

**desde la  
frontera**



## ***Borderlands/La Frontera: el feminismo chicano de Gloria Anzaldúa desde las fronteras geoculturales, disciplinarias y pedagógicas***

Marisa Belausteguigoitia

**E**ste ensayo espera ofrecer alguno de los ángulos distintivos de la producción literaria y teórica de Gloria Anzaldúa, feminista y escritora chicana. El saber producido por Anzaldúa tiene fundamentalmente que ver con el acto de conocer o transformar cruzando "al otro lado." Desde su visión, cada acto de conocimiento significa tender un puente y cruzar, abandonar momentáneamente el territorio que sanciona el significado y transitar al terreno donde sólo es posible y productivo escuchar, observar y transformarse.

Escribo este ensayo para celebrar los veinte años de la revista DEBATE FEMINISTA con la intención de situar algunas de las fronteras cruzadas por el trabajo de Gloria Anzaldúa. Destacan aquellas fronteras entre académicas y activistas, entre clases, entre pieles, entre hombres y mujeres y entre sexualidades distintas. La escritura de Anzaldúa tiene todo que ver con las fronteras, aquellas que cruza, establece y refuerza pero también, las más importantes, aquellas que borra justamente al construir —a partir de su escritura— esos objetos que posibilitan el paso al "otro lado": los puentes.

El conocimiento desarrollado por Anzaldúa surge como reacción a un tipo de feminismo que, aunque tuvo muchos logros, en relación con sus poderes de representación nos salió demasiado prescriptivo y sancionador. Las mujeres de color, ya lo sabemos, se separan en la década de los ochenta del feminismo hegemónico y de las clases medias americanas y anglosajonas, pues son evidentes dos cosas: que a las mujeres no nos unen las mismas características: ni las que se vinculan a la discriminación, ni las que nos definen como mujeres; la segunda tiene que ver con las diversas luchas y discursos que se generan a partir de las filiaciones de clase, color y sexualidad.<sup>1</sup> Parece que a las mujeres "blancas" (hegemónicas) y de clase

<sup>1</sup> Para profundizar en los contenidos, argumentos raciales, sexuales, de esta separación ver Moraga 1999.

media a media alta se nos llenaba la boca al decir "nosotras las mujeres", para venimos a dar cuenta, gracias a la producción de las mujeres de color, que no hay un ni un "nosotras" automático, ni tampoco un "mujeres" anticipado. Si estas dos categorías logran existir en un tiempo y espacio determinado es como efecto de un trabajo de consenso y de la definición de intereses; son eso: un efecto, no un concepto preestablecido.<sup>2</sup>

¿Qué pasó en México o qué pasaba en México durante la década de los ochenta, cuando en el mundo anglosajón las mujeres migrantes, las "otras", las prietas, las mujeres de clase baja o trabajadora, se separaban del feminismo más vinculado a la clase media y media alta? ¿Con qué trabajos contamos que den cuenta de la posición de las mujeres "de color" o mujeres de clases bajas con respecto a las luchas feministas encabezadas por las mujeres "letradas"?

El tipo de escritura y de trabajo realizado por las mujeres del feminismo marginal en México no es de fácil acceso; han producido, pero no dentro de los canales más visibles y académicos. Lo que ha sucedido es que la voz, la posición y el tipo de tensiones y luchas provenientes de estas mujeres han sido mediadas por mujeres en la academia, de posición social distinta.<sup>3</sup> Este binomio, que ha dado lugar al género tan debatido de testimonio, ha sido intensamente analizado desde diferentes campos (destaca el llevado a cabo desde los estudios culturales).<sup>4</sup>

El problema parece ser el poco acceso que tienen las mujeres "mediadas", aquellas a las que las letradas "traducen", a la escritura y la publicación propia.<sup>5</sup> Uno de los ejemplos más visibles e importantes de este tipo de escritura testimonial ha sido la presencia de las mujeres zapatistas en la rebelión de 1994 y en el desarrollo de posiciones políticas y pedagógicas del

<sup>2</sup> Estamos hablando del surgimiento de lo que ahora conocemos como interseccionalidad dentro del discurso feminista, como sistema que analiza las marcas que constituyen al sujeto dentro de los sistemas simbólicos de sujeción y de discriminación. Cinco autoras son decisivas: Kimberlé Crenshaw, Chandra T. Mohanty, Jaqui Alexander, Chela Sandoval y Gloria Anzaldúa.

<sup>3</sup> Son muchos los ejemplos que amparan esta afirmación. Para hablar del que se vincula con la categoría racial y de género podemos citar los trabajos de Mágina Millán, Aída Hernández y Teresa Carbó, entre otras.

<sup>4</sup> Para profundizar en la crítica y el análisis al testimonio latinoamericano ver Moreiras 1996 y Beverly 2004.

<sup>5</sup> Durante los noventa se llevó a cabo, en los espacios académicos latinoamericanos de algunas de las universidades estadounidenses más importantes, un intenso debate acerca del caso de la

movimiento zapatista. Fueron y siguen siendo constantes las mediaciones y traducciones que las académicas hacemos de sus voces.

Quiero traer aquí uno de esos momentos de traducción, mediación, transcripción de las voces de las mujeres marginadas por académicas por considerarlo iluminador del problema que quiero plantear. En uno de los trabajos que se llevaban a cabo entre "güeras" y "prietas", entre indígenas y académicas, con el fin de conocer sus propuestas y problemas, surgió la discusión sobre la imposibilidad que tienen las mujeres indígenas y de clase trabajadora de escribir, de consolidar por escrito su pensamiento y sus propuestas. Se estaban debatiendo las famosas Leyes Revolucionarias de las Mujeres, las cuales prohíben el abuso de sus comunidades y del estado hacia ellas, y sientan las bases para un camino hacia la equidad entre mujeres y hombres.<sup>6</sup> Una de las mujeres indígenas presentes tomó la palabra, respiró y dijo: "No vamos a poder hacer nada si no nos permitimos descansar, nos levantamos a las cuatro de la mañana y no nos acostamos hasta después de haber limpiado, alimentado, lavado, eso no es antes de las doce de la noche, quiero solicitar que en esta Ley Revolucionaria se incluya el *derecho a descansar*.<sup>7</sup>

Este artículo nace por el deseo de un entendimiento más complejo y profundo de lo que se pide cuando se demanda *el derecho a descansar* como derecho fundamental. Espera llamar a la reflexión de lo que ha sido poco escuchado desde el feminismo más fortalecido en México. Con este fin traigo al escenario feminista a una mujer que habla y escribe desde "el otro lado", cuya obra empieza a ser considerada como académica y que ha inspirado y transformado lo que significa un debate académico y lo que significa la alianza y la lucha entre mujeres y hombres, entre clases y sexualidades y entre etnias y naciones distintas.

La obra de Gloria Anzaldúa se sitúa en el contexto de las tensiones de la representación, la mediación y el *derecho a descansar*, que acabo de describir.

publicación del libro sobre Rigoberta Menchú de Burgos-Debray. Este debate problematizó la noción de testimonio y el acto de hablar por otros/as sin costuras y de forma transparente.

<sup>6</sup> La Ley Revolucionaria de las Mujeres fue publicada junto con la Primera Declaración de la Selva Lacandona el primero de enero de 1994. Ver EZLN 1994 o *debate feminista*, núm. 9, marzo 1994.

<sup>7</sup> La publicación del escrito que contiene esta anécdota (ya ha pasado a serlo) es un ejemplo del tipo de publicaciones que surgen pegadas a la experiencia de mujeres marginales: es de poca circulación y efímera. El encuentro, llevado a cabo por *Comunicación de la Mujer A.C.*, fue un seminario cuyo producto fue el escrito "Reformas al artículo cuarto constitucional", México, 1996.

La particularidad de su escritura es que la autora es marginal, de color, y analiza la imposibilidad de hablar y ser oídos de los sujetos marginales, desde su propia voz y su propia escritura. Produjo una obra que muestra una infinidad de cuestiones, de entre las que destaco para fines de esta reflexión la producción de una escritura al límite entre el activismo y la academia, al límite entre la escritura letrada y cifrada y aquella que espera circular ampliamente, parte autobiográfica pero también fincada teóricamente, en el límite entre la académica/letrada y la experiencia que "no sabe cómo decir todo lo que sabe".

Toda su obra se vincula a la producción desde las fronteras geográfica, cultural, sexual, de género, racial, de clase, a partir de dos plataformas: el cuerpo y la noción de cruce; es decir, la materialidad del cuerpo y del puente como intersección son sus fundamentos. Anzaldúa diría *la puente*<sup>8</sup> para cólera de nuestros hispanohablantes, con el fin de subrayar que este cuerpo que sirve como puente y para cruzar, es siempre el cuerpo de una mujer o un sujeto que se concibe o es colocado desde lo deficitario como femenino.

La frontera entre la escritura académica, autobiográfica y literaria me interesa especialmente. La escritura de Anzaldúa se moviliza por el dolor que le causa el maltrato y la vida sin oportunidades de los migrantes, desde el posicionamiento de una mujer con todas las marcas de la diferencia en desigualdad en su cuerpo (pobre, descendiente de obreros y campesinos, "deslenguada", es decir con un inglés plagado de acentos de mexicana, lesbiana, enferma).

Anzaldúa nace en Hargill, en el sureste del estado de Texas en 1942, en un poblado muy cercano a la frontera.<sup>9</sup> Pudo acceder a una educación muy mediocre, pero que le permitió incorporarse, tras la aprobación de varias "speech clases" (clases de dicción) cuyo fin era la eliminación del acento "mexicano", al mundo académico.

En mayo de este año fui a un encuentro en San Antonio, en la Universidad de Texas (UTSA), cuyo fin era la relectura de la obra de Gloria Anzaldúa a cinco años de su muerte. El coloquio inició con un desplazamiento parti-

<sup>8</sup> Como se evidencia en su tan criticada traducción de *This bridge called my back* por *Esta puente mi espalda*.

<sup>9</sup> La frontera con México está a una hora de Hargill, Texas, pueblo donde nació, el cual está inmerso en el Valle del Río Grande, una de las zonas más calurosas, más pobres y más pobladas por migrantes mexicanos de los Estados Unidos. El cruce fronterizo más cercano es el que lleva a Progreso y a Nuevo Progreso.

cular: a las cuatro de la mañana del primer día salíamos rumbo al Valle del Río Grande, a Hargill, pueblo fronterizo donde nació Gloria Anzaldúa; nos dirigimos al cementerio donde se encuentra enterrada.

El camino hacia el cementerio en el Valle del Río Grande se encontraba salpicado de dos tipos de construcciones similares: centros de detención (*detention centers*), cuadrados de concreto donde se encuentran detenidos migrantes sin papeles, y ermitas, cuadrados de concreto donde se ora, se escriben y dibujan exvotos que suplican por la salud, los cruces, el trabajo, el amor y los destinos de los habitantes del Valle. Altares para san Pedrito, un santo que cuida el Valle del Río Grande.

La familia de Anzaldúa vive en ese valle desde hace más de seis generaciones, es decir, antes de 1847, lo cual implica que estaban en Texas cuando todavía era territorio mexicano. No son migrantes, pero se comportan como tales y viven en medio de ellos.

En el trayecto me enteré de la manera en que murió: no podía pagar el seguro que le proveería de medicinas para su diabetes. La Universidad de Santa Cruz no aceptó como tesis doctoral su escrito *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, y debido a esto no pudo encontrar una posición académica segura y estable. Gloria era *lecturer*, lo que equivale a ser profesora de asignatura.

Su doctor había recomendado internarla para corregir las cifras tan desequilibradas de insulina, pero no tenía suficiente dinero para cubrir la hospitalización. Anzaldúa pasaba la mayor parte del tiempo escribiendo frente a su computadora; unas semanas antes de morir, parte de ese tiempo lo utilizaba para encontrar medicinas baratas en el internet.

La muerte de mujeres famosas, que son "mujeres de color", en la pobreza o semi pobreza no es un suceso tan extraño; Audre Lorde tampoco tenía seguro médico, ni un empleo estable, murió de cáncer sin un tratamiento especializado. "No viven muchos años estas mujeres de color", nos dice Ana Revilla quien llama a esta forma de morir *racial battle fatigue*: "fatiga debida a la batalla racial". Las indígenas zapatistas en sus leyes revolucionarias fueron sancionadas y no incluyeron el derecho más discutido: *el derecho a descansar*.

En México —en general por razones académicas de peso—, nos hemos llenado de teóricas feministas francesas, inglesas, norteamericanas, australianas y a través de ellas hemos logrado comprender todo tipo de formas del ejercicio del poder y de integración de sistemas de significación simbólicos, fálicos, imaginarios, textuales, discursivos. Anzaldúa crea sentido y crea teo-

ría de otra manera, desde otro cuerpo, desde otra vida. Una mujer, escritora y académica cuya fama crece y que murió por no tener el dinero suficiente para internarse en un hospital norteamericano. ¿Qué agrega a la reflexión feminista el que grandes teóricas y académicas mueran en la pobreza? ¿Qué relevancia tiene este lugar desde donde se produce teoría y se construye saber? ¿Qué utilidad y qué significado tiene el hecho de que Anzaldúa conjuga ambos polos, el del ser una mujer letrada y el de ser una mujer pobre y marginada, además del hecho de escribir desde "el otro lado"?

La fama de Gloria Anzaldúa entre mujeres jóvenes es intensa y crece año con año. Gracias a un proyecto que se denomina "Cosecha Voces" de Tato Laviera, un poeta puertorriqueño radicado en Nueva York, pude escuchar la lectura de dos mexicanas migrantes muy jóvenes que hablaron de su vida, dando testimonio de lo que significa para ellas acceder a la universidad. Pamela Cepeda, una estudiante de la Panamerican University en el Valle (la misma en la que Anzaldúa se borró el acento) lee: "I am the one that considers that Spanish sounds better, no tengo tío Pepe ni tía Chucha, pero soy la que dice: a la chingada soy la xicanita de Texas". La escritura de Anzaldúa ha servido a mujeres migrantes mexicanas para darle sentido a su trabajo corporal, y para aspirar a la escritura y la oportunidad de narrar como acto de apropiación. Muchas jóvenes toman la palabra, logran escribir y hablar desde sus experiencias personales utilizando la obra de Anzaldúa como dispositivo pedagógico/estético/político.

¿Por qué hablar de Anzaldúa en México y qué representa dentro de un volumen que celebra 20 años de DEBATE FEMINISTA?

Analizaré la intervención de Anzaldúa desde estos cuestionamientos, en particular enfocándome en dos de sus textos. El ensayo de "La prieta", que aparece en *Esta puente mi espalda* [cf. *debate feminista*, núm. 24, 2001] y el libro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*.<sup>10</sup> Me interesa presentar la

<sup>10</sup> Anzaldúa publicó dos textos importantes que dan idea de la continuidad de su obra. La primera *Making Face, Making Soul. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, una antología que reúne artículos en torno a las formas en que las mujeres de color utilizan y son utilizadas por la teoría, y *This bridge we call home*, que incluye los textos de una gran variedad de autores que reflexionan sobre la manera particular de teorizar con y lejos de la academia. Es una antología que busca y encuentra una voz teórica propia entre las exigencias de la academia y las necesidades de la representación y la expresión "de color", pero no sólo de mujeres; lo interesante de este libro es que se abre a la exploración de voces teóricas en la frontera con la academia más allá de las mujeres.



escritura de Anzaldúa como dispositivo político/pedagógico, como escritura de frontera que permite la conjunción de la narrativa académica con la oralidad o la experiencia, la autobiografía, la necesidad de narrarse a sí misma en la propia construcción del conocimiento. Mi interés fundamental es compartir el poder estético, político y pedagógico que tiene su escritura, por el hecho de hablar por sí misma, desde sus experiencias y conocimiento que se asientan muy abajo y se sitúan en múltiples fronteras. Me interesa lo que sube desde los niveles muy bajos y logra en espirales ascendentes crear sentido y liberar del dolor, de la vergüenza y del miedo de ser migrante y de ver impedidas sus posibilidades de educación. Es de estas emociones de las que habla Anzaldúa y es desde ese lugar desde el cual invita y seduce su escritura.

Desde la intimidad del salón de clase he evidenciado lo que la lectura de sus escritos provoca en nuestros jóvenes que viajan de cuatro a cinco horas en peseras todos los días, que salen antes de clase para poder llegar al trabajo y luego a sus casas a cocinar, limpiar y cuidar niños o viejos, que viven en medio de violencia doméstica y laboral. Respeto mucho los manuales feministas de concientización, los necesitamos, también considero imprescindible la producción teórica sesuda y conceptual, discursiva y destructiva, pero también creo en el poder de la escritura desde abajo, con belleza, con cadencia y con ritmo desacompañado por la doble identidad (chicana-mexicana-americana), por la necesidad de decir teóricamente pero desde el cuerpo, aunque no necesariamente el cuerpo de Cixous o de Irigaray, sino desde el cuerpo de una chicana autodefinida como descendiente de obrero y campesina, marxista, lesbiana y pobre, con el poder que conlleva escribir estos territorios. Anzaldúa me trae a la memoria el discurso de la comandante Esther ante el Congreso de la Unión, la potencia discursiva y visual que tuvo ese acto (cf. *debate feminista*, núm. 24, 2001).

Esa potencia dispara también la escritura de Anzaldúa, una especie de alzamiento en contra del miedo, de la vergüenza que da considerarse menor, una escritura que concentra el dolor y establece una pedagogía para suavizarlo y entenderlo. Es de esta pedagogía, de esta administración particular de la escritura, de la intimidad del dolor, de la discriminación, que quiero hablarles.

Parte de la obra de Anzaldúa responde a una resistencia a la teoría, pero a la vez a una necesidad de teorizar desde el cuerpo, desde las experiencias y desde las transacciones que es necesario realizar —desde el feminismo y los estudios de género— para poder entendernos y construir opciones de mejores mundos entre diferentes.

Este afán pedagógico me lleva directamente a una noción estratégica en el pensamiento de Anzaldúa: la *nueva mestiza*.

Inicio con una reflexión que vincula a Anzaldúa con Octavio Paz, en especial con *El laberinto de la soledad*; enlace a escritores tan diferentes, pues considero que de formas muy distintas, con narrativas y resultados opuestos, compartían un objetivo en común: explicar el dolor mexicano, fincar las coordenadas de una identidad nacional, subjetiva y moderna. No pretendo otra cosa que iniciar el debate con Anzaldúa, que escribe desde abajo, vinculándola con "los de arriba", con el fin de ubicar el poder de su escritura.

### **Uno. Relecturas desde el otro lado: de los debates de la identidad a los de la interseccionalidad. De Octavio Paz a Gloria Anzaldúa**

Inicio con Paz, pues me parece estratégico situar la producción de Anzaldúa en diálogo con uno de los textos fundacionales que han dado origen a los debates sobre la identidad nacional y la identidad "del mexicano": *El laberinto de la soledad*. Creo que la obra de Anzaldúa no sólo es un puntal imprescindible para entender las políticas de la interseccionalidad, sino para entendernos a nosotras mismas como mexicanas, como sujetos modernos pero también atravesados por múltiples contradicciones. Anzaldúa viene hoy a ocupar un lugar predominante en los debates en torno a la ciudadanía, la identidad y la justicia social. Paz, en su momento, revolucionó la forma en que se piensa sobre México y los mexicanos; hoy Anzaldúa nos ofrece la posibilidad de acceder a otra calidad de la revolución de la identidad, la subjetividad y la lucha por la justicia social y la ciudadanía, justo al filo de la celebración del bicentenario de nuestra independencia y centenario de nuestra revolución.

Entiendo a Anzaldúa como una de las escritoras emblemáticas de nuestro tiempo, el tiempo y el espacio mexicanos que sólo pueden ser vistos cabalmente cuando se ve desde "el otro lado", y uno de esos lados puede ser la perspectiva generada desde los Estados Unidos. ¿En qué se convierte nuestro país, nuestras tensiones de clase, raciales, de género, vistas desde la óptica, desde el cuerpo de una mujer que vive en las fronteras de la nación, de la sexualidad, de la lengua? ¿Qué tensiones, qué nuevos enfoques y reflexiones surgen cuando desplazamos la mirada y enfocamos nuestro feminismo, nuestras luchas por la equidad y la visión nueva de las cosas desde la óptica de una mujer chicana, nacida en Texas, en una de las zonas más pobres de los Estados Unidos: el Valle del Río Grande?

Hace más de cincuenta años también nos refrescó y tensionó la idea de lo que significaba México, la mexicanidad y la otredad desde el otro lado. Desde Berkeley, Octavio Paz miraba a México y pensaba en sus laberintos, quería destronar la idea apuntalada por Samuel Ramos de nuestro estructural sentimiento de inferioridad. No, no somos inferiores, dice Paz, lo que nos pasa es que estamos solos. Los mexicanos (los hombres) compartimos esa experiencia fundante de la modernidad: la soledad.

Salvando las distancias y las apreciaciones de lo que es una escritura culta, crítica en su momento y laureada como la de Paz, entiendo la escritura de Anzaldúa como un contrapunto, un contra-tiempo a *El laberinto de la soledad*, al texto que intenta sacarnos de una situación de inferioridad y autocastigo e incluirnos en las escenas de la modernidad, un texto que justamente inicia con la imagen del mexicano desde y en el otro lado: el pachuco.

El umbral de lo que somos empieza a ser delineado en *El laberinto de la soledad* al iniciar el primer capítulo con el análisis de lo mexicano a partir de la definición del pachuco, este "pelado" y deslenguado que lo ha perdido todo: lengua, memoria e identidad. Paz continúa dando cuenta de la identidad nacional a partir de un análisis de la Malinche, otra deslenguada, a partir de la cual entendemos que los mexicanos descendemos del acto más brutal: la violación.<sup>11</sup>

Un deslenguado y una descarada, el pachuco y la Malinche, explican para Paz cómo hemos dejado de ser. El pachuco "lo ha perdido todo", la Malinche es el mutismo, la chingada, la rajada.<sup>12</sup> Ambos son incapaces de enfrentarse a la vida con los signos de la modernidad.

<sup>11</sup> Además de Octavio Paz, quien en *El laberinto de la soledad* profundiza en este paradigma, ya antes, durante el siglo XIX y principios del XX, Malinche, como sinónimo de la rajada, era utilizada como figura paradigmática para la construcción de la identidad nacional. La figura de la Malinche funcionó después de la independencia como relato maestro para componer una axiología, diferenciada por género, de la incipiente nación mexicana, donde a la condición de la traición, propiamente femenina, se le opuso el sacrificio. De esta forma se inauguró, para fines patrióticos, el binomio traidora vs. sacrificada, que no hacía otra cosa que marcar el camino idóneo y nacionalista de la feminidad. Durante el siglo XIX y el periodo postrevolucionario del siglo XX se multiplicó la construcción de figuras femeninas dicotómicas (Virgen de Guadalupe/Malintzin, Eva/Virgen María) dentro de las cuales la Malinche ocupa el lugar de traidora. Este plano axiológico se ampara en la condición de la Malinche como "lengua" y "barragana" de Cortés, es decir en los actos que involucraron su lengua y su cuerpo.

<sup>12</sup> Con el concepto de "rajada" me refiero a la interpretación de Octavio Paz en su *Laberinto de la soledad*, y su propuesta de la Malinche como comparable con la máxima agresión verbal en

Por el contrario, Anzaldúa nos ofrece un contrapunto de la identidad justamente a partir de estos "despojos": el pelado y la chingada. El pachuco y la Malinche dan sentido a nuestra identidad; el pachuco es el migrante de hoy, y las mujeres, las voces desde la frontera: ni pelados, ni mudas. Las chicanas, en particular Anzaldúa, se han centrado en ambas figuras con el mismo objeto: erradicar la idea de inferioridad, de falta de sustancia, la pérdida de lengua e identidad que, según Paz, desborda estos dos personajes.

Desde los años setenta, varias intelectuales y artistas fronterizas han trabajado intensamente con la figura de la Malinche desde otro lugar simbólico y definitivamente con proyectos distintos. Me refiero al trabajo de escritoras e intelectuales chicanas, quienes a partir de gestos críticos que desafían las interpretaciones de la "chingada" y la "vende patrias", de la mujer como pasiva y traidora, la sitúan más allá, en los registros estético y político.<sup>13</sup>

Paz sitúa entonces el problema de la identidad y del sentido de sí, de lo que somos y consideramos ser, en la lengua y en el cuerpo de los sujetos que representan la pérdida o el vacío de sentido: la deslengua (el pachuco) y la rajada (la Malinche), la pérdida de la identidad fincada en el lenguaje (la pérdida del español para el migrante) y la "chingada" (la pérdida de la virginidad y el cuerpo para la mujer), es decir la violencia y la traición constituyen el punto cero del laberinto.

Anzaldúa invita a una enorme cantidad de cruces: ¿podremos releer a Paz y reinscribir otras rajaduras desde estos alzamientos: el de la lengua y el del cuerpo en la escritura de Gloria Anzaldúa? ¿Qué tiene que ver este cuerpo "rajado" y la des/lengua con la generación de identidad, mexicanidad, ciudadanía hoy?<sup>14</sup>

El alzamiento de la lengua para suturar las rajadas en el cuerpo se da a partir de relatos. Se "saca la lengua" para contar. Anzaldúa ha "contado"

México: hijos de la chingada. Es decir, hijos de la apertura del cuerpo y de la lengua, de su rendición a lo "externo". Esta rendición como apertura concibe a la nación como un cuerpo herido de "origen". Es mi intención inscribir la lectura que desde el análisis de un movimiento indígena puede darse a esta interpretación. No desconozco las múltiples intervenciones en la interpretación que se han dado sobre la Malinche, de este y del otro lado de nuestra frontera norte (Gorostiza, Usigli, Novo, Monsiváis, Moraga, Anzaldúa, Glantz, Argüelles, Rascón Banda, Castellanos, Tafolla, Carlos Fuentes, Margarita Urueta), pero no las trabajo en este artículo.

<sup>13</sup> Destacan entre otras Norma Alarcón, Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, Ana Castillo y Yolanda López.

<sup>14</sup> Parte de mis reflexiones sobre "La lengua", se inspiran en el extraordinario texto de Julio Ramos (1996).

y empieza a contar, a ser visible. Lo que hoy conocemos como *interseccionalidad*, es decir el reconocimiento de que la interrelación de las categorías de la diferencia como género, clase, etnia o raza, sexualidad, entre otras, da cuenta del posicionamiento estructural y la capacidad de responder a los sistemas de exclusión, sin necesidad de mediación.

Junto con feministas pertenecientes a las llamadas "women of color" como Kimberlé Crenshaw, Norma Alarcón y Chandra T. Mohanty, Gloria Anzaldúa ha contribuido a la construcción de la interseccionalidad, es decir la interrelación de variables que se conjugan para dar cuerpo a sistemas variados de discriminación y exclusión.

Un texto que ha sido fundacional para la construcción de la interseccionalidad como registro múltiple ha sido *Esta puente mi espalda* de Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, publicado en 1985, que sirve de manifiesto para el posicionamiento de las mujeres de color. *Esta puente mi espalda* se refiere a los puentes que las mujeres fronterizas o migrantes crean con sus lenguas y sus espaldas (se refiere al término "wetback" que se da a los migrantes mexicanos), al trabajar intensamente para que culturas, sexos, géneros y naciones diferentes puedan entenderse y convivir.<sup>15</sup> Dice Anzaldúa: "cuando nos extendemos como puente entre las diferencias nuestras, esta expresión mantiene la promesa de aliviar las heridas causadas por los siglos de nuestra separación" (Anzaldúa 1985: 168). Son las mujeres las que funcionan como dispositivos de la traducción entre padres e hijas, entre lenguajes y costumbres modernas y tradicionales, y finalmente "traducen" a las feministas estadounidenses hegemónicas lo que constituye la identidad latina, sexual, proletaria de las mujeres de color.

En realidad, el texto es una propuesta de sustitución de las espaldas, las espaldas "mojadas", por las lenguas afiladas para la "reconquista" del territorio estadounidense.

<sup>15</sup> El femenino para el sustantivo "puente" quiere connotar que el sexo del "puenteo" es propositivamente femenino. Valga el discutido y discutible error gramatical para evidenciar dos cosas: que el puente se construye sobre las espaldas de las mujeres y que pueden "rajar" el idioma al hablar. El texto constituye un manifiesto de mujeres tercermundistas migrantes que viven en los Estados Unidos, chicanas, cubanas, puertorriqueñas, orientales, negras e indígenas. Estos textos son un intento por "traducir" las formas en que la modernidad, la nación y la familia han traicionado a las mujeres subalternas de color. El binomio traducción/traición se invierte y son las mujeres pobres y de color las que denuncian las formas en que han sido traicionadas por familia, sociedad y nación.

## Dos. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*: la frontera y la nueva mestiza

Gloria Anzaldúa escribió *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* en 1987. Desde su publicación hasta la fecha se han multiplicado los debates sobre su categorización narrativa: autobiografía, ensayo histórico, memorias, testimonio, poesía. *Borderlands* es un texto híbrido que en su propia configuración apunta al tipo de operaciones interculturales, transnacionales y transdisciplinarias que su narrativa contiene.<sup>16</sup>

Anzaldúa, quien se autodefine como "la prieta" (Anzaldúa 1999), fue jornalera, hija de una familia de agricultores, escritora y autoproclamada india, sexta generación de migrantes nacida en Texas en 1942, escribe sobre la vida de los mexicanos, los chicanos y los migrantes en Estados Unidos, en las fronteras de la lengua, de las naciones y de los sueños de una vida mejor.

Anzaldúa escribe sobre las fracturas que dividen a los mexicanos en los Estados Unidos y en particular sobre las formas en que las mujeres son objeto de discriminación llevada a cabo por su propia "raza". Desarrolla a lo largo del texto lo que sería una identidad alternativa, *la nueva mestiza*, que puede suturar dichas fracturas y devenir un lugar de la conciliación. Visibiliza las fronteras entre razas y nacionalidades, entre sexos y generaciones. Produce una escritura lateral, intersticial, ex-céntrica que provoca textos de difícil lectura y catalogación.

*Borderlands* es un texto híbrido compuesto por fragmentos de ensayo, desarrollo de categorías conceptuales, ficción, segmentos de la historia en boca de los vencidos contrapuesta a la oficial, poesía, corridos, autobiografía, dichos, canciones. La definición de un género resulta imposible pues navega entre ensayo, ficción, autobiografía y narrativa poética.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Otro de los motivos de debate de este texto ha sido la discusión sobre asuntos míticos y espirituales que contiene. Anzaldúa utiliza el mito de la Coatlicue y saberes alternativos provenientes de prácticas indígenas para diseñar una pedagogía de la concientización del lugar subalterno que ocupan los migrantes, no sin defender y subrayar las denotaciones culturales que deben ser rescatadas y negociadas ante anglos y diferentes con el fin de acercarnos a una interculturalidad propia de su figura de la nueva mestiza.

<sup>17</sup> El texto está dividido en dos partes: *Atravesando fronteras/Crossing Borders* sección narrativa y la segunda *Un agitado viento: Ehécatl, The Wind*, sección de poesía. Analizaré la sección narrativa de *Borderlands*, compuesta por seis capítulos: *The Homeland, Aztlán/El otro México, Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan, Entering into the Serpent, La Herencia de la Coatlicue, How to tame a wild tongue, Tlilli Tlapalli: the Path of the Red and Black Ink*.

La escritura, el cuerpo y la lengua de Anzaldúa están al límite de sistemas sociales y simbólicos nacionales/hegemónicos; toda ella cae en la periferia, toda ella es producto de la "lateralidad".<sup>18</sup> El texto *Borderlands* queda al límite de posibilidad de catalogación. Propone la creación de una nueva identidad que no esté sujeta ni a espacios geográficos, ni a memorias nacionalistas, ni a identidades binarias, que se excluyen mutuamente.

La familia de Anzaldúa viajaba por diferentes estados alquilándose como fuerza de trabajo agrícola. Una espalda mojada con una lengua afilada y educada en las escuelas para migrantes pobres. Autodefinida como indígena, con rasgos indígenas, pero sexta generación de tejanos. Anzaldúa escribe con la finalidad de visibilizar todas las formas en que los migrantes, los espaldas mojadas, se duelen de sí mismos, se compadecen, se dejan la piel, con la finalidad de no dejar más la espalda, pues de lo que se trata es de empezar a sacar la lengua. Gloria emprende la insondable tarea de intercambiar la espalda por la lengua. El sudor del trabajo por la tinta. En las primeras páginas de su texto más conocido *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* leemos:

In the fields, *la migra*. My aunt saying, "No corran", don't run. "They'll think you're *del otro lao*." In the confusion, Pedro ran, terrified of being caught. He couldn't speak English, couldn't tell them he was fifth generation American. *Sin papeles* —he did not carry his birth certificate to work in the fields. *La migra* took him away while we watched. *Se lo llevaron*. He tried to smile when he looked back at us, to raise his fist. But I saw the shame pushing his head down, I saw the terrible weight of shame hunch his shoulders. They deported him to Guadalajara by plane. The furthest he'd ever been to Mexico was Reynosa, a small border town opposite Hidalgo, Texas, not far from McAllen. Pedro walked all the way to the Valley. *Se lo llevaron sin un centavo el pobre. Se vino andando desde Guadalajara* (4).<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Tomo este concepto de Julio Cortázar utilizado en su libro *La casilla de los Morelli*, con el objeto de definir la operación de la crítica llevada a cabo por la literatura. Cortázar entiende la escritura crítica como un acto de "descolocación," al que bautiza como "lateralidad." "Lateralidad" significa sensibilidad a las situaciones ajenas, excéntricas, periféricas, "descolocadas." Esta sensibilidad se llama extrañamiento y lleva a petrificaciones que la escritura amasa y suaviza. Es desde estas posiciones "laterales", desde estas dos fronteras y estas dos escrituras descolocadas que analizaremos la función política y estética de la narrativa de Anzaldúa.

<sup>19</sup> En los campos, *la migra*. Mi tía diciendo, "No corran. Van a pensar que son *del otro lao*". En la confusión, Pedro corrió, aterrorizado de que lo fueran a atrapar. No hablaba inglés, no podía decirles que era estadounidense de quinta generación. *Sin papeles* —no llevaba su acta de nacimiento para trabajar en el campo. *La migra* se lo llevó, mientras mirábamos. *Se lo llevaron*. Trató de sonreír cuando nos volteó a ver, levantar el puño. Pero vi cómo la vergüenza le empujaba

*Borderlands* es concebido como un texto que media y traduce los problemas más viejos y más dolorosos de los migrantes mexicanos, los recientes y los ancestrales, y también como puente entre estos y los anglos. Traza múltiples redes de significados relativos a la herencia de lo mexicano, la identidad, la lengua, la espalda, el trabajo, las promesas incumplidas, las opresiones de las mujeres por sus culturas originarias, que permiten tanto la generación de nuevas preguntas como la aparición de relatos que guardan las características de transnacionales, nómadas y productores de liberación, acompañada de múltiples formas de la traición.

Las acusaciones de traición hacia Anzaldúa se multiplican, pues su reapropiación identitaria marca un conjunto de desplazamientos de diversas marcas que cuestionan las hegemonías identitarias: la vinculada a la sexualidad (era queer), la vinculada a la nacionalidad (era chicana fronteira), la vinculada a su identificación con el sector obrero e indígena (era agricultora). Su narrativa se localiza en los límites o los bordes de la nación, la disciplina y el canon literario:

The actual physical borderland that I'm dealing with in this book is the Texas-US Southwest/Mexican border. The phsycological borderlands, the sexual borderlands and the spiritual borderlands are not particular to the Southwest. In fact, the *Borderlands* are physically present wherever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle, and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy (Anzaldúa 1989, preface).<sup>20</sup>

Anzaldúa propone una identidad que articule todos los déficits: los del color (prieta), los de la nacionalidad (ser mexicana), los de la lengua (deslenguada), los del origen (india), los de la sexualidad (queer) y propone una identidad híbrida, transnacional, una *nueva mestiza* que reubique y negocie sus diferencias.

la cabeza hacia abajo, vi el terrible peso de la vergüenza doblar sus hombros. Lo deportaron a Guadalajara en avión. Lo más lejos que conocía de México era Reynosa, un pueblo de la frontera con Hidalgo, Texas, no lejos de McAllen. Pedro caminó todo el trayecto hasta el Valle. *Se lo llevaron sin un centavo el pobre. Se vino andando desde Guadalajara.* (Dejamos en cursivas lo que aparece en español en el original. N. de la E.)

<sup>20</sup> La frontera física que abordo en este libro es la del suroeste de EUA, Texas y México. Las fronteras psicológicas, las fronteras sexuales y las fronteras espirituales no son específicas del suroeste. De hecho, la frontera está físicamente presente en donde quiera que dos o más culturas conviven, donde gente de diferentes razas ocupa el mismo territorio, donde las clases baja, media y alta se tocan, donde el espacio entre dos personas se reduce con la intimidad (prefacio).



La nueva mestiza de Gloria Anzaldúa se propone como una figura relativa a la "conciencia del cruce", de la transición de la diferencia y la subalternidad a la conciencia resultado de la posesión/posición de la diferencia racial, sexual o nacional como capacidad de significación, no sólo de exclusión.

The *new mestiza* copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity. She learns to be an Indian in Mexican culture, to be Mexican from an Anglo point of view. She learns to juggle cultures. She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode —nothing is thrust out, the good, the bad, and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradiction, she turns ambivalence into something else (79).<sup>21</sup>

La nueva mestiza contiene tres elementos singulares. El primero consiste en ser producto de la migración y de la negociación entre identidades. Vive y se reproduce en la frontera como espacio de contacto y de integración. En dicha negociación prevalece lo transnacional sobre lo nacional, las fronteras culturales, sexuales, sociales, lingüísticas frente a los centros monoculturales y heterosexuales. Se refiere a una posición intersticial, al margen y al borde de géneros literarios y sexuales

El segundo consiste en la preservación de un suplemento indígena visible y articulador, un componente que se traza sobre la derrota territorial al cuerpo, al territorio y a la lengua indígena. Esta derrota ha empujado al sujeto indígena fuera del relato, es decir fuera del poder para producir sentido desde su lugar y hacerlo de tal manera que circule legítimamente. Ambas devuelven el cuerpo y la lengua de representación indígena al texto.

El tercero se refiere al poder que es posible generar en especial para las mujeres, pero también para los migrantes y no sólo chicanos, al concebir la frontera y sus identidades como un espacio de renacimiento de la lengua sobre la espalda mojada: una lengua caracteriza las negociaciones interculturales de los sujetos fronterizos.

The US-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the First and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country —a border culture. Borders are set up to define

<sup>21</sup> La nueva mestiza se las arregla desarrollando una tolerancia ante las contradicciones, una tolerancia ante la ambigüedad. Aprende a ser india en la cultura mexicana, a ser mexicana desde un punto de vista anglo. Aprende a hacer malabares con las culturas. Tiene una personalidad plural, opera en un modo plural: nada se saca, lo bueno, lo malo y lo feo, nada se rechaza, nada se abandona. No sólo apoya la contradicción, sino que convierte la ambivalencia en otra cosa.

the places that are safe and unsafe, to distinguish us from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is a constant state of transition (3).<sup>22</sup>

Es una identidad nueva que nace en la frontera con los Estados Unidos y México a partir de la resignificación de la explotación, la violencia y la desconfianza entre mexicanos, chicanos, mexicano-americanos y anglos.

El texto *Borderlands* utiliza la historia de los vencidos relatada desde su propia boca como discurso revelador, pero también utiliza operaciones aprendidas de chamanes y del saber prehispánico, de lo que quedó de él, para abrir al sujeto a visualizar todas las formas en que ella misma y su propia cultura pueden ser la razón de la desazón.

En el segundo capítulo "Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan", Anzaldúa especifica las formas particulares en que las mujeres de su cultura son blanco de acusaciones de traición y presas de abuso de poder y maltrato. En esa sección alude a la Malinche, acusada de traidora, y visibiliza las muchas formas en que las mujeres son traicionadas por su propia cultura:

Not me sold my people but they me. So yes, though "home" permeates every sinew and cartilage in my body. I too am afraid of going home. 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*, our strengths used against us, lowly burras bearing humility with dignity. The ability to serve, claim the males, is our highest virtue. I abhor how my culture makes macho caricatures of men... I will not glorify those aspects of my culture which have injured me in the name of protecting me (22).<sup>23</sup>

<sup>22</sup> La frontera México-Estados Unidos *es una herida abierta* en la que el tercer mundo se restriega contra el primero y sangra. Y antes de que se forme una costra, sangra nuevamente, la sangre vital de dos mundos que se fusionan para formar un tercer país, una cultura fronteriza. Los límites se establecen para definir los lugares que son seguros e inseguros, para distinguirnos a nosotros de *ellos*. Un límite es una línea divisoria, una franja angosta a lo largo de un borde empinado. Una tierra fronteriza es un lugar vago e indeterminado creado por el residuo emocional de un límite no natural. Es un estado constante de transición.

<sup>23</sup> No vendí yo a mi gente, sino ellos a mí. Así que sí, aunque "mi casa" permea cada tendón y cartilago de mi cuerpo. Yo también tengo mucho miedo de ir a casa. Aunque defendiendo mi raza y cultura cuando son atacados por no mexicanos, *conozco el malestar de mi cultura*. Aborrezco algunas de las costumbres de mi cultura, cómo deja tullidas a sus mujeres, *como burras*, usan nuestras fortalezas contra nosotras, burras, sumisas que toleran la humildad con dignidad. La capacidad para servir, dicen los hombres, es nuestra máxima virtud. Aborrezco la manera en que mi cultura transforma a los hombres en caricaturas de machos... No voy a glorificar esos aspectos de mi cultura que me han lastimado diciendo que me protegen.

En este segundo capítulo, *Borderlands* enfatiza el carácter rebelde de las mujeres que la frontera y la vida al límite de naciones, lenguas y sexos produce. Las mujeres fronterizas, que *Borderlands* constituye, rehúsan el maltrato y el lugar dado por las culturas de origen, en este caso la mexicana. La frontera potencia las capacidades rebeldes de las mujeres, si se saben relevar las formas de resistencia que la propia cultura y el contacto con las otredades en los límites proveen.

*Esos movimientos de rebeldía que tenemos en la sangre nosotros los mexicanos surgen como ríos desbocados en mis venas. Y como mi raza que cada en cuando deja caer esa esclavitud de obedecer, de callarse y aceptar, en mí está la rebeldía encimita de mi carne. Debajo de mi humillada mirada está una cara insolente lista para explotar. Me costó muy caro mi rebeldía-acalambrada con desvelos y dudas, sintiéndome inútil, estúpida e impotente...repelé. Hablé pa'tras. Fui hocicona. Era indiferente a muchos valores de mi cultura. No me dejé de los hombres. No fui buena ni obediente. Pero he crecido. Ya no sólo paso toda mi vida botando las costumbres y los valores de mi cultura que me traicionan. También recojo las costumbres que por el tiempo se han probado y las costumbres de respeto a las mujeres. But despite my growing tolerance, for this Chicana, la guerra de independencia, is a constant (15)*

La importancia de este libro radica en que la forma de generación de resistencia no se basa en la inculpación a la cultura anglosajona o a la explotación capitalista o al abuso del poder de la cultura estadounidense o al estado emocional, psicológico y económico en el que se encuentran los migrantes. El texto enfatiza las formas en que la propia cultura de los mexicanos y los chicanos opera debilitándolos y menguando sus capacidades y sensaciones, y atacando y sometiendo a sus mujeres. Anzaldúa es capaz de proponer una operación generadora de identidad fronteriza, pues ella comparte las culturas, conoce las lenguas, las prácticas y habita esas zonas del poder "anglo" y del desempoderamiento relativo a su sexualidad, su clase y su filiación cultural mexicana.

Because I, a *mestiza*,  
Continually walk out of one culture  
And into another,  
Because I am in all cultures at the same time,  
*Alma entre dos mundos, tres cuatro,*  
*Me zumba la cabeza con lo contradictorio.*  
*Estoy norteadada por todas las voces que me hablan*  
*simultáneamente (77).<sup>24</sup>*

<sup>24</sup> Porque yo, una *mestiza*  
camino continuamente de una cultura  
a otra,

En *Borderlands/La Frontera* el producto final es la generación de una conciencia de la opresión no sólo de las mujeres, sino de los sujetos de color, queers, migrantes y pobres, una conciencia de la opresión que no puede dar lugar a ninguna lucha de liberación nacional. Traza delicadas ecuaciones que señalan correspondencias y equivalencias en estos "déficits" identitarios.

*El choque de un alma atrapada entre el mundo del espíritu y el mundo de la técnica a veces la deja entullida. Cradled in one culture, sandwiched between two cultures, straddling all three cultures and their value systems, la mestiza undergoes a struggle of flesh, a struggle of borders, an inner war... Within us and within la cultura chicana, commonly held beliefs of the white culture attack commonly held beliefs of the Mexican culture, and both attack commonly held beliefs of the indigenous culture. Subconsciously, we see an attack on ourselves and our beliefs as a threat we attempt to block with a counterstance (78).<sup>25</sup>*

Estas marcas deficitarias: la pobreza, la errancia, la feminidad, la priedez, lo indígena, lo mexicano, la sexualidad "equivocada", constituyen justo el conjunto de "lateralidades", la argamasa que funda a *la nueva mestiza*, el sujeto híbrido e intersticial, fronterizo y periférico. La frase inpronunciada e inpronunciable, "Todas somos indias", se refleja de mejor manera en la narrativa de Anzaldúa. Es la *nueva mestiza* como efecto de tantos cruces y de una vida en los fillos de todas las fronteras la que articula los imposibles.

Los tránsitos entre identidades diversas que establece *Borderlands*, la tensión que demanda al cruce entre subjetividades diferentes produce una textualidad llena de atravesamientos, de negociaciones entre opuestos, con el fin de aceptar, entender y recodificar lo ajeno.

*Borderlands* explora cómo pasar del estado de perplejidad, inseguridad e indecisión característico de los mexicanos en EU a otros estados, donde las particularidades culturales y morales de estas periferias se empoderen y

porque estoy en todas las culturas al mismo tiempo,  
*alma entre dos mundos, tres cuatro,*  
*me zumba la cabeza con lo contradictorio.*  
*Estoy norteadada por todas las voces que me hablan*  
*simultáneamente.*

<sup>25</sup> *El choque de un alma atrapada entre el mundo del espíritu y el mundo de la técnica a veces la deja entullida. Acunada en una cultura, apretada entre dos culturas, a horcajadas sobre las tres culturas y sus sistemas de valores, la mestiza vive una lucha del cuerpo, una lucha de fronteras, una guerra interna... Dentro de nosotros y dentro de la cultura chicana, ciertas creencias comunes de la cultura blanca atacan creencias comunes de la cultura mexicana, y ambas atacan creencias comunes de la cultura indígena. De manera subconsciente, consideramos que un ataque a nosotros y nuestra cultura es una amenaza que intentamos bloquear con una contrapostura.*

fortifiquen. Lo central es el trabajo por una tolerancia a la ambigüedad, a la indefinición, a la frontera, donde las culturas anglosajona, la cultura indígena, la cultura mestiza y la cultura chicana se rozan y se sangran unas a otras. Las mujeres de esas culturas se convierten en las traductoras/traidoras<sup>26</sup> de todo aquello que duele y disgusta: emparejan, disculpan y se disculpan, median, perdonan y también traicionan. La cultura chicana ha vivido en resistencia, al otro lado, en el otro bloque y es necesario abandonar esa oposición existencial, esencial. Leemos en *Borderlands*: "La oposición no es una manera de vivir. En un momento dado, en nuestro camino hacia la nueva conciencia de la mestiza, hay que abandonar la oposición... Tenemos que aprender a accionar, no a reaccionar" (78-79).

Anzaldúa ocupa un lugar privilegiado en el movimiento feminista desde múltiples ángulos; uno de los que me parece más importantes es el pedagógico. ¿Cómo enseñar a las nuevas generaciones lo que es y lo que significan las mujeres y sus historias, demandas y tensiones en nuestra actualidad? ¿Cómo transmitir el lugar que ocupa el feminismo como discurso articulador de justicia, equidad y vida dentro de una democracia que favorezca la ciudadanía independientemente de sus marcas de clase, género, sexualidad? ¿Cómo hacerlo sin que la hiper complejidad de las teorías postestructurales feministas hiperdiscursivas, ultradesconstructivas, minimice la posibilidad de la construcción de un relato "desde abajo"? Anzaldúa conjuga una enorme complejidad con una seducción y urgencia a la acción y al cambio, no sólo al activismo sociopolítico, sino al cambio personal e íntimo.

El concepto de la *nueva mestiza* ofrece a nuestros estudiantes una oportunidad de dar sentido a su experiencia, a su genealogía, que permitan un nosotros articulado desde lo político, desde lo que ha sido desplazado a los límites de lo que puede ser concebido como digno de ser dicho.

En uno de mis cursos de posgrado tuve como alumno a un destacado chiapaneco de un moreno muy intenso, un hombre que había sido lastimado por las prácticas de discriminación que ejercemos cotidianamente en este país. La lectura de Anzaldúa le permitió encontrar un eslabón para narrar su historia desde los enlaces posibles entre sexualidad, clase y color, pero sobre todo con un vínculo estratégico hacia la teoría. Lo que mi estudiante cargaba era un dolor intenso, la lectura de *Borderlands* y de "La

<sup>26</sup> Para profundizar en este binomio ver el artículo, ya clásico, de Norma Alarcón "Traductora/Traditora".

prieta" le permitió situar este dolor frente a otro e hilvanar sus contornos y así su posibilidad de ser resarcido. Como si Anzaldúa posibilitara que los estudiantes pudieran narrar sus vidas —con acento, con su acento— con su excedente íntimo y personal y crear sentido en colectivo.

Tal vez lo que Anzaldúa posibilite más que otra cosa es acercar la teoría al campo críptico de la subjetividad o de lo autobiográfico, a la posibilidad de relatar la vida propia "acentuada" desde los campos de la sexualidad, la clase y el color, en una palabra: narrar nuestra vida con acento.

El saber de la teoría con un puente hacia la vida propia y la posibilidad de ser hilada con la de otros, sin perder profundidad, nos ofrece un sentido pedagógico y político que puede transformar a muchos de nuestros estudiantes, de nuestros mestizos y mestizas en sujetos que entienden de dónde proviene su dolor y pueden narrarlo. Este tal vez sería uno de los aciertos, de los puentes más valiosos de esta autora que tuvo que limpiar su acento de todo residuo de lo mexicano, con el fin de ser autorizada a decir desde la academia ●

### Bibliografía

- Alarcón, Norma, 1993, "Traddutora, traditora: una figura paradigmática del feminismo de las chicanas", trad. Cecilia Olivares, *debate feminista*, núm. 8, septiembre.
- Alarcón, Norma, 1999, "Chicana Feminism: In the Tracks of 'The' Native Woman" en Caren Kaplan, Norma Alarcón y Mino Moallen (edits.), *Between Woman and Nation*, Duke University Press, Durham/Londres.
- Alexander, Jaqui y Chandra Mohanty, 1997, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, Nueva York.
- Anzaldúa, Gloria, 1989, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Spinsters/Aunt Lute, San Francisco.
- Anzaldúa, Gloria, 1990, *Making Face, Making Soul. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- Anzaldúa, Gloria, 1999, "La prieta", en Cherríe Moraga (ed.), *Esta puente, mi espalda*, trad. Gloria Anzaldúa y Ana Castillo, ISM Press, San Francisco (en *debate feminista*, núm. 24, octubre de 2001).
- Anzaldúa, Gloria, 2002, *This Bridge We Call Home*, Routledge, Nueva York.
- Beverly, John, 2004, *Testimonio. On the Politics of Truth*, University of Minnesota, Minneapolis/Londres.
- Carbó, Teresa, 2005, "La comandanta zapatista Esther en el Congreso de la Unión: un análisis de su desempeño escénico como intervención política", en Marisa

- Belausteguigoitia y Martha Leñero (comps.), *Fronteras y cruces: cartografías de escenarios culturales latinoamericanos*, PUEG-UNAM, México.
- Cortázar, Julio, 1965, "El sentimiento de no estar del todo", en *La casilla de los Morelli*, FCE, México.
- Crenshaw, Kimberlé, 1994, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color", en Martha Fineman y Rixanne Mikitiuk (edit.), *The Public Nature of Private Violence*, Routledge, Nueva York.
- "Discurso de la comandante Esther", 2002, en EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 5: *La marcha del color de la tierra*, Era, México (en *debate feminista*, núm. 24, octubre de 2001).
- EZLN, 1994, *Documentos y comunicados*, t. 1, Era, México.
- Hernández, Aída, 2008, *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, CIESAS/PUEG-UNAM, México.
- Millán, Mágina, 2005, "Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas", en Marisa Belausteguigoitia y Martha Leñero (comps.), *Fronteras y cruces: cartografías de escenarios culturales latinoamericanos*, PUEG-UNAM, México.
- Mohanty, Chandra T., 2003, *Feminism Without Borders*, Duke University Press, Durham/Londres.
- Moraga, Cherríe (ed.), 1999, *Esta puente, mi espalda*, trad. Gloria Anzaldúa y Ana Castillo, ISM Press, San Francisco.
- Moreiras, Alberto, 1996, "The Aura of Testimonio", en *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, Duke University Press, Durham/Londres.
- Paz, Octavio, 1999, *El laberinto de la soledad*, FCE, México.
- Ramos, Julio, 1996, "El don de la lengua", en *Paradojas de la letra*, eXcultura, Caracas.