Juan Antonio Rosado, Angélica Tornero. (2ª ed. Corregida y aumentada. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Filológicas / Centro de Estudios Literarios / Ediciones Coyoacán [Filosofía y Cultura Contemporánea; 19].

Pêcheux, Michael (1982). *Language, Semantics and Ideology*. Estados Unidos: St. Martin's Press.

Rebolledo, Tey Diana y Rivro, Eliana S. (1993) *Infinite Divisions. An Antology of Chicana Literature*. Estados Unidos: The University of Arizona Press

- Ribeiro, Djamila (2020). Lugar de enunciación. España: Ediciones Ambulantes.
- Rodríguez, Juan (1979). Notes on the Evolution of Chicano Prose Fiction. En Sommers Joseph y Ybarra-Fausto, Tomás (eds.) (1979) *Modern Chicano Writers: A Collection of Critical Essays*. Estados Unidos: Prentice Hall. 67-73
- Rosales, Jesús (2017). Literatura chicana: una nueva perspectiva histórica. *Revista de la Academia Norteamericana de la Lengua Española (RANLE)*. Vol. 6 No.12, 588-591
- Ruiz Rodríguez, Ignacio (2016). Algunas novedades sobre la delimitación fronteriza entre la Monarquía Hispánica y los Estados Unidos de América: la línea Adams-Onís. [Versión electrónica] *Revista de Dret Històric Català*. Vol. 14, 53-89  
<https://raco.cat/index.php/RevistaDretHistoric/article/view/305086> [Consulta: 19-05-2022].
- Sánchez, Marta (1985) *Contemporary Chicana Poetry: A Critical Approach to an Emerging Literature*. Berkeley: University of California Press.
- Savi, M. P. (2015). Como se materializam as fronteiras? A corporalidade da fronteira em "Borderlands/La Frontera", e Gloria Anzaldúa. *Anuario De Literatura*, 20(2), 181-191.
- Saxe, Facundo (2015) Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer. *Cuadernos de literatura del Caribe e Hispanoamerica*. Vol. 22, 37-51
- Torpey, John (2020). La invención del pasaporte. España: Cambalache
- Torres, Hector, A. (2008) *Mestiza consciousness and dialect(ic)s: Gloria Anzaldúa's Borderlands/La frontera: The New Mestiza*. En Morrillas Sánchez, Rosa y Villar Raso, Manuel (eds.) (2008). *Literatura Chicana. Reflexiones y ensayos críticos*. Editorial Comares. España. 321-331