



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**La identidad chicana a través de la literatura de
Gloria Anzaldúa: una aproximación sociológica**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

P R E S E N T A:

ERIKA Jael HERRERA ROSALES



DIRECTOR DE TESIS:
DRA. MÓNICA GUTIÁN GALÁN

México, D.F., 2014.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

May we do work that matters

Gloria Anzaldúa

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación fue realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME) de la UNAM en el marco del proyecto con clave PE305011 “Reflexión y fortalecimiento de la docencia en teoría sociológica” a cargo de la Dra. Mónica Guitián Galán. Agradezco a la DGAPA-UNAM la beca recibida.

A mi asesora Mónica, por la confianza, la ayuda y la libertad que me dio para elaborar este trabajo; quedo en deuda por el compromiso que asumió y las oportunidades que me brindó. A la profesora María Elena Jarquín le agradezco por estar al pendiente de los avances en la realización de la tesis, así como por sus enseñanzas en los talleres de investigación. A Claire Joysmith, por su siempre amable disposición. A los sinodales Adriana Murguía y Carlos Ímaz, por sus correcciones y por su tiempo.

A mi familia por el apoyo y, sobre todo, por la infinita paciencia. A mi papá, por los libros. A mi mamá, por las palabras de cariño. A mi hermano, por abrir el camino y hacerme sentir menos sola pese a la distancia. A mis abuelos, Mami y Papa Abel, por estar al tanto de mí. A la memoria de mis abuelos, Rodolfo, Mama Feli y Mama Bella. Y también a Cristi, a Marco y al pequeño Rodrigo, por estar ahí.

A mis amigos de toda la vida, Rebe, Dany y Chi; ustedes son incondicionales para mí. A mi querida Astrid, por toda su comprensión, por darme siempre ánimos y por lo mucho que hemos aprendido juntas. A Jaime, por la suerte de ser tu amiga. A Rooo, porque atesoro la amistad que no se pierde con el pasar de los años. A Ayu, por todo lo que hemos compartido. Y a los amigos que conocí en la carrera sin los cuales la Facultad no hubiera sido la misma.

Y finalmente a Roger, porque leíste y releíste esta tesis con tanto cuidado. Por haber escuchado mis ideas, por ayudarme a aterrizarlas, por alentarme en los momentos difíciles y por creer en mí. A ti te agradezco de forma entrañable por ser mi compañero.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
1. HACIA UNA IDENTIDAD DEL EXTRANJERO	12
1.1 La conceptualización del extranjero	16
1.2 Pautas teóricas desde el lugar de llegada: <i>el extranjero interno</i>	19
1.3 El lugar de origen: El Ghorba.....	26
1.4 El extranjero como “ni ni”	33
1.5 La identidad múltiple.....	40
2. UN PROCESO HISTÓRICO DE LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA CHICANA	44
2.1 El quinto sol de la identidad chicana	45
2.1.1 Un tercer bando.....	49
2.2 La primera oleada de migrantes mexicanos o el México del pocho	54
2.3 Los mexicanos-americanos, los mojados y los pachucos sin extremos	59
2.4 El Movimiento Chicano	65
2.5 El Renacimiento Chicano y el contexto literario de los chicanos hasta la década de los ochenta	72
3. LAS EXPRESIONES IDENTITARIAS EN LA LITERATURA DE GLORIA ANZALDÚA....	77
3.1 La genealogía de la identidad chicana	82
3.1.1 El pasado mexicano	82
3.1.2 El recuerdo del migrante.....	86
3.1.3 La historia de la Raza	88
3.1.4 La memoria mexicana en conflicto	91
3.2 El border fronterizo: El espacio del chicano y del migrante	92
3.2.1 La frontera que raja	92
3.2.2 Los sujetos fronterizos	95
3.2.3 La relación entre los chicanos y los migrantes mexicanos.....	97
3.2.4 <i>Nepantleando</i> en el <i>Borderlands</i>	101
3.3 El <i>Chicano Spanish</i>	105
3.4 La conciencia mestiza	110
CONCLUSIONES	115
ANEXOS	121
BIBLIOGRAFÍA.....	123

INTRODUCCIÓN

Este trabajo trata sobre el tema de la identidad chicana. Con ello se hace referencia a la identidad de los sujetos que se identifican y autodenominan como chicanos, pero, ¿quiénes son estos sujetos?, y ¿qué quieren decir con ser chicanos? Los chicanos son en su mayoría, aunque no exclusivamente, descendientes e inmigrantes mexicanos que se encuentran en Estados Unidos. Algunos los han definido como: “Cualquier persona de herencia mexicana que reside permanentemente en los Estados Unidos” (Bruce-Novoa, 1990: 49-50). No obstante, el ser chicano no alude solamente a una categoría que designe el origen de una persona, como podría ser el término de mexicano-americano, sino que la identidad chicana surgió como una identidad colectiva en los años sesenta y setenta junto al Movimiento Chicano, para denotar un posicionamiento político de reconocimiento y de reclamo a la exclusión que vivían en Estados Unidos. Desde entonces, han existido algunos cambios en las posturas políticas —como por ejemplo, las introducidas por la corriente feminista de las chicanas—; lo interesante es que ha permanecido una identidad chicana a pesar de que el apogeo del Movimiento terminó en la segunda mitad de los años setenta y que han ocurrido subsecuentes modificaciones en los años posteriores, lo que llevaría a indagar más sobre lo que constituye a dicha identidad.

Sin duda, en el campo artístico de los chicanos existe una importante expresión de su identidad. En las obras chicanas, que van desde lo musical, lo pictórico, lo cinematográfico, hasta lo literario, resaltan tanto influencias de la cultura mexicana como del entorno estadounidense. Entre ellas, las obras literarias fueron las que más llamaron mi atención con la puesta en escena de *Zoot Suit* de Luis Valdés por la Compañía Nacional de Teatro (CNT) en abril de 2010, así como el libro que llegó a mis manos de Gloria Anzaldúa (2007) *Borderlands /La Frontera: The New Mestiza*. No obstante, hay que notar que existe poca difusión y traducción al español de las obras literarias chicanas en México, la más reconocida es *La casa en Mango Street* de Sandra Cisneros, traducida por Elena Poniatowska; lo que se refleja cuando se me preguntó en alguna ocasión si *eso* —la literatura chicana— existe.

Al adentrarse en la temática, uno se encuentra con que hablar de los chicanos usualmente se limita a hacerlo en Estados Unidos, por lo que en México resulta ser un tema poco común. Los chicanos que se ubican en Estados Unidos han recibido poca atención por parte de muchos de los mexicanos. Por ejemplo, la posición actual del gobierno mexicano ante la propuesta de la reforma migratoria en Estados Unidos — causa política de muchos chicanos—, que incluye el destino tanto de residentes como de ciudadanos de origen mexicano, es de “no intervención”, de un posicionamiento distanciado en el cual su participación no es parte de la agenda del Estado mexicano. Ya sea como una estrategia política o como un desligue del asunto por no formar parte de la jurisdicción del Estado, la actitud frente a los mexicanos en Estados Unidos ha derivado en una despreocupación por parte de México, que está acompañada por un aumento en el desconocimiento sobre lo que ocurre al otro lado de la frontera.

A diferencia de la temática chicana, la migración mexicana a Estados Unidos ha sido un tema más atendido por parte de los mexicanos, a nivel estatal y social. Sobre él se ha incrementado la literatura académica, sobre todo en materia económica —las remesas— y política —la doble ciudadanía y voto mexicano en el extranjero—. Fue a partir de estos trabajos que pude acercarme más al tema de los chicanos, aunque de forma parcial, puesto que los estudios migratorios de identidad y cultural han sido más reducidos.

Sin embargo, al llevar a cabo una revisión de los estudios realizados desde las ciencias sociales sobre la identidad chicana, específicamente en sus manifestaciones culturales, resaltó el del sociólogo mexicano José Manuel Valenzuela Arce (1998) *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, que reconstruye un proceso de identidad de los chicanos a partir de varias corrientes sociológicas —el enfoque clásico, la acción social, la posmodernidad, entre otras— para explicar las relaciones de: socialización, interiorización, institucionalización, resocialización, y de construcción simbólica, en Estados Unidos. Valenzuela Arce, al marcar estos momentos, también muestra el tránsito de los mexicanos entre diferentes rostros: los pachucos, los pochos y los

cholos, hasta llegar a los chicanos. El análisis de Valenzuela Arce permite vislumbrar un horizonte de comprensión sociológica acerca del ser de los chicanos, y expone la importancia de su construcción identitaria en sus diferentes denominaciones, así como la fuerte presencia del campo cultural y simbólico que han creado y que los constituye.

Con más detenimiento, Juan Velasco (2003) se centra en el estudio de la literatura chicana en su libro *Fronteras Móviles: tradición, modernidad y la búsqueda de lo 'mexicano' en la literatura chicana contemporánea*. Velasco incorpora más extensivamente, a diferencia de Valenzuela, la percepción de lo mexicano dentro de la identidad chicana y se propone detallarla en el campo de la literatura. En su análisis, como el título del libro lo indica, parte de la contraposición modernidad/tradición, en la cual lo estadounidense se encontraría del lado de la modernidad y lo mexicano del lado de la tradición. En ese sentido, desarrolla la hibridez y lo fronterizo de la figura del chicano, que se desprenden de dicho binomio, en algunas de las principales obras chicanas: *Pocho* de José Antonio Villareal, *Barrio Boy* de Ernesto Galarza, *Hunger of Memory* de Richard Rodríguez; así como hace mención de autoras como Sandra Cisneros, Ana Castillo y Gloria Anzaldúa en una tesitura posmoderna. Llegado a este punto, sin embargo, queda la pregunta pendiente sobre si podemos confinar lo mexicano a la tradición —en tanto sentido comunitario y pasado histórico— mientras la modernidad se circunscribe al contexto estadounidense en el cual el chicano se debate.

Una de las problemáticas de los chicanos que sobresale en sus narrativas literarias, así como en los estudios culturales, es que resulta difícil diferenciarse y diferenciarlos, de los migrantes mexicanos en términos identitarios, ya que a veces se pronuncian como diferentes *de* los mexicanos recién llegados y a veces los chicanos son *parte de* los cambios políticos, sociales y culturales que afectan a los flujos migratorios mexicanos. Lo mismo ocurre con la problematización de la diferenciación identitaria con los mexicanos y los estadounidenses, a saber, *si* son o *no* son diferentes a los mexicanos, ya que conservan algunos de sus rasgos culturales, y *si* son o *no* son distintos a los

estadunidenses, con los que comparten la pertenencia al mismo país. En ese sentido, la identidad chicana se vería trastocada por la dificultad de incluirse o separarse de estas otras identidades.

Por lo que, no tanto para contestar a la problemática en términos positivos o negativos —*si son o no son*—, sino para plantear con más profundidad aquello que conforma a la identidad chicana como una identidad que se enfrenta a una dificultad de diferenciación identitaria, empezaríamos por preguntarnos:

- a) ¿Cómo entender sociológicamente la identidad chicana? Con el *primer objetivo* de brindar una construcción desde la tradición de la sociología para aprehender la conformación de la subjetividad de los chicanos.
- b) ¿Cómo se da la relación entre lo chicano y lo mexicano circunscrita al tema de la identidad de los primeros? Conformaría una pregunta secundaria con el *segundo objetivo* de identificar el componente de la cultura y de la migración mexicana en el espectro identitario chicano.

Por otra parte, recuperamos la obra literaria de la chicana Gloria Anzaldúa para circunscribir estas preguntas y objetivos a un objeto de estudio que sirva para el análisis sociológico de la identidad chicana. Como cualquier otro trabajo literario la obra de la autora chicana transita por varios ámbitos, sin embargo, el interés principal que tendrá esta tesis es la exploración de la problemática de la identidad chicana a través de una narrativa individual de la autora. De tal forma que un *tercer objetivo* consistiría en abordar la narrativa de Gloria Anzaldúa concerniente a la identidad chicana en clave sociológica.

Ahora bien, a lo largo de este trabajo, la discusión del concepto de identidad ocupará un lugar central. Recordemos que en su acepción más clásica, ésta se refiere a la similitud, a lo mismo (mismidad), o idéntico *a*. Esta postura, conocida como la identidad en términos *esencialistas*, la concibe en sí misma y definida intrínsecamente

(Dubar, 2002). La existencia de la identidad esencial se entiende como independiente a los cambios que pudieran ocurrir en el tiempo, y lo único que pudiera transformarla sería la inexistencia del ser. Por ello, la identidad, o bien, el sujeto identificado como alguien que se es en esencia, continúa a través del tiempo, con un carácter inmutable y trascendente.

En contraste, una reformulación del concepto ha sido elaborada por Stuart Hall (2003) quien recupera la concepción de la identidad como *identificación en construcción* —en lugar de una identidad en esencia— y, con ello, la sitúa en un devenir que depende de la contingencia del tiempo —desplegada estratégica y posicionalmente—. La identidad queda establecida en un proceso de “suturación” y “articulación” identitaria que se conforma históricamente como un punto inacabado. Habría que subrayar que aunque no existe una construcción acabada de la identidad del sujeto, ésta es fijada temporalmente en lugar de una vez por todas, por lo que se entiende que la identidad es intermitente cuando es observada en un momento dado.

Así, la *hipótesis* que acompañará las preguntas de esta investigación, así como los objetivos expuestos más arriba, es que la identidad es una construcción que hacen los sujetos, y específicamente, Gloria Anzaldúa en su literatura, para conformar una identidad chicana. Dicha hipótesis descansa en el supuesto de la identidad no-esencialista, cambiante históricamente e intermitente, que se ha planteado hasta aquí.

A partir de esta idea se desarrollará una reconstrucción de la identidad chicana considerando tres presupuestos para delimitar el campo de la identidad en el cual nos moveremos¹. En primer lugar, partiremos de que la identidad se encuentra relacionada estrechamente con aquello que no es, en otras palabras, la identidad al no ser esencial en *sí misma* se encuentra condicionada por su relación con lo otro, lo *diferente a*. Un segundo presupuesto, es que la identidad es un proceso de construcción histórico-social, que se va desarrollando en el tiempo y que va

¹ Para la comprensión teórica de las identidades Valenzuela Arce (2000) ha identificado hasta 17 elementos o presupuestos desde donde la podemos observar.

cambiando su composición en contextos determinados. Un tercer presupuesto, es que la identidad es un constructo narrativo que se devela, entre otros medios de expresión, en la práctica literaria, ya que es ahí en donde participa la reflexividad del sujeto —en este caso la autora chicana— para expresar un constructo significativo y simbólico desde el *yo*. Habría que agregar, que si bien la identidad chicana se entiende como una identidad colectiva, ésta, también se encuentra a nivel individual, es decir, a nivel del escritor y su narrativa.

La identidad guarda una relación muy cercana a la cultura, si entendemos a esta última como contextos de significaciones —como la cultura mexicana y la estadounidense— apropiados por los sujetos en su identidad (Giménez, 2005a). Por lo que la noción de cultura que se manejará a lo largo de este trabajo es la heredada de la corriente hermenéutica, que se desprende desde la sociología de Max Weber, en la que la cultura se refiere a un entramado o una “telaraña de significados”. Dicha significación de la cultura resuena en las propuestas de Alfred Schütz y de Clifford Geertz, autores que retomaremos específicamente.

Finalmente, es necesario apuntar que esta tesis se estructura en tres capítulos. En el primero, se establecerá el marco teórico-sociológico del cual partimos para entender a la identidad chicana. De acuerdo al concepto de extranjero o extraño de Georg Simmel, dibujaremos la paradojización de dicha figura, *adentro* y *afuera* de la sociedad de llegada, y *adentro* y *afuera* de la sociedad de origen, para entender su formulación contradictoria dada por la relación de poder que sustenta, y la posibilidad de concebir a la identidad chicana como una identidad múltiple.

En el segundo capítulo, se expondrá un contexto histórico-social de los chicanos en tanto proceso de conformación de su identidad en los Estados Unidos. Se remontará a la independencia de Texas y la guerra entre México y Estados Unidos, para ir observando la consolidación de la identidad chicana que culmina en el Movimiento y el Renacimiento chicano, este último, como corriente literaria que trata la identidad chicana como una de sus principales temáticas.

En el tercer capítulo se abordará la obra de la escritora chicana Gloria Anzaldúa como una expresión literaria en la que se trasluce la construcción identitaria chicana. Para ello, nos adentraremos en su narrativa², la cual nos permite atender a la conformación de una realidad significativa chicana en la que se presenta una memoria de lo mexicano, un espacio fronterizo entre México y Estados Unidos, una lengua entre el español y el inglés —el *Chicano Spanish*— y, una simbolización de lo mestizo como proyecto de cambio chicano.

² A manera de apunte técnico de esta revisión de la narrativa chicana, conservaremos el idioma original de los textos de Gloria Anzaldúa puesto que la traducción de los textos en un código donde el español y el inglés están juntos, resulta un verdadero desafío, incluso para algunos especialistas de la traducción que no han podido afrontar este nuevo empleo del lenguaje. Asimismo, como veremos más adelante, el hecho de que se escriban en inglés y en español es fundamental para identificar la construcción identitaria chicana. Los textos adicionales de las tres autoras chicanas se presentan en español, ya que su traducción se ha conferido a Claire Joysmith, cuya edición ha sido un gran esfuerzo en el que: “más que traducirlas lingüísticamente, se propone transculturar las singularidades intrínsecas de particular ‘estética sincrética’ [...] Esto permite que la labor de la traductora sea espejo de sus cantares de cariz testimonial” (Joysmith, 2012: 26).

1. HACIA UNA IDENTIDAD DEL EXTRANJERO

La verdad es que
grietas
no faltan

así al pasar recuerdo
las que separan a zurdos y diestros
a pequineses y moscovitas
a présbites y miopes
a gendarmes y prostitutas
a optimistas y abstemios
a sacerdotes y aduaneros
a exorcistas y maricones
a baratos e insobornables
a hijos pródigos y detectives
a Borges y Sábato
a mayúsculas y minúsculas
a pirotécnicos y bomberos
a mujeres y feministas
a acuarianos y taurinos
a profilácticos y revolucionarios
a vírgenes e impotentes
a agnósticos y monaguillos
a inmortales y suicidas
a franceses y no franceses

Mario Benedetti

Paradójicamente, uno de los pocos consensos que existe en la literatura de las ciencias sociales sobre el concepto de identidad, es que no existe consenso sobre su definición (Gutiérrez et. al., 2010). Se abren los debates, posicionamientos y confrontaciones que ponen de relieve a la identidad en sus distintas dimensiones, siendo una de las más reiterativas, su construcción en contraposición con la otredad. La dicotomía entre identidad/otredad se ha visto como constitutiva de la pregunta sobre ¿quién se es?, pues la respuesta “yo soy” es seguida de “lo que no es aquél”, es decir, que la definición de la identidad viene dada en contraste con el Otro. Concepción que se contrapone a respuestas tautológicas como “yo soy yo” y las más cartesianas “yo soy el que piensa”:

el individuo «solo se descubre a ‘sí’ en el ‘entre-sí’». En ningún sitio en los que respecta al menos el área lingüística y cultural considerada, el «yo» se presenta como un elemento primero. En ninguna parte del «ego» goza de una existencia autónoma *a priori*. Si el individuo llega, sin embargo a tomar consciencia de «sí» no será, en este contexto, ni por un acto reflexivo y objetivamente que, en cierto modo, prefiguraría la operación

del *cogito*, ni menos aún en la modalidad solipsista de una simple autoafirmación «yo soy yo»... Por el contrario, la emergencia del individuo en tanto «sujeto» o «persona» (según se prefiera) se funda sobre el reconocimiento —el descubrimiento [...]— de una doble relación que lo sitúa frente al «otro» en tanto es miembro de una comunidad (Landowski, 1993: 98-99)

La otredad contiene un significado casi místico, de alguien que se separa de la unidad o de lo conocido, entendida como una alteridad radical. En otras épocas, los Otros, habían sido excluidos de forma absoluta de la sociedad, eran “expulsados, aniquilados o ni siquiera ingresaban a la aldea [...]” (Sabido, 2012: 45). En la modernidad esto ya no es así; los Otros ya no permanecen al margen de lo propio. El Otro obtiene una presencia más notable en la sociedad moderna, en la medida que ésta, por una parte, se expandió hacia el exterior y por otra parte, creció su diferenciación al interior, de modo que el Otro se encontró inevitablemente dentro de la sociedad. Por lo que el *extraño* tomó el lugar del Otro en la modernidad. El extraño pone en tensión la dicotomía identidad/otredad en la que se le ha querido trasplantar, ya que su clasificación en uno u otro lado del binomio se vuelve más complejo. El extraño, a diferencia del Otro, no solo es la diferencia, sino también la injerencia con lo propio,

El Otro se relaciona con ciertos criterios de referencia que posibilitan la distinción y clasificación del sí mismo o el nosotros respecto a ellos; mientras que el (los) Extraño(s) referirá a una modalidad que adopta el trastrocamiento de este tipo de distinciones y emerge cuando es imposible mantener las fronteras clasificatorias que ordenan al mundo (Sabido, 2012: 36).

Desde la literatura y la filosofía sobre la alteridad Arthur Rimbaud y Julia Kristeva han llegado a hablar del extrañamiento del propio yo, que ya no deviene de un Otro sino desde un sí mismo. Más que abundar en estas construcciones, en este capítulo se abordarán los cuestionamientos sobre el extraño o extranjero desde una perspectiva teórica de la sociología³: a) ¿Hasta dónde es un *extraño* el que se encuentra cerca de

³ La selección y utilización de los autores y sus cuerpos teóricos fue realizado en cuanto la mayoría son parte de la tradición sociológica (con algunas salvedades). Por lo que, los sociólogos retoman el texto fundamental de Georg Simmel “Digresiones sobre el extranjero” que los posiciona desde un mismo lugar para manejar el concepto del extranjero.

mí? b) ¿Hasta qué punto el que se va y regresa a casa se ha convertido en un *extraño*?
c) ¿Es un *extranjero* quién comparte mi cultura pero se encuentra en otro país?

El surgimiento de estas preguntas refleja la artificiosidad con la que se ha construido al extranjero (Sayad, 2010, Beck, 2000, Alexander, 2004). Es decir, el concepto del extranjero no puede aparecer en tanto una definición terminada ni en un sentido último. Ante esto, la contradicción, y aún más la paradojización de su situación, es la herramienta conceptual con la que mejor se le ha podido aprehender.

De acuerdo con Niklas Luhmann (2007), la paradoja en el proceder analítico del pensamiento sociológico fue eliminada por el “principio de no contradicción” del cual se derivaba la ley de la identidad y el tercero excluido, fundamentos heredados de la filosofía aristotélica. Con la continuación de la filosofía cartesiana, y posteriormente con la filosofía hegeliana, el problema de la paradoja quedó de nuevo apartado de los esquemas de racionalidad analítica bajo una normatividad de lo que se esperaba la paradoja estuviera fuera la realidad.

No obstante, la formulación propuesta por Luhmann se basa en que la paradoja puede ser replanteada aplicando una operación autorreferencial, llamada *re-entry* o reentrada. La resolución del problema de la paradoja radica en la construcción de otra paradoja, de manera creativa. En ese sentido, Luhmann propone el despliegue de la paradojas como un desplazamiento hacia otras paradojas más complejas (Luhmann, 2007: 38). Siguiendo esta propuesta es que se emprenderá el análisis del extranjero de tal forma que su paradojización no implique su disolución, sino una construcción más compleja.

Dicho lo anterior, los cuestionamientos mencionados se situarán en el marco del fenómeno de la migración contemporánea, como un proceso de emigración-inmigración en espacios sociales diferenciados, esto es, desde el lugar de destino y el lugar de origen. Por ello se trasluce al fenómeno migratorio como un productor de extraños:

Del mismo modo, el inmigrante, cuando llega a la sociedad llamada anfitriona, no habla la lengua del país, no conoce la historia de ahí, ignora sus valores, se volverá permanentemente Sujeto solo una vez que adquiera lo que se supone es cultura y sociedad. La idea de la socialización implica que al principio los que todavía no son socializados son considerados aún como unos humanos incompletos e inmaduros (Wieviorka, 2004: 182).

En este rápido esquema sobre el sujeto que se convierte en extraño cuando inmigra, da cuenta de la persistencia por mantener a los migrantes como otredades y no como sujetos dotados de una identidad. De tal modo, este capítulo se abordará el proceso de identidad del extraño, que no siendo ajeno a su entorno social, algunas veces se compenetra en las definiciones otorgadas, y en otras ocasiones se desvía de ellas para afirmarse en un estado de entrecruzamiento, resignificación y de multiplicidad identitaria, conformando una identidad del extranjero.

Ubicaremos a los chicanos en el sentido señalado, ya que si bien no tuvieron necesariamente que pasar por un proceso migratorio *de facto*, la problemática de las segundas y terceras generaciones —hijos y nietos de inmigrantes— se incorpora como parte de las cuestiones que surgen del fenómeno de la migración. Paralelamente, una de las tareas pendientes que se ha anunciado entre diferentes voces chicanas, es la de superar la otredad en la que se ha ubicado al chicano, “la cultura chicana, literatura o no, es considerada habitualmente como una experiencia de lo ‘otro’” (Hernández, 1993: 152). En este sentido, utilizar al *extraño* en el marco del proceso migratorio, nos permitirá tomar en cuenta la argumentación de escritoras representativas como Norma Alarcón, quien establece que se ha de analizar el “estatus interno/externo/interno” (Alarcón, 1995: 68) que pone de relieve dicho concepto.

Por último, hasta aquí se han usado indistintamente los términos de extraño y extranjero. *Der Fremde* es el término alemán que usa Georg Simmel (Sabido, 2012), término que ha heredado la tradición sociológica y cuya traducción al español es *extranjero*. El extranjero en términos teórico sociológicos nos remite a una acepción que no solo se limita a una persona que viene de otro Estado nación. El extranjero

simmeliano se refiere a un extranjero en términos amplios, en tanto alude a todo aquel que es ajeno a la percepción, apuntando a que el extranjero puede ser cualquiera que en determinada situación pretenda tener una injerencia en un grupo que no le es familiar⁴. Para ser más precisos, con la amplitud que cubre el significado de extranjero, *extraño* —que es la traducción al inglés⁵— es un término designado para nombrar a una persona desconocida, aun sin que ésta provengan específicamente de otro país. En tanto ambos términos son utilizados en el mismo sentido, los emplearemos equivalentemente.

1.1 La conceptualización del extranjero

Como punto de partida habría que contestar a la pregunta de ¿quién es el extranjero? Una de las conceptualizaciones sociológicas a las que toda referencia del extranjero apunta, es la elaborada por Georg Simmel, en su pasaje de “Digresión sobre el extranjero”. El extranjero se define como “una forma social de acción recíproca” (Simmel, 1986: 274), de modo que se contrapone a su simple posicionamiento como un elemento aislado de la sociedad. En este sentido, Simmel centra al extranjero de un modo inusual, ya que lo observa no como un elemento fuera del círculo social, sino como un miembro del mismo; el extranjero es un modo particular de interacción social, que forma parte de la sociedad, siendo uno de los elementos que la componen. Sin embargo, habría que aclarar lo que entiende el autor por sociedad e interacción social, para comprender más de cerca al extranjero.

⁴ Alfred Schütz quien también retoma la conceptualización de Simmel para hacer un esbozo del *forastero*, es más claro respecto de la diversidad de extranjerías: “El ejemplo más evidente de esta situación social es el del inmigrante, los análisis que siguen han sido elaborados teniendo presente este supuesto. La validez de dichos análisis no se limita, sin embargo, solo a él: el postulante a socio de un club exclusivo, el pretendiente que desea ser aceptado por la familia de su novia, el hijo del campesino que accede a la universidad, el habitante de la ciudad que se establece en un medio rural, el recluta que se incorpora al ejército, son todos forasteros según la definición que acabamos de dar, aunque en estos casos la “crisis” típica que experimenta el inmigrante puede asumir formas más suaves o incluso no dar.” (Schütz, 2012a: 27)

⁵ En la traducción al inglés que estuvo a cargo de Donald Levine (1972) en la obra *On Individuality and social forms* que incluye el texto de “Digresiones sobre el extranjero” o por su título en inglés “The Stranger”, ha preferido usar el término de *stranger* —extraño— al de *foreigner* —extranjero—.

Para Simmel las categorías de *forma* y *contenido* están presentes en todo fenómeno social (Vernik, 2002: 12), tal como podría ser el de la migración. La forma moldea las experiencias inmediatas y caóticas que se nos presentan a los individuos, la forma estructura y significa nuestra realidad, aprehendiendo la experiencia en su faceta más cruda para moldearla en una unidad (Levine, 1972). Una vez superada la dimensión más inmediata, la forma se consolida como una dimensión objetiva, abstracta, pasando a ser una configuración de la realidad (Simmel, 2002: 28). La forma no necesita ser continuamente reinventada y, por eso, se erige como un cúmulo de conocimiento, así como una producción autónoma que tiene una lógica interna propia. Por ejemplo, en el arte se representa esta dimensión cuando la forma, que sería el arte mismo, aprehende la realidad, de tal manera que cuando vemos una pintura o leemos literatura, ésta se ha independizado del mundo del artista y conforma un universo propio al que podemos acceder⁶.

En Simmel la forma más fundamental es la propia sociedad como unidad. La sociedad es entendida como una elaboración establecida en el tiempo, que tampoco debe ser confundida con “una substancia, nada concreto en sí mismo, sino un *acontecer*, la función del recibir y efectuar del destino y de la configuración de uno respecto a otro” (Simmel, 2002: 34).

Hasta el momento se ha dicho que la forma se daba a partir de la experiencia social, sin embargo, habría de aclarar, siguiendo a Simmel, que también es una relación que va *desde* la forma hacia la realidad. De esta manera quedan asentadas ambas direcciones en la sociedad, de la que somos tanto miembros como productores. Por lo tanto, en este campo social, la forma es un arreglo de las relaciones de los individuos, lo que nos lleva a hacer explícita la socialización recíproca.

⁶ Simmel describió la tragedia en la modernidad como el rápido crecimiento de la cultura objetiva, dentro de la cual se encuentra el arte, que cada vez estaba más alienada de la realidad subjetiva. De acuerdo a Jürgen Habermas, el análisis trágico simmeliano ha sido retomado por miembros de la escuela de Fráncfurt, para desarrollar la cosificación del mundo social (Simmel, 1988).

La forma se realiza en la *socialización* (Simmel, 2002), concepto que indica la interacción entre los sujetos. Simmel prefiere el uso del término de socialización al de sociedad⁷ por el énfasis que hace en la reciprocidad de las relaciones para estudiar la realidad social en la que se ejerce y se recibe la acción. La socialización le permite a Simmel aprehender el acontecimiento social, no necesariamente con un carácter duradero, sino como un proceso de consolidación, al observar los “hilos invisibles” que existen entre los sujetos (Simmel, 2002: 16-17). Como se había mencionado el contenido que se contrapone a la forma se manifiesta en la socialización como, “impulso, interés, finalidad, inclinación, estados psíquicos y movimiento, de tal manera que a partir de ello o en ello se produce el efecto sobre otros y se reciben estos efectos” (Simmel, 2002: 78).

El concepto de la socialización permite adentrarse en la situación en la que se encuentra el extranjero, que ingresa y sale de las sociedades, para referirnos a las relaciones sociales que sostiene con ellas. En consecuencia, podemos proceder a entender al extranjero. El carácter recíproco constitutivo de su definición convierte al extranjero en un proceso relacional y no en un sujeto definido o entendido en sustancia. En este sentido, el concepto del extranjero elude determinar a una persona o a un grupo, por lo que más bien indica que es un *modo de estar* con otros.

Al respecto, Olga Sabido retoma el planteamiento de Simmel en tanto esboza al extraño como “primordialmente una relación social [...] No hay extraños *en sí*, sino extraños *para otros*” (Sabido, 2012: 17). La posibilidad de que exista una definición única del extraño queda anulada por el carácter relacional del extranjero; lo que explicaría las diferentes figuras que ha tomado en: el monstruo, el loco, el gitano, el vagabundo, el peregrino, el bárbaro, el salvaje, el hereje, el paria, y el *outsider*. Asimismo, el extranjero concebido de esta manera hace resaltar la construcción social

⁷ O en su defecto el de *sociabilidad*, debido a que éste para Simmel se refiere a una abstracción de la socialización, a la adquisición de la socialización en un sentido cerrado y con una vida independiente; como sería: el juego, la coquetería, la conversación (Simmel, 2002).

que se ha hecho de él y lo contingente de su naturaleza, ya que no existe nada inherente a él (Alexander, 2004: 88-89).

Ahora bien, ¿cómo se construye la relación con ese extranjero y de qué depende dicha relación? ¿Cómo explicar los criterios en los que se inscribe la designación del extranjero? Estas preguntas apuntan a explicar la tensión entre identidad y otredad, que pone en relieve al extranjero, bajo un esquema espacial, “[El extraño] es una construcción social, consiste en ubicarse y ser ubicado en una posición determinada. Si el extraño es una posición, quiere decir que existen al mismo tiempo otras [posiciones] que lo constituyen, pues todo lugar de colocación implica una relación” (Sabido, 2009: 33-32). Es por ello que, para avanzar en su construcción ubicaremos al extranjero en dos espacios, el lugar de llegada y la sociedad de origen.

1.2 Pautas teóricas desde el lugar de llegada: *el extranjero interno*

El primer espacio que encontramos para el extranjero, es, sin duda, el espacio de la sociedad a la que llega. El extraño resulta serlo porque acaba de arribar a un espacio en el cual no se encontraba antes⁸. Para clarificar este punto, el término de *forastero* nos ayudaría a expresar específicamente a lo que nos referimos, ya que se entiende como un concepto topográfico en cuanto se trata de quien viene de afuera o, de un topos geográficamente ubicado afuera (Aguiluz, 2009: 81). Añadiríamos a esta procedencia externa del forastero, su arribo a un espacio interno, que lo convierte en extranjero. Parafraseando a Simmel, el extranjero se ha desplazado, y ha quedado asentado de forma permanente en un lugar diferente de donde había partido. El inmigrante viene acompañado por el forastero, y queda sustentado bajo la fórmula del

⁸ Es interesante que el extraño también se ha construido así cuando ni si quiera es él quien se ha desplazado físicamente. Nos referimos a la alusión que hace Josexto Beriain cuando los extraños son los indios de la Nueva España, o los nativos del norte del continente americano: “El mito occidental de la frontera supone un epítome de esto cuando el peregrino encuentra al nativo Pequot en Massachussets en el siglo XVII y pregunta ¿quién es el extraño?, no dándose cuenta, por supuesto, de que el nativo está preguntándose lo mismo al encontrarse con el peregrino.” (Beriain, 2011: 239) Con lo que el desplazamiento que se impone es a nivel temporal —y no a nivel físico— en el que los indios están más *atrasados* que los peregrinos.

extranjero.⁹ Puesto que aquel que exclusivamente se desplaza corresponde a una acción no establecida en el espacio, cuya oposición es la sedentarización que, sin embargo, es parte fundamental del extranjero¹⁰. Por ende, el extranjero no puede ser lo mismo que el sujeto errante, dado a que éste no planea residir en dicho espacio. En este sentido, habría que indicar una diferenciación marcada entre el nómada y el extranjero; y, a su vez añadir que el extranjero pretende tener una injerencia en el espacio al que llegó.

Alfred Schütz hace hincapié en este objetivo, puesto que el extranjero¹¹ como persona: “trata de ser definitivamente aceptada, o al menos tolerada, por el grupo al que se acerca” (Schütz, 2012a: 27). A lo que aquí se alude en términos del sociólogo austriaco, es que la entrada al grupo supone asimismo un tipo de ajuste, o inclusión social entre el extranjero y la sociedad, que no necesariamente se debe traducir en una asimilación o integración inmediata, sino que está mediada por el mismo grupo social al que llegó.

Por lo tanto, el extranjero que se ha incorporado al espacio físico también se incorpora al espacio social, en tanto es ahí donde se realiza la socialización y la interacción social. El espacio social se encuentra conformado por una coordenada posicional con respecto al otro. La posición funciona a modo de rol o estatus, un estado simbólico que enmarca la interacción que se llevará a cabo por el sujeto. En el caso del extranjero, la

⁹ Precisamente se ha diferenciado superficialmente el concepto de inmigrante y extranjero bajo el supuesto que éste último solo se desplaza y se encuentra en un Estado receptor diferente al de origen, mientras que el inmigrante implica una inclusión al grupo al que llega. “En una primera aproximación el concepto de extranjería hace referencia simplemente a la relación con el extranjero, un extranjero indiferenciado que penetra en el territorio nacional. Extranjero y nacional devienen así en conceptos opuestos [...] El inmigrante, por contra, remite a una realidad distinta; su presencia presenta una forma más densa, remite a una permanencia en el territorio, y a una posible integración, al menos económica, que le convierte, de una u otra manera, en parte humana del Estado receptor.” (Checa, 2002: 91) Esta idea se enuncia de forma incompleta, ya que lo que aquí se sostiene es que el extranjero, que ha emigrado, solo puede llegar a serlo cuando pretende incluirse, de una y otra forma, a una sociedad ajena.

¹⁰ Para que una persona sea un inmigrante se entiende que su estadía será *relativamente permanente*, sin embargo, como bien se ha afirmado, “la divergencia de criterios en torno a la distancia y al tiempo sin duda ha sido una fuente importante de discusiones en el estudio de la migración.” (Herrera, 2006: 25) En ocasiones se ha puesto como un mínimo de permanencia 6 meses, sin embargo, no es un criterio definitivo.

¹¹ Alfred Schütz (2012a) maneja al extranjero con el término de *forastero*.

posición en el espacio social está condicionada por el sentido de pertenencia¹² al círculo social: “[...] su posición dentro de él depende esencialmente de que no pertenece a él desde siempre, de que trae al círculo cualidades que no proceden ni pueden proceder del círculo” (Simmel, 1986: 274). Necesariamente el extranjero que se encuentra dentro del espacio social, es ajeno a la pertenencia pero no por ello desconocido por la sociedad. El extraño en este sentido no puede significar estar fuera de todo conocimiento, él no podría ser aquél que está en algún lugar remoto: “los moradores de Sirio no son extranjeros, en sentido propio —o al menos en el sentido sociológico de la palabra—, porque son como si no existiesen para nosotros, están más allá de la proximidad y la lejanía. En cambio, el extranjero es un elemento del grupo [...]” (Simmel, 1986: 274).

La falta de pertenencia que se le atribuye al extranjero esta dada por su procedencia externa, lo que lo lleva a ser observado como un sujeto que no posee cualidades compartidas con la sociedad anfitriona. Simmel esboza un esquema en el cual estas cualidades devienen en lejanía social, esto es, la negativa de su vínculo con la sociedad.

Cuando compartimos similitudes con un individuo, las similitudes entre ambos estrechan la relación. Entre más singulares sean estas similitudes más cercana se convierte la relación, por el carácter imprescindible que consideramos difícil de encontrar en otro individuo. En las relaciones personales, las características compartidas adquieren una simbolización de intimidad. De esta forma, las propiedades exclusivas compartidas denotan proximidad en la relación social.

¹² En este mismo sentido, Gilberto Giménez ha definido la pertenencia social como: “[...] la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual se experimenta un sentimiento de lealtad. Esta inclusión se realiza generalmente mediante la asunción de algún rol dentro de la colectividad considerada (v gr., el rol de simple fiel dentro de una iglesia cristiana, con todas las expectativas de comportamiento anexas al mismo); pero sobre todo mediante la apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico-cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión (v. gr., el credo y los símbolos centrales de una iglesia cristiana). De donde se sigue que el estatus de pertenencia tiene que ver fundamentalmente con la dimensión simbólico-cultural de las relaciones e interacciones sociales” (Giménez, 2005a: 23).

Al contrario, las características similares que podemos compartir con muchos más sujetos, se convierten en generalizaciones que vuelven más lejana la relación social. Es decir, cuando las similitudes entre dos sujetos se reducen a cuestiones que pensamos compartimos con muchos otros también la relación se vuelve indistinta y contingente por la mayor probabilidad de encontrar esas similitudes en cualquier otro individuo. Y, entonces, ese sujeto pierde todo rasgo de individualidad, lo percibimos con indiferencia y como un tipo generalizado, alienado de nosotros. “Mas, a la vez, la extrañeza del extraño presupone un desconocimiento generalizado. Las conductas del extraño se atribuyen estereotipadas a características colectivas *desindividualizadas* — a los turcos, los gitanos, los judíos, las mujeres, etc.— y no a motivaciones, razones, o circunstancias individuales, a la historia de la persona” (Beck, 2000: 136).

En este sentido, se explica que el extranjero se convierte en un tipo¹³, ya que lo consideramos como un sujeto con características que resultan universales para poder relacionarse de manera cercana socialmente. El extranjero es formulado con una prevalencia de características generales, y por consiguiente “el carácter abstracto de la relación que se mantiene con él” (Simmel, 1986: 276).

A nivel personal se persiste en la generalización del extranjero, ya que se oscila entre la atracción y la repulsión de su figura. Edward Said encontró esta oscilación tipificada en las representaciones de Oriente, en oposición a Occidente, como otredades repulsivas y atractivamente exóticas.

[El árabe] aparece como un degenerado hipersexual, bastante capaz, es cierto, de tramar intrigas, pero esencialmente sádico, traidor y vil. Comerciante de esclavos, camellero, traficante, canalla [...] Mientras habla, echa una mirada maliciosa a la rubia [...] los [árabes] aparecen siempre en

¹³ Cabría aclarar que la tipificación no es exclusiva en la interacción con el extranjero. “En cierta medida, nosotros vemos al otro, como una generalización personalizada. Esto es porque no podemos representarnos complementemente una individualidad que se desvía de la propia. Cualquier recreación de una persona está determinada por la similitud que tenga con uno. Concebimos a cada hombre... como un tipo de persona que nos sugiere su individualidad” (Simmel, 1986: 278). Sin embargo, en la construcción del extranjero, la similitudes para determinarlo se reducen a un mínimo común, así como su individualidad que es subestimada.

multitudes, sin ninguna individualidad, ninguna característica o experiencia personal (Said, 2009: 379).

En este sentido, la construcción social del extranjero queda condicionada por cualidades comunes generalizables que devienen en la falta de vínculo y de lejanía social, presupuestas en la relación social con él. De igual forma se encuentra la determinante de la falta de *origen*, es decir, de la historia compartida con el grupo o la sociedad. El extranjero también está condicionado por la falta de un parentesco común con el grupo¹⁴. Por lo que la pertenencia también se refiere a un espacio temporal, en el sentido de que el extranjero no comparte la historia común del grupo, así como tampoco comparte una ascendencia:

El forastero aborda al otro grupo como un recién llegado, en el verdadero sentido de la expresión. A lo sumo puede estar dispuesto a (y en condiciones de) compartir el presente y el futuro con el grupo al que se incorpora, en experiencias vividas e inmediatas; pero en todas las circunstancias permanecerá excluido de tales experiencias de su pasado. Desde el punto de vista del grupo al que se incorpora, él es un hombre sin historia (Schütz, 2012a: 33).

Tanto el origen diferenciado, la falta de una historia común y las cualidades generalizadas atribuidas al extranjero, son interpretadas como relevantes para su no-pertenencia al grupo social¹⁵. La percepción que tiene tanto el grupo, así como el sujeto extranjero, es que no se comparten los contenidos de las pautas o esquemas culturales (Schütz, 2012a). “Así inmigrar es inmigrar con su historia (siendo la inmigración misma parte integrante de esta historia), con sus tradiciones, sus maneras de vivir, de sentir, de actuar y de pensar, con su lengua, su religión, así como todas las demás estructuras sociales, políticas y mentales de su sociedad [...] en suma, con su cultura” (Sayad, 2010: 22). El extranjero intenta adoptar las pautas culturales

¹⁴ Desde la perspectiva del derecho, la determinación de la pertenencia a un grupo está dictada por “el sistema *jus sanguinis*, el «el lazo de sangre», la descendencia, [pues] es el que fija la pertenencia al grupo, y el *jus soli*, en el nacimiento —o la permanencia— en un territorio” (Santamaría, 2002: 52).

¹⁵ Tampoco se pretenden enumerar las cualidades “objetivas” culturales que se diferencian entre los grupos y los sujetos, sino, como lo ha planteado Barth (1976), es la observación de que éstas se han tomando en cuenta para trazar un límite con otro grupo social. En estas diferencias, se deja ver la importancia significativa otorgada por el grupo para definir al Otro.

del grupo social en el lugar de llegada¹⁶, entendiendo a las pautas culturales o la cultura como los supuestos significativos intersubjetivos que se tienen para pensar, hablar, entender, juzgar, y explicar, en síntesis, de orientar el actuar sobre el mundo.

Como cada conjunto de supuestos significativos se entiende en un sistema cultural cerrado¹⁷, cuando el extranjero se da cuenta de que tiene un bagaje cultural “inadecuado” y debe adoptar otro, tiene como consecuencia que “el forastero no quiere o no puede sustituir totalmente la pauta cultural de su grupo de origen por la nueva” (Schütz, 2012a: 41). En este sentido, se encuentra en una imposibilidad fenomenológica de eliminar el sistema cultural y sustituirlo a manera de *tabula rasa*. El sujeto no puede desvincularse de su cultura, del contexto donde nació y donde fue socializado, no puede sustraerse de donde había crecido (Giménez, 2007), pero tampoco se puede desligar del medio social y cultural al que ha transitado en la sociedad de llegada.

De esta manera, el extranjero adquiere una posición exterior, “como afuera” (Simmel, 1986: 274) del grupo o sociedad. Con el extranjero se da una relación con el grupo por fuera de su pertenencia cultural, estando dentro del mismo tiempo y espacio físico y social.

«extranjero» es, de este modo, un atributo negativo que designa, como dice Eric Landowski la no pertenencia a un grupo de referencia determinado, y que se singulariza por una diferencia de naturaleza, que viene establecida por la discontinuidad formulada explícitamente entre dentro, del que no forma parte, un fuera al que pertenece (Santamaría, 2002: 44).

Con el extranjero se establece un desapego social que es inversamente proporcional a la distancia a la que se encuentra del grupo social. El extranjero expresa la paradoja en el espacio por su copresencia física y su interacción próxima, a la vez que se aleja por su falta de vínculo social y cultural con el grupo. El extraño *está cerca pero está lejos*.

¹⁶ Por lo que la migración queda definida como este cambio en el ámbito social y cultural (Herrera, 2006: 24)

¹⁷ Lo que se quiere referir, es que los esquemas culturales totalizan la realidad, buscan dar cuenta de lo que pasa en su totalidad, sin necesidad de tener que incurrir a otro sistema interpretativo.

En el espacio social, el extranjero está *lejos, fuera*, o en el *exterior* aun cuando está *próximo y dentro* de la relación social. Los extranjeros solo son posibles en tanto integran el exterior en el interior, en tanto son *extranjeros internos*¹⁸. La paradoja del extranjero queda compuesta por dos elementos, por un lado, representa la no-pertenencia a los vínculos sociales del grupo. Por otro lado, la característica singular del extranjero, es que la alteridad que se ha pensado como externa, es decir, la diferencia que solo se pensaba a lo lejos, viene a introducirse en la forma de interacción dentro del grupo, con una contemporaneidad y un espacio social actualizado. Así la internalización de la alteridad en el grupo conforma el segundo elemento de la paradoja del extranjero, dado que no solo permanece en tanto contradicción sino que logra conjugarse como una relación social.

El extraño no se distingue precisamente porque pueda definirse frente a otros, sino más bien, porque subyace y rompe desde dentro todas las categorías polares de la sociedad. Los extraños no son enemigos ni amigos; están cerca y no lo están; están lejos pero viven aquí; y son vecinos que los vecinos no consideran tales sino como vecinos, extraños. La extrañeza del extraño atemoriza y atrae (Beck, 2000: 136).

En el caso de la identidad del sujeto, estar afuera y adentro lo convierte en un sujeto con una subjetividad liminal. Se ubica en ambos con la operación espacial del *entre*. Simmel es muy sugerente al respecto: “Solo para quien se encuentre afuera de la frontera, en cierto sentido, sabe que se encuentra dentro de ella, esto es, sabe que es una frontera” (Simmel, 1971: 356). El significado que adquiere el espacio para el extraño, aquel que es un inmigrante desde dentro, es el de la frontera, el de un *in-between* o dicho de otra manera, un sujeto intermediario y fronterizo.

¹⁸ En la antropología se ha diferenciado una alteridad *radical* –como otro, un extraño- y una alteridad *interna* –como diferencias entre sexo, filiación, posición social- (Ver: Auge, Guillaume, y Landowski en “El otro, el extranjero, el extraño” (1993) *Revista de Occidente*, num.140) Asimismo, Josexto Beriain (2011) maneja la diferencia entre el extraño interior, y el extraño exterior para dar cuenta de la historicidad en que han aparecido los extraños en el pensamiento europeo, primero con los gitanos y judíos –extraños interiores- y después con los pueblos originarios de América –extraños exteriores-.

Venir de otra parte, de ‘allá’ ‘no de aquí’, y encontrarse por lo tanto, de manera simultánea ‘dentro y fuera’ de la situación de que se trata, es vivir en la intersección de historias y memorias, experimentando tanto su dispersión preliminar, como su traducción consiguiente en nuevas disposiciones más vastas a lo largo de rutas desconocidas [...] Este drama que rara vez se elige libremente, es también el drama del extranjero (Chambers, 1995: 20).

En tanto relación liminal entre la sociedad de llegada y la exterioridad del entorno, se ha establecido que el extranjero también puede jugar como sujeto de objetividad, libertad, intercambio y tránsito. Simmel y Schütz retoman la actitud de indiferencia e imparcialidad que tiene el extranjero hacia la sociedad anfitriona, incluso como una actitud crítica, “[el forastero] pasa a ser, esencialmente, el hombre que debe cuestionar casi todo lo que parece incuestionable a los miembros del grupo al que se incorpora” (Schütz, 2012a: 32).

Efectivamente, el profesor y crítico chicano Juan Bruce-Novoa dio nombre al espacio fronterizo de los sujetos chicano *“inter” space*, cuando propone una alternativa para la identidad chicana que escoge ser otra que estadounidense o mexicana, en sentido binario (Bruce-Novoa, 1990: 31). En consecuencia, la frontera identitaria no solo se establece en relación con una sociedad anfitriona —*adentro*— y un entorno —*afuera*—, sino que faltaría precisar la otra sociedad —*adentro*— de la que sale el extranjero.

1.3 El lugar de origen: El Ghorba¹⁹

A pesar de que los análisis sociológico han abordado el tema del extranjero desde la perspectiva del sujeto que se adentra a una sociedad de recepción, una de las dimensiones que igualmente debe incorporarse es la del lugar de origen en relación con el extranjero que se ha ido: “Inmigración aquí y emigración allá son las dos caras indisolubles de una misma realidad que no pueden explicarse la una sin la otra”

¹⁹ Es un término que retoma Abdelmalek Sayad de los inmigrantes argelinos, el cual significa la oposición entre el lugar de nacimiento y la tierra de exilio.

(Sayad, 2010: 19). Por lo que en esta parte se reflexionará sobre las implicaciones del extranjero desde el lugar de origen y se intentará responder si es posible concebirlo como un sujeto paradójico desde ese espacio.

Si recuperamos la construcción adentro/afuera de la paradoja del extranjero, de inmediato se observa que ésta se invierte ya que el sujeto, en relación con el espacio social de donde proviene, adquiere una lejanía física o un *exterior* a la sociedad de origen. Sin embargo, también proviene de un *adentro* del grupo, en donde existen características y similitudes compartidas, una historicidad y antecesores que lo vinculan con el grupo social de origen, a diferencia de lo que pasa en el lugar de destino. Mediante la caracterización del sujeto que se encuentra en la sociedad de origen, se podrían desarrollar algunas pautas conceptuales desde figuras como el *migrante temporal* y el *migrante de retorno*. Es decir, estas dos figuras remiten al espacio social desde donde ha salido el extranjero, figuras trabajadas por los sociólogos Alfred Schütz y Abdelmalek Sayad²⁰. También nos referiremos en un menor grado a la figura del *exiliado*, que es trabajada por Edward Said y Julia Kristeva, que nos permitirá precisar algunos elementos desde el lugar de origen. La reflexión se apunta sobre las modificaciones en la relación social que se producen tanto para el sujeto como para el grupo de origen, dado que la distancia y el espacio físico introducen una distancia en la relación social.

La carga emocional ligada con la representación del *hogar*, muestra la cercanía de los vínculos sociales constituidos en el lugar de origen, "...cosas familiares de uso cotidiano, costumbre y hábitos personales; en síntesis, un modo peculiar de vida compuesto de elementos pequeños pero importantes, a los que se tiene afecto" (Schütz, 2012b: 45). Aún más, el hogar es el punto de partida no solo para movernos

²⁰ Abdelmalek Sayad (1933-1998) fue un sociólogo de origen argelino que se dedicó a estudiar principalmente a la comunidad de inmigrantes argelinos en Francia. En Argelia conoció a Pierre Bourdieu con quien publicó obras como *La miseria del mundo* (1993) y *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie* (1964). Fue director del centro de investigación CNRS y trabajó en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de Francia. La coordinación de la traducción al español del libro *La doble ausencia De las ilusiones del emigrado a los padecimiento del inmigrado* (2010) estuvo a cargo de Enrique Santamaría, cuyo proyecto también se ha encomendado a la traducción de un segundo libro de Sayad, *La inmigración o las paradojas de la alteridad*.

sobre la realidad social, sino para entablar las coordenadas que permanecen a lo largo de la existencia de los sujetos:

El hogar es tanto un punto de partida como un punto terminal. Es el punto de origen del sistema de coordenadas que aplicamos al mundo para orientarnos en él. Geográficamente, el 'hogar' es un determinado lugar de la superficie de la Tierra. El lugar en que me encuentro es mi 'morada'; el lugar donde pienso permanecer es mi 'residencia'; el lugar de donde provengo y adonde quiero retornar es mi 'hogar'. Pero no es solamente el lugar -mi casa, mi habitación, mi jardín, mi ciudad- sino todo lo que representa (Schütz 2012b: 44).

Cuando hablábamos del extranjero en el apartado anterior se resaltaba una intrincada relación entre la cercanía física y la intimidad, por lo que el extranjero introducía en la misma proximidad espacial la indiferencia y la lejanía social. Ahora bien, qué pasa —siguiendo a Schütz— cuando en la relación social tiene lugar una disociación con la cercanía social, es decir, en la interacción “cara a cara”, y la intimidad en un espacio como el hogar. Schütz establece que ambas no siempre se llevan a cabo de manera simultánea. Por ejemplo, “un matrimonio, una amistad, un grupo familiar, un jardín de infantes, no consisten en una relación cara a cara primaria, permanente y estrictamente continua, sino en relaciones cara a cara solo intermitentes” (Schütz, 2012b: 48). Por lo que el cuestionamiento siguiente es: ¿qué sucede con las relaciones que contienen un grado de intimidad alto, pero cuya interacción no solo se vuelve “intermitente” sino que adquiere una espacialidad distanciada y una temporalidad ocasional?

Abdelmalek Sayad centra su análisis desde el espacio social de origen de los extranjeros, configurándolos en tanto se han traducido en una ausencia para la sociedad de salida, del hogar, a diferencia de la presencia que representan en la sociedad a la que llegan. En el caso “ejemplar”²¹ que analiza Sayad (2010) de la

²¹ Para Sayad la migración argelina es “ejemplar” por su importancia numérica, su aparición en el siglo XX, la claridad con la que se reflejan las relaciones de poder, y las cuestiones que surgen entre los dos países, pero sobre todo, porque parece magnificar las características y cualidades de cualquier otra migración. (Saada, 2000: 33)

migración argelina, se encuentra que a pesar del desplazamiento de los sujetos, se mantienen los vínculos con la sociedad de origen. Por un lado, el movimiento de carácter temporal²² conservaba la promesa del regreso al lugar de origen. La emigración argelina hacia Francia se representaba con la idea de la “noria” —que significa un círculo o una rueda— resaltando una imagen cíclica sobre la vuelta al mismo punto de salida. El regreso al hogar en el imaginario del emigrante, provoca que se resguarden los esquemas culturales del sujeto; como emigrantes salían y como tales interactuaban allá. Asimismo, la sociedad receptora veía a los emigrantes como sujetos que habitaban en otra sociedad de manera provisional, lo cual contribuía para que no se incorporaran en los esquemas más permanentes de la sociedad anfitriona, ni hubiera un intento para su inclusión.

Igualmente, se formaban comunidades entre los migrantes que compartían el mismo lugar de origen para mantener una cohesión social entre ellos y la sociedad de origen: “A través de sus intermediación como se refuerzan y se revivifican las relaciones con el país de origen. Si se asegura la permanencia del emigrado, mantiene al mismo tiempo el *sentimiento de provisionalidad*.” (Sayad, 2010: 94) Una de las consecuencias es que se llegaba a presionar y a controlar a los emigrantes desde el lugar de origen, incluso las comunidades de migrantes se convertían en un refugio social para los emigrados, lo que les permite “mantener comportamiento de reserva o de auto segregación” (Sayad, 2010: 81) con la sociedad de recepción.

Asimismo, se posibilitan otros modos de vinculación con las remesas y la circulación migratoria de la mano de obra. Lo anterior nos permite vislumbrar el mantenimiento de los vínculos de pertenencia del extranjero con la sociedad de origen de manera simultánea, “entre «dos tiempos», entre dos países, entre dos condiciones, es toda una comunidad la que vive como en «tránsito» (Sayad, 2010: 94).

²² La temporalidad también era auspiciada por el gobierno francés, ya que la mano de obra de la migración argelina era controlada con la otorgación de visas temporales.

Cuando ocurre el desfase entre el espacio físico y el espacio social, existe un esfuerzo por minimizar los efectos de la salida y permanecer dentro del grupo de origen, al mismo tiempo que se está en una sociedad diferente. Esto tiene como consecuencia la búsqueda por mantener una presencia en el lugar de origen en la ausencia del sujeto emigrado, conformándose una “paradoja del emigrando” (Sayad, 2010: 183). Entonces, la paradoja se conforma por su presencia *allá* —en el lugar de origen— y *aquí* —en el lugar de llegada—. La persistencia por conservar sus vínculos se expresa así, “son siempre «emigrados», en cuanto pertenecientes siempre a *su* sociedad, a *su* país, a *su* nación e, inversamente, los segundos, que tiene a sus inmigrados en la sociedad, país o nación de otros, los reivindican en tanto son siempre *sus* emigrados, en cuanto que son siempre una parte de sí mismos” (Sayad, 2010: 184).

A pesar de los intentos por perpetuar la vinculación entre el sujeto que emigra y la comunidad de origen, Schütz nos habla que la interrupción en la recurrencia de la interacción con la sociedad de origen implica una “tipicidad” en la relación²³, lo que quiere decir que se perpetúa una relación en lo abstracto, guiada por las construcciones subjetivas y ya no sustentadas por las acciones y la presencia de los sujetos. A lo que se refiere es a que los sujetos del grupo social de origen y el sujeto que se ha ido, continúan su relación en una idealización, dentro del espacio que solían compartir.

Pero quien escribe una a carta se dirige a la tipificación del destinatario tal como lo conocía cuando se separaron, y éste lee la carta como escrita por una persona que es típicamente la misma que dejó. Presuponer tal tipicidad (y cualquier tipicidad) significa dar por sentada la probabilidad de que lo que antes era típico siga siéndolo en el futuro; en otras palabras, que la vida continuará siendo lo que ha sido hasta entonces: seguirán siendo relevantes las mismas cosas, regirá el mismo grado de intimidad en las relaciones personales, etc. (Schütz, 2012b: 49).

²³ Sayad también habla de esta tipicidad que hacen los emigrantes en el lugar de origen “Condenados a referirse simultáneamente a dos sociedades [...] unas veces idealizan a Francia [...] otras veces idealizan a Argelia”(Sayad, 2010: 95).

La añoranza por un pasado hecho presente es precisamente una de las formas en que se refleja esta idealización. La imposibilidad de encontrarse en su espacio, su hogar, su tierra natal, es algo que persigue al sujeto migrante. En este sentido, la figura del exiliado es la que mejor ilustra este punto, “El exilio es la condición de pérdida absoluta” (Said, 2000: 173), la pérdida de una continuidad de espacio- tiempo. Ambas coordenadas se han dislocado, ya no se encuentra en el lugar de origen, ni en el pasado de su memoria que añora por su ausencia.

Hasta donde su memoria alcanza, está deliciosamente magullada: mal entendido por un ser querido y la madre aún distraída, discreta, o preocupada, el exiliado es un extraño para su madre. Él no la llama, no pide nada de ella. Arrogante, con orgullo se aferra a lo que le falta, a la ausencia, a algún símbolo u otra cosa [...] Rechazo por un lado, inaccesibilidad por otro [...] (Kristeva 1991: 5)

Al separarse la relación de un espacio social común, del tiempo y lugar en el que se llevaba a cabo, ocurre una pausa de la relación social, que implica un grado menor de intimidad; ya no de presencia sino de ausencia. En la interrupción del espacio-tiempo, suceden cosas distintas que no pueden experimentarse por ambas partes; lo que ocurre se reevalúa desde puntos de vista heterogéneos, en concreto, se genera un agregado de conocimiento disímil que se ha desplazado desde incomparables líneas de experiencia del emigrante y de la sociedad de la que ha salido, “han convivido en este mundo cambiante, lo han experimentado como cambiante en lo inmediato, han adoptado su sistema interpretativo y se han ajustado al cambio [...]” (Schütz, 2012b: 50). Cuando el sujeto migrante trata de poner a prueba la relación de intimidad que antes tenía, ésta es menos que exitosa. Julia Kristeva quien recupera la figura del migrante desde la relación del exiliado con la sociedad materna, hace patente la transformación del exiliado en orfandad:

[...] Y sin embargo, no, yo no tengo nada que decirles, a mis padres. Nada. Nada y todo, como siempre. Si trato —por mera valentía, por suerte, o por preocupación— de compartirles algo de la violencia que me causa estar totalmente solo, ellos no sabrían dónde estoy, quién soy, qué es lo que me afecta. Desde ahora, soy un extranjero para ellos. (Kristeva, 1991: 33)

Asimismo, el contraste y subsecuente extrañamiento²⁴ se pone de relieve cuando un migrante de retorno enfrenta el restablecimiento de la intimidad y la compatibilidad de las interacciones. Schütz señala que “para quien vuelve al hogar, éste presenta, al menos al comienzo, un aspecto inusual. Cree estar en un país extraño, ser un extranjero entre extranjeros” (Schütz, 2012b: 43). De manera similar, para el grupo en el lugar de origen ocurre lo mismo: “Aun entonces, el hogar al que retorna no es en modo alguno el hogar que dejó o el hogar que recordaba y añoraba durante su ausencia. Y, por la misma razón, el que vuelve al hogar no es el mismo hombre que lo abandonó. No es el mismo ni para él ni para aquellos que esperan su retorno” (Schütz, 2012b: 53).

Cuando ocurre el regreso al hogar, el restablecimiento de la relación entre el retornado y el grupo social al que regresa se desarrolla con base en las expectativas de un espacio social que conoce y en el que se encontraba dentro, las cuales, sin embargo, no son cumplidas por el distanciamiento que se ha generado. Su regreso se torna complejo, ya que introduce lo externo a un grupo en el que se pertenecía. La relación e interacción entre el migrante y la sociedad de origen han incorporado un elemento externo al grupo, su vinculación queda trastocada por la no-pertenencia de la que ahora forma parte su relación social. Sayad describe este reencuentro entre el extraño y la sociedad de origen, “el emigrado vuelve como «persona que está de vacaciones» e incluso como «extranjero» a un mundo que le parece cada vez más extraño.” (Sayad, 2010: 83). Con esta cita, queda ejemplificado como el migrante de retorno es percibe como un turista por la sociedad de origen. Aún más, para el extranjero ese espacio se ha vuelto extraño para él. Al regreso a la sociedad de origen, el extranjero expone el extrañamiento por ambas partes.

Lo que quiere decir también es que, siendo incluso parientes, no somos del mismo mundo. Ellos están allá lejos, nosotros, nosotros estamos aquí. Cuando regresamos allá, o nos reencontramos en nuestra casa, en el

²⁴ El extrañamiento es un actitud asumida por el desconcierto y el desconocimiento con el que el extraño habita el espacio al que llegó.

pueblo, en la familia, o nos reencontramos entre inmigrantes de Francia. Pero con todos los demás, cada uno por su lado... creo que es definitivamente. (Sayad, 2010: 168)

En suma, los sujetos emigrados, provisionales, exiliados, y retornados, que se han retomado como figuras para describir al sujeto que se encuentra fuera del lugar de origen y de los marcos culturales, exhiben la extranjerización para la sociedad desde donde ha partido. El sujeto es un extranjero en el momento en que entra en interacción social con su sociedad de origen, está *dentro* de ella por la persistencia en la relación desde un pasado, pero es observado *fuera* de ella por la distancia en la intimidad y la incorporación de nuevos elementos cognitivos, así como experiencias ajenas, convirtiendo la relación en una paradoja. La relación se conserva con el migrante desde la sociedad de origen adquiriendo un tono diferenciado, marcado por su espacio lejano, pero aún siendo una presencia significativa para la sociedad.

1.4 El extranjero como “ni ni”

Una de las complejizaciones de la paradojización del sujeto extranjero es que la relación que se ha definido en términos de dentro/fuera, se despliega también en el esquema de arriba/abajo del espacio social. Es decir, la relación que sostienen los sujetos se configura en una jerarquía social donde se encuentran categorizados los sujetos superiores y los inferiores, ubicándose los extranjeros en esta última. “En este caso, los extraños además de ser considerados ajenos a nuestro mundo son percibidos como inferiores” (Sabido, 2012: 18). De este modo, la relación social entre el extranjero y la sociedad —tanto de llegada como de origen— se caracteriza por su asimetría y dominación con los extraños: “La distancia horizontal-espacial [...] que realmente le separa de nosotros se transforma en una distancia social-jerárquica” (Beriain, 2011: 242).

La designación de quién es extraño, está envuelta en esta dinámica de desigualdad en la que se le impone una valoración negativa, por sobre una positiva del grupo social. El ser extranjero, marcado por su relación con la sociedad, se convierte en un acto de

arbitrariedad, porque la condición del extranjero depende de quien lo enuncie, y por tanto está orientada por la relación de poder ejercida por la sociedad hacia el extraño.²⁵

Asignar la extranjería a alguien podría incluso encausarse a convertirlo en un no-sujeto o en una no-persona. Ya Simmel lo advertía al hablar de que la relación con el extranjero puede convertirse en una “no relación”, es decir, que la relación en la radicalización puede devenir de manera unilateral: desde el *Nosotros* del grupo social, hacia un sujeto que se ha despojado de su subjetividad.

La diferenciación y la desigualdad, sirven para afirmar y construir el sentido del *Nosotros* que logra afianzarse por medio del desprecio al extraño. La relación de dominación unifica al grupo, a la sociedad, o a un Estado nación, en tanto existe alguien en oposición. La unidad del *Nosotros*, no está basada en dimensiones objetivas bien calculadas, sino una “comunidad imaginada” como lo llama Benedict Anderson, puesto que, “los miembros de la nación no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1993: 25).

Asimismo, la utilidad de este ejercicio de poder sobre el extranjero por parte del *Nosotros* del grupo, puede estar acompañada por un interés instrumental al poner en desventaja al extranjero. Como lo ha advertido Jeffrey Alexander la extranjerización puede asignarse con un fin económico, “Se puede decir que los grupos que son indiscutiblemente estigmatizados por ser otredades juegan funcionalmente un rol indispensable. ¿Alguien discutiría, por ejemplo, que los esclavos negros no fueron esenciales para la economía de plantación de los E.U.?” (Alexander, 2004: 92).

²⁵ Sobre la noción de poder, Michel Foucault apunta que éste no puede verse como algo que poseer, sino como una relación social que se ejerce: “El poder es algo que no existe. Esto es lo que quiero decir: la idea de que hay en un sitio determinado, o emanando de un punto determinado, algo que sea un poder, me parece que reposa sobre un análisis trucado, y que, en todo caso, no da cuenta de un número considerable de fenómenos. El poder, en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones.” (Foucault, 1977)

Norbert Elías (2012) identifica los grados de superioridad e inferioridad que se asignan entre los grupos sociales y los extraños, y que toman la forma de un tipo de exclusión: la marginación. Elías encontró, en el estudio social de Winston Parva, dicha relación en dos grupos, aquellos que eran los establecidos ejercían una relación desigual sobre quienes habían llegado después. La base sobre la cual llevaba a cabo esta relación asimétrica no era en cuanto una diferenciación de rasgos étnicos, raciales, nacionales, ni religiosos, sino por un grado de cohesión social que legitimaba al grupo frente a los inmigrantes recientes, quienes eran posicionados en desventaja. La marginación se presentaba como un recurso de poder del grupo dominante ante los que habían llegado después, imponiéndoles una jerarquía de valores donde los extranjeros eran vistos y asumidos como inferiores frente al otro grupo asumido como superior.

En este sentido, podemos entender la marginación como un tipo de exclusión en la que el individuo es tratado con desigualdad respecto al grupo que se encuentra en el mismo espacio. De acuerdo a Elías, la estigmatización hacia los marginados, por parte de los establecidos, era adoptado por los que marginaban y los marginados mismos. Por lo que la atribución de lo extraño, prueba tener un efecto importante sobre la propia identidad que forman los sujetos marginados,

El problema de fondo en los mecanismos de estigmatización reside en la manera como los seres humanos (individuos) se perciben a sí mismos como parte de un grupo y se incluyen en un nosotros, mientras excluyen a otros y los refieren (colectivamente) en términos de ellos. Así la identidad personal y la identidad grupal se hallan íntimamente relacionadas. (Sabido, 2012:117-118)

Al respecto la problematización es amplia²⁶, ya que sería difícil desligar la imposición de una identidad extraña de un proceso de internalización y autopercepción de los sujetos dentro de un mismo contexto social. No obstante, el proceso de reproducción de la dominación de una sociedad en cuanto a su identidad, tampoco descarta la posibilidad de convertir o transformar —de resignificar— el significado de inferioridad en uno positivo, por parte de los propios sujetos marginados,

A veces, debe asumir como inmigrado [...] los estigmas que, a ojos de la opinión pública, hacen al inmigrado, aceptando de este modo (una aceptación resignada o rebelde, sumisa o reivindicativa e incluso provocadora) la definición dominante de su identidad: recuérdese solamente, a este respecto, el hecho de que el estigma genera la rebelión contra el estigma, y que una de las primeras formas de esta rebelión consiste en volver a tomar en cuenta la reivindicación del estigma, convertida entonces en emblema, según el paradigma clásico *black is beautiful*, esto hasta la institucionalización del grupo que se da así el estigma por fundamento (Sayad, 2010: 395-396).

Por otra parte, el uso cotidiano del término extranjero remite a un significado jurídico que “designa a aquellas personas que no poseen la nacionalidad o ciudadanía del país donde habitan” (Malgesini et.al. 2000: 183). Por lo que en una situación de negatividad, el extranjero forma parte de una antinomia donde es ubicado en el lugar anverso del *Ello*, en contraposición del grupo social nacional del *Nosotros*: los extraños al ser nombrados, son asimismo asignados desde el grupo, como lo *opuesto*. Al no ser uno de *Nosotros*, un ciudadano del Estado, surge entonces la necesidad de

²⁶ Sobre el tema se ha hablado en términos de autoreferenciación, autodefinición o autoconocimiento, como la capacidad de afirmar y reconocer la propia identidad desde el sujeto; en contraste con la heteroreferenciación, heterodefinición o heteroreconocimiento, como la capacidad de afirmar y dotar la identidad desde otros sujetos. Sin embargo, lo que proponemos es que para que exista la diferenciación –auto o hetero-, debe haber en un primer momento una diferenciación identitaria, valga la redundancia. Es decir, para que exista un ejercicio de reconocimiento, y de dotación, incluso de resignificación o rechazo, debe existir tanto una identidad distinguible –como lo hemos establecido en el primer apartado- y también un elemento de poder que la atraviese. Asimismo, la auto y heteropercepción se relacionan “en una especie de transacción”, en la cual “la autopercepción de un sujeto [está] en relación con los otros; a lo que corresponde, a su vez, el reconocimiento y “aprobación” de los otros sujetos. En suma, la identidad de un actor social emerge y se afirma solo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones.” (Giménez, 2005a:22)

categorizarlo como *el enemigo, la amenaza a erradicar*. Zygmunt Bauman (2005) hace explícito este movimiento del extraño hacia el lado del *Ello* bajo el signo de la ambivalencia y la incertidumbre. El sociólogo polaco explica cómo, en un primer momento, el extraño para el Estado moderno no es amigo ni enemigo. No obstante, el extranjero al cruzarse en la búsqueda del Estado por la homogeneización del orden de la sociedad, resulta en una clasificación, ya sea del lado amigo o del ciudadano, o del lado enemigo o del desorden.²⁷

Para que el extraño sea un amigo, o sea representado por el orden, debe pasar por una renuncia a su antigua nacionalidad e inscribirse a programas de asimilación y aculturación del Estado anfitrión que lo acercarán a la categoría oficial de ciudadano, pero nunca con la plena seguridad que goza quien desde un inicio es visto como amigo, un ciudadano desde el nacimiento. Esto es debido a que el extraño llevaría la diferenciación a una autoimplicación, pues el extraño, al ubicarse del lado amigo, eliminaría la pureza de clasificación del binomio. Es decir, aun cuando se tenga la ciudadanía, adquirida o de nacimiento, la sospecha sobre los grupos estigmatizados con la diferencia de *lo extraño* permanece, “[...] ciertos individuos y grupos pueden ser nativos, tener la ciudadanía pero solo por el hecho de pertenecer a colectivos particulares que representan lo diverso ante la óptica de la sociedad mayoritaria en la cual están insertos pueden llegar a ser categorizados como extranjeros, y por ende ser excluidos.” (Roitman, 2003: 204)

Por otro lado, si el extraño no es ubicado como amigo, se convierte en un *enemigo* — el desorden y la contingencia para el Estado— y la exclusión lo reafirmaría como tal. Por lo tanto, la ambigüedad quedaría por un lado y por el otro: “llevan el exterior al interior y corrompen el sosiego del orden con la sospecha de caos” (Bauman, 2005: 88). Por más que existan dispositivos de expulsión y asimilación, la ambivalencia no puede ser plenamente borrada, incluso cuando el Estado haya pronunciado al

²⁷ La oposición *amigo/enemigo* es heredada del pensamiento político Carl Schmitt.

extranjero como amigo o enemigo frente al binomio del orden. El extraño nunca pierde la sospecha de su peligro y transgresión estatal,

La inmigración o, en otros términos, la presencia en el seno de la nación de «no-nacionales» (más que de simples extranjeros a la nación) además de que perturba todo el orden nacional, de que enturbia la separación o la línea fronteriza entre el que es nacional y el que no lo es y, por lo mismo, perturba y enturbia el orden fundando sobre esta separación, atenta contra la integración de este orden, contra la pureza o la perfección mítica de este orden y por lo tanto con el pleno cumplimiento de la lógica implícita de este orden (Sayad, 2010: 387-388).

El trastrocamiento del orden moral también se da desde el grupo de origen del extranjero, “[un orden] irremediablemente roto. Aunque la inmigración ya es en sí misma una ruptura, una ruptura inicial que será seguida de muchas otras” (Sayad, 2010: 204). La ruptura con el orden del lugar de origen ocurre cuando un miembro sale en contra de la supervivencia del grupo y la perpetuación del mismo —aunque se haga a propósito de la sobrevivencia material—. Sin embargo, al mismo tiempo, la sobrevivencia demográfica, y la sobrevivencia cultural del grupo se ve debilitada al no mantener los principios de cohesión intactos que lo vinculan al grupo. Es decir, el cambio en la sociedad que suscita la emigración o el exilio del extranjero, provoca una transformación del *Nosotros* del grupo social de origen: “tienen que derrumbarse todos los marcos que aseguraban la cohesión de la sociedad para que la emigración pueda aparecer y perpetuarse” (Sayad, 2010: 135). Aún más, la exposición a otro sistema cultural es abordada con la misma sospecha del extranjero que llega, al extranjero que se va: “es adquirida fuera de las normas socialmente admitidas [...] es fundamentalmente sospechosa: pues ella es realizada en otro orden social, económico, político, lingüístico, en una palabra cultural, y con los medios que da este orden alógeno.” (Sayad, 2010: 169) Las formas más socorridas de su representación no son

bajo la sospecha de peligrosidad, sino bajo los signos de traición, ruptura, amenaza, y de vergüenza²⁸,

El discurso social se ha representado como ‘cosa vergonzosa’ que debe mantenerse oculta, o bien se ha homenajeado a los emigrados por sus sacrificios, por sus contribuciones a la vida y obra de la nación, es decir, a los «beneficios» de los que la nación es deudora; y, otras veces, para magnificar, retomando en esto lo que dice en el país de inmigración...” (Sayad, 2010: 181)

De una u otra forma, la sospecha se inserta en la comunidad de origen y en la comunidad de recepción. La sospecha, porque no puede ser comprobada y solo puede ser atribuida de manera conjetural, no se da de manera total o absoluta, sino que solamente se impone de manera parcial, excluyendo e incluyendo, a los sujetos extranjeros. En cada caso, esta sospecha toma una forma específica, a veces de amenaza, otras de ruptura, vergüenza y traición, sin embargo, esta doble sospecha conlleva una doble forma de ser rechazados activamente por las dos sociedades, y una “doble ausencia” (Sayad, 2010) que se refiere a una disminución en la presencia del sujeto extranjero en las dos sociedades (Saada, 2000: 37).

Justamente los hijos de extranjeros que nacieron, crecieron y son ciudadanos, son extraños a la sociedad de origen de sus padres, y son vistos y tratados por la comunidad como demasiado *extranjeros*; del otro lado, por la sociedad en la que han sido socializados son acusados por no ser suficientemente *nativos* (Saada, 2000: 39)

[Los hijos de inmigrantes] son híbridos que no poseen totalmente las cualidades que definen el ideal integral del inmigrante [...] Tampoco poseen las características objetivas, y sobre todo, las subjetividades de un connacional. Más bien son y no son como los otros inmigrantes, a pesar de la designación. Son, en otras palabras, tratados como extraños en el sentido completo de la palabra. Y sin embargo, no son extraños a la cultura, ya que son parte integral de la sociedad. (Saada, 2000: 42)

²⁸ Y con ello inmediatamente se traduce en una dificultad para su estudio, ya que sobre la negatividad “se disfraza, se colma, se niega”, en resumen ‘no hay nada que decir’ para los países y sus académicos (Sayad, 2010: 176).

Los hijos de inmigrantes fueron estudiados por Robert Park de la Escuela de Chicago, quien los pensó bajo el signo de la marginalidad y el espacio urbano, y pudo demostrar una doble negación:

Park denominó de ese modo a los hijos inmigrantes, quienes por una parte enfrentaban una indiferencia al pasado y herencia de sus padres y por otra, su propio presente se mostraba incierto y carente de 'anclaje', lo que los hacía experimentar permanentemente el 'desarraigo' [...] 'Al mismo tiempo no suelen sentirse en casa en ninguno de estos mundos'." (Sabido, 2012: 90).

Lo anterior también se encuentra de manera más actualizada en los estudios de Sayad, donde los niños nacidos en Francia de padres argelinos "sufren un doble extrañamiento con respecto tanto de la generación de sus padres inmigrantes como de la sociedad en la que nacieron" (Saada, 2000: 34).

El extranjero no se ha podido desligar de donde proviene, pero tampoco se han acoplado completamente al espacio actualizado. En este sentido, el extranjero queda definido en función del rechazo y la relación de poder que ejerce en su contra, como una doble negación, ni es un *Nosotros* ni un *Ellos*, ni de *aquí* ni de *allá*: son los "ni ni" (Bauman, 2001: 28) que se perciben como una contradicción encarnizada por la dominación ejercida.

1.5 La identidad múltiple

Como se ha expuesto, la construcción del extranjero atraviesa diversas paradojas de contenidas en las dicotomías: similar/diferente, atractivo/repulsivo, adentro/afuera. Mediado por una relación de poder, su paradojización puede resultar en una identificación negativa simultánea, al afirmar que ni es *esto*, ni lo *otro*. Ahora bien, la producción de paradojas también nos lleva a afirmar que el extranjero puede quedar asentado en tanto una positividad de identidad,

Se presupone que la identidad ha de ser unívoca: ¡esto o aquello! descartando cualquier tercero. Se descartan casi absolutamente las posibilidades de llegar de una identidad ambivalente, de llegar a definir y construir lo propio mezclando la variedad y cosas extrañas (Beck, 2000: 149).

Una manera de concebir la identidad es en términos excluyentes, en los que se separa un sujeto de otro. En este sentido, el extranjero que ha ocupado el lado de la oposición de los sujetos o miembros del Estado, de la negación de aquellos del lugar de origen o de llegada, queda como un no-sujeto en ambos lados, tanto en el lugar de origen, como en el de destino, excluido por ambos.

Sin embargo, se abre la posibilidad de restituirse en una identidad diferenciada, una identidad en un tercer término a partir de dicha separación, esto es, desde las paradojas que anunciamos y las contradicciones de poder, en donde puede producirse una paradoja identitaria más compleja. La posibilidad de construir lógicamente una identidad que conjugue y no solamente se oponga queda explicada por la metáfora que hace Simmel (1986) en "Puente y la puerta", en la que la separación también es posibilidad de la unión,

Solo al hombre le es dado, frente a la naturaleza, el ligar y el desatar, y ciertamente en la sorprendente forma de que lo uno es siempre la presuposición de lo otro. En la medida en que entresacamos dos cosas del imperturbable depósito de las cosas naturales para designarlas como «separadas», las hemos referido ya en nuestra consciencia la una a la otra, hemos destacado estas dos cosas en común frente a lo que yace entremedio. Y viceversa: como ligado solo percibimos aquello que primeramente hemos aislado de algún modo; para estar unas junto a otras las cosas deben estar primeramente enfrentadas. Tanto práctica como lógicamente sería absurdo ligar lo que no estaba separado, más aún, lo que en algún sentido no sigue también permaneciendo separado. (Simmel, 1986: 29)

Con la anterior cita se quiere aludir la posibilidad de una identidad, no como negación, sino como unión de contradicciones. Con unión de contradicciones no nos referimos a la identidad como una síntesis de contrarios, como ya lo había dicho Ramón Saldivar

(1990) quien toma de Theodor Adorno la concepción de la “dialéctica de la diferencia” para evitar hablar en términos de síntesis. La oposición binaria no llega a ser resuelta con una síntesis de la dialéctica, sino como un arreglo subjetivo transformado y construido permanentemente por el sujeto.

Lo que se quiere apuntar es que la configuración de la identidad múltiple, que refiere a más de una pertenencia en espacios sociales complejos donde el sujeto se encuentra dentro varias entidades socio-culturales relacionadas la una con la otra, “Permite comprender que una particular adscripción cultural no implica forzosamente rechazar otras pertenencias con las que se tiene muchos horizontes en común. Lo Cortés no quita lo Cuauhtémoc” (Díaz-Polanco, 2010: 211).

La identidad múltiple no pretende negar el entorno social que la compone, no rechaza a ésta o a la otra identidad, sino que es en sí misma una diferenciación identitaria que se sustenta a partir de ellas. En ello radica la condición paradójica.

¿medio francés o medio libanés entonces? ¡De ningún modo! La identidad no está hecha de compartimentos, no se divide en mitades, ni en tercios ni en zonas estancadas. Y no es que tenga varias identidades, tengo solamente una, producto de todos los elementos que la han configurado (Maalouf, 2009: 10).

El concepto de identidad múltiple puede ayudarnos a entender que la identidad puede existir en simultaneidad de espacios sociales y culturales, o en relación a uno solo, dependiendo de la relación en la que se encuentre el sujeto. Entonces, la identidad múltiple, en tanto concepto, nos permite entender la auto-concepción de los sujetos cuando se refieren a un solo rasgo cultural o a varios de ellos de forma conjunta. De igual manera, el sujeto con una identidad múltiple se vuelve complejo por la variedad de factores que lo están conformando, en lugar de entenderlo como un sujeto con una identidad incompleta.

Maffesoli, quien también retoma el concepto de identidad múltiple, lo describe como la posibilidad de que puede ser una sola identidad y/o muchas identidades, mediante el movimiento constitutivo dentro de la identidad múltiple, “Identidades plurales que pueden vivirse ya sea al mismo tiempo, ya sea sucesivamente. Algo que oscila entre ‘la mismidad de sí y la alteridad de sí’” (Maffesoli, 2004: 125) .

El sujeto con una identidad múltiple, termina por identificarse con el migrante, que transita por una y otras pertenencias sociales y culturales. El sujeto no ha perdido la movilidad subjetiva aunque se haya establecido en el espacio, aunque se haya pronunciado por una o muchas identificaciones, las otras identidades quedan en potencia, “el emigrante en potencia, que aunque se haya detenido, no se ha asentado completamente” (Simmel, 1986: 273-274). De esta forma regresamos a la concepción del extranjero de Simmel, que no ha superado ese ir y venir porque no se ha podido desligar de donde viene, pero tampoco se ha acoplado completamente al espacio actualizado.

2. UN PROCESO HISTÓRICO DE LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA CHICANA

Allá, ése, pos es uno 'greaser', un 'Mexican'; viene uno acá, ése, y quesque uno es 'pocho'; me empieza a cuadrar que me llamen chicano, bato, me cai a toda madre, carnal, siquiera ya es uno algo, no cualesquier greaser o pocho, ¿qué no?

Miguel Méndez, *Peregrinos de Aztlán*

Como vimos en el capítulo anterior, la identidad de los sujetos, se construye a partir de la diferenciación, lo que la convierte en una identidad que solo tiene sentido en relación a otros y en relación al espacio de la socialización. Es bajo las paradojas que se hacen inteligibles dichas relaciones, sus consecuencias en tanto relaciones de poder asimétricas y jerárquicas, así como la posibilidad de su multiplicidad. A la luz de la construcción que se ha hecho de la identidad a un nivel teórico-conceptual, se incursionará en la conformación de la identidad de los chicanos. Por consiguiente, partiremos de un segundo supuesto: las identidades son construcciones de *procesos* históricos y sociales. En ese sentido, ubicaremos a la identidad chicana en contextos específicos, en los que el proceso identitario, “hace referencia a un lógica de concatenación, acumulación, adaptación constante entre las diferentes dinámicas que se dan en las relaciones humanas, donde procesos exógenos a la interacción y endógenos se conjugan de manera constante” (Gutiérrez, 2010: 79).

Por lo tanto, el objetivo de este capítulo es hacer un recuento de cómo se fueron construyendo las paradojas, las contradicciones y, con ello, las identidades en la que se formaron los mexicanos nacidos y residentes en Estados Unidos, y que apuntan a una construcción de la identidad de los chicanos. Se recuperarán los contextos de cada periodo histórico, principalmente en Estados Unidos —a veces haciendo énfasis en el territorio, otras en el mercado laboral y en las políticas estatales—, que dan pautas para las perspectivas y figuras identitarias que provenían de ese país, algunas que llegaban desde México, y las de la población que las afirmaba como tales.

Entre las denominaciones de *mexicanos*, *pochos*, *mexicanos-americanos*, *braceros* y *pachucos*, se connotaban identidades caracterizadas por la negación de la población de

mexicanos en Estados Unidos; y, sin embargo, dicha población logró establecer la identidad *chicana* en forma positiva —y no en término de lo que *no* era— reconciliando la polarización entre lo mexicano y lo estadounidense. Aún más, la identidad chicana también pudo dar cauce al debate interno de la comunidad que se había formado en cuanto a la presencia de migrantes mexicanos. Por último, en el marco contextual del establecimiento de los chicanos, interesa ubicar de manera somera su campo literario desde el “Renacimiento Chicano” para dar un panorama del desarrollo de su voz narrativa.

2.1 El quinto sol de la identidad chicana

Durante el siglo XVI, al mismo tiempo que Tenochtitlán caía bajo dominio de la campaña de Hernán Cortés, los primeros excursionistas españoles llegaron al norte del entonces virreinato de la Nueva España. Lo que ahora son los territorios del Sudoeste de Estados Unidos²⁹, habían sido considerado como parte de las provincias de: Nuevo México de Santa Fe, Alta California, y Las Nuevas Filipinas o Texas. La población que habitaba esos territorios estaba formada por grupos indios nómadas y sedentarios —como los apaches, hopis, cheroquis y navajos, entre otros³⁰— constantemente enfrentados con los colonos de la Nueva España, lo que representaba un preocupación para la corona española. Aunado a esto, la dificultad para asentarse en esta región radicaba en que era un terreno que complicaba el transporte de personas y mercancías, así como en el tipo de tierra para el cultivo que era muy distinto al que se encontraba en el centro del virreinato. Por estas razones, solo algunos grupos se aventuraron a trasladarse a estos territorios y fundar rancherías y barrios; también destacaron las misiones eclesiásticas franciscanas, y el desplazamiento forzoso de tlaxcaltecas y aztecas que expandieron la lengua náhuatl en esta zona.

²⁹ El Sudoeste corresponde la región al sur de Estados Unidos, conformado principalmente por los estados fronterizos de: Texas, Arizona, Nuevo México y California.

³⁰ Para completar esta lista también podríamos mencionar a los: kikiwas, pai-pai, cucupás, k'miai, cochimís, yaquis, mayos, pimas, seris, kikapoo, guarijios, rarámuris, hopi, t'pai o tohono o'odham (Valenzuela Arce, 2012: 9)

Por lo tanto, durante buena parte del periodo colonial en esta región encontramos una población compuesta por los habitantes originarios, colonos provenientes de la Nueva España, gobernantes españoles, grupos indígenas traídos a estas tierras, y para finales del siglo XIX, los colonos anglosajones se añadieron a la lista. Los nuevos colonos se veían como una solución para seguir poblando estas tierras y para contrarrestar los disturbios de los grupos indios, por lo que en 1821, Juan Ruiz de Apodaca, uno de los últimos virreyes españoles, concedió permisos a extranjeros para asentarse en Texas, dirigiéndose específicamente a los colonos anglosajones. Con una de estas concesiones Moses Austin introdujo 300 familias a Texas³¹ en el poblado de “San Felipe”, pero poco después éste falleció dejando a su hijo Esteban Austin la tarea de trasladar a las familias anglosajonas.

Después de la Independencia de México en 1821, la ratificación del poblamiento de estas familias en Texas se aprobó por el recién creado Estado mexicano. Asimismo, se conservaron las normas bajo las cuales se había permitido la entrada de las familias en el periodo del virreinato. Se exigía a los colonos que profesaran la religión católica —creyendo que así sería más fácil su asimilación a la sociedad mexicana—, el cultivo de la tierra, y la liberación de esclavos. Sin embargo, este último punto produjo antagonismo por parte de los colonos, ya que se negaban a emancipar a sus esclavos.

Para el gobierno del México independiente, la entrada de esclavos representó una problemática que se discutía desde la capital; aunque se pretendía mantener el control desde el centro, poco a poco el norte ganaba más control local. También, se debatían las problemáticas sobre los aranceles de importación y la falta de justicia y administración. Para 1830 se prohibió la entrada de más colonos anglosajones y hubo un empeño por remexicanizar la región, puesto que las comisiones de Mier y Terán en 1827 declaraban que la proporción de extranjeros y mexicanos en Texas era de 10 a 1

³¹ Estas familias habían sido expulsadas del territorio recién incluido a Estados Unidos, de Luisiana. Al estar aliados el Imperio francés y Español en estos años, se reubicaron a los habitantes a otras partes del Imperio, que en este caso fue Texas por su cercanía.

(Zoraida, 1994: 61). No obstante, la iniciativa llegó tarde, debido a que para ese periodo estaba en curso un proceso de separación por parte de los colonos recién llegados.

Años atrás, en Texas se había producido especulación de las tierras entregadas, así como disturbios y amenazas sobre las tierras ocupadas por mexicanos. En 1826 Hayden Edwards había tomado el pueblo de Nacogdoches y proclamado la “República de Fredonia” como primer acto de independencia ocasionado por las tensiones de los colonos y los residentes mexicanos. Sin embargo, los intentos no se detuvieron ahí y en 1835 empezó una rebelión para independizarse, encabezada por Esteban Austin. El ejército mexicano enfrentó a otro ejército bien armado, en un territorio desconocido y apoyado por el gobierno estadounidense. Durante la guerra destacó la batalla en el Álamo, donde un grupo de colonos texanos resistió el embate del ejército mexicano. Poco tiempo después, en la derrota de la batalla de San Jacinto, el entonces presidente Santa Anna fue capturado y firmó los tratados de Velasco el 14 de febrero de 1836, que otorgaron la independencia a Texas.

La tensión entre el gobierno y los pobladores anglosajones se mantuvo, ya que la independencia y posterior anexión de Texas a Estados Unidos se interpretó como un desafío a México. Por un lado, la delimitación de la frontera después de la separación de Texas —que en un principio se había establecido en el Río Nueces— se trasladó hacia el Río Bravo, más al sur de Texas, recortando aún más el territorio mexicano. Por otra parte, Estados Unidos llevaba a cabo el proyecto político-ideológico del “Destino Manifiesto” que justificaba su expansionismo militar bajo designo divino; simultáneamente persistía una negativa para reparar las indemnizaciones del enfrentamiento en Texas. La guerra contra México de 1846 se declaró en un tiempo en que el Estado mexicano atravesaba por un debilitamiento económico y una inestabilidad política provocada por el enfrentamiento entre conservadores y liberales, lo que acrecentaba la crisis del recién independiente Estado. Por ello, las defensas del país se vieron pronto disminuidas, aunado al aumento de colonos en California y Nuevo México. Después de año y medio, la campaña de Wienfield Scott

que había desembarcado en el puerto de Veracruz, logró entrar a la ciudad de México el 7 de agosto de 1847. En la batalla en Contreras y Chapultepec el ejército estadounidense derrotó al mexicano en Churubusco, y, por segunda vez, Santa Anna firmó un tratado que daría fin a la guerra. El tratado de Guadalupe Hidalgo del 2 de febrero de 1848 delimitaba la línea fronteriza del Río Bravo y cedía los estados de California, Nuevo México, Arizona, gran parte de Colorado, Utah y Nevada, ciertas zonas de Wyoming, Kansas y Oklahoma; a cambio, México recibió la cantidad de 15 millones de dólares.

La invasión estadounidense a México y la cesión del territorio del Sudoeste afectarían significativamente a los dos países en cuanto a la percepción que tendrían el uno del otro. Dentro de la historiografía se ha argumentado que si bien el episodio tuvo grandes consecuencias para ambos países se ha encontrado relativamente poco material y, además, con opiniones diversas (Velasco y Benjamin, 1994: 99). La cuestión de los mexicanos para los estadounidenses se había empezado a percibir como una empresa de civilización hacia *seres inferiores*. Incluso, durante la guerra, la proyección que tenían los estadounidenses sobre los territorios mexicanos iba de la mano con la discusión sobre la propia naturaleza de los mexicanos. Posiciones estadounidenses en cuanto al conflicto se han ubicado entre sentimientos de vanaglorio y culpa (Velasco y Benjamin, 1994:115-116). Mientras que las posturas desde el lado mexicano van desde la rabia a la vergüenza,

La guerra entre México y Estados Unidos está en el corazón mismo de la conciencia histórica de los mexicanos. Cualquier niño o niña de edad escolar considera que a México le fue 'robado' su territorio por los 'gringos.' Los adultos se sienten agraviados, aún más, porque los mexicanos se vieron obligados a ceder los territorios de Texas, California y Nuevo México, después de que su país fue invadido y su ciudad capital fue ocupada (Velasco y Benjamin, 1994: 101).

En cuanto al territorio perdido ante los Estados Unidos, en México fue percibido, tanto como un crimen perpetuado por los estadounidenses, como un duelo nacional, debido a que en esa época “comienzan a propalarse imágenes que aluden a la *ruptura*, la

mutilación territorial, la herida abierta o la fractura. Bajos estas imágenes subyace un sentimiento de impotencia frente a la mutilación, sentimiento que ensombreció las expectativas de las recién independizada nación mexicana” (Valenzuela, 2012: 20).

Después de la guerra, estas representaciones sociales funcionaron como fuentes para las identificaciones entre ambos países. Los estadounidenses como seres superiores, y los mexicanos como gente atracada por bandidos, fueron imágenes asumidas como parte de la identidades nacionales a partir de un posicionamiento asimétrico — Estados Unidos como vencedor de guerra con México— como saldo final de la guerra. Cada nación adoptó la dicotomía *Nosotros/Ellos*, y, asimismo, su relación quedó bajo el esquema moderno del Estado amigo/enemigo, al cual recurrían ambas naciones para afianzarse y definirse en contraposición al otro.

En este sentido, los antagonismos identitarias entre las poblaciones que se crearon durante el periodo virreinal español, se agravaron por los Estados de reciente creación de México y Estados Unidos. Posteriormente, con la guerra y sus proyecciones, se estableció una escisión definitiva entre ambas poblaciones. La victoria y la pérdida de la guerra de 1848 marcaron a ambos Estados nacientes en sus proyectos nacionales; Estados Unidos reforzó la discriminación hacia los mexicanos, así como un falso sentido de propiedad sobre los países al sur del continente, mientras que en el caso mexicano se recalcó la falta de unidad y se instauró el rencor hacia los estadounidenses. Bajo este clima rígido, la relación entre México y Estados Unidos quedó en una oposición identitaria, pero también surgió otra población, aquella que se había quedado atrapada entre ambos bandos: la población de mexicanos que habitaban la región del Sudoeste.

2.1.1 Un tercer bando

La población mexicana que se encontraba en estos territorios —las estimaciones oscilan entre 75 mil y 100 mil mexicanos (Díaz, 1997)— tuvo que enfrentarse a una nueva situación que la obligaba a abandonar su patrimonio e irse a México o quedarse

en Estado Unidos con sus tierras. Formalmente los artículos VIII, IX y X del tratado de Guadalupe Hidalgo versaban sobre la población mexicana que habitaba el territorio cedido³². Se estipuló que los mexicanos que habitaban el Sudoeste conservarían la ciudadanía mexicana a su regreso a territorio mexicano, o bien, podrían adoptar una nueva ciudadanía estadounidense, garantizando así la protección de sus tierras. No obstante, poco tiempo después Estados Unidos habría de introducir modificaciones a estos artículos. Entre ellas resaltan que la ciudadanía estadounidense no podía ser concedida automáticamente y que los títulos de la tierra tenían que ser peleados en tribunales. Por lo tanto, los mexicanos que no regresaron a México por no perder sus tierras —aproximadamente 84 mil mexicanos (Díaz, 1997: 19)—, se vieron enfrentados a una diferenciación con los estadounidenses, que propició una desigualdad política y económica. Por una parte, la falta de ciudadanía de los mexicanos limitaba su participación en el terreno político para organizar sus localidades, así como restringía sus derechos como habitantes de Estados Unidos. Por otra parte, se les despojó de sus tierras y otras fuentes económicas como el ganado, las minas, etc.

La decisión de regresar a México o quedarse en sus propias tierras en Estados Unidos, representaba una *pérdida* de una u otra manera, “la pérdida aludía también a los bienes y propiedades abandonadas, mientras que para quienes permanecieron en el norte, representaba rupturas familiares, ausencia de la nación, subordinación cultural y religiosa y condición social subalternizada” (Valenzuela, 2012: 20).

El proceso de la diferenciación entre la población de origen anglosajón y la de origen mexicano empezó tempranamente con la independencia de Texas en 1836. El sesgo del sistema legal, la imposibilidad de participar políticamente, el despojo de las tierras, y la especulación con las mismas, eran algunas de las prácticas de los colonos recién llegados en contra de los texanos de origen mexicano. Es decir, a los mexicanos se les trataba no como residentes de Texas, y por tanto, ciudadanos de Estados

³² Valenzuela Arce (2012) menciona que en cuanto a la población india, hubo un acuerdo entre ambos gobiernos de desplazar y someter a los grupos que quedaron fuera del Tratado de Guadalupe Hidalgo.

Unidos, sino como gente ajena, relegada a lo marginal tanto en el aspecto legal como en el político y social:

Técnicamente, después de la guerra mexicano-norteamericana, los mexicanos que permanecieron en Texas pasaron a ser ciudadanos de Estados Unidos. Sin embargo, en realidad siguieron considerándose mexicanos. La cercanía de la frontera y la actitud de los colonizadores reforzaban este sentimiento nacionalista [...] Los mexicanos eran tratados como un pueblo conquistado que debía pagar tributo. Su modo de vida fue sustituido por leyes, administración, lenguaje y valores anglos, todo lo cual era ajeno [...] fue precisamente en esta zona donde la dominación tuvo una forma más repugnante. Esta mayoría representó un reto para el nuevo orden, que tenía que ser sostenido por un ejército de ocupación. Cada vez que surgía un conflicto entre mexicanos y anglos, las tropas de Estados Unidos intervenían en apoyo de los invasores (Acuña, 1976: 52).

Los *Texas rangers* se formaron como un grupo racista que buscaba hostigar a los residentes de origen mexicano para adueñarse de sus tierras, reclutado por un terrateniente texano, Richard King. El problema de la tierra se conjuntaba con el de la discriminación, creando personajes como el *cowboy* texano que llamaba la atención por su odio hacia el mexicano. La presencia de estos personajes tuvo como consecuencia la aparición de los *bandidos mexicanos*, que más que ser hombres sanguinarios, aparecieron como respuesta directa a los excesos perpetuados por los estadounidenses. Entre ellos, resaltan Joaquín Murrieta, Tiburcio Vázquez, Juan Nepomuceno Cortina, Gregorio Cortés, éste último conocido como “el bandido rojo del Río Grande”. Todos ellos funcionaron como una especie de “Robin Hood” (Valenzuela, 2012: 42) para los residentes de origen mexicano, ya que se les devolvía la riqueza a quienes habían sido despojados. En este mismo sentido, la “Guerra de Cortina” y la “Guerra de la Sal” se relatan como levantamientos en contra de las injusticias perpetuadas por los estadounidenses.

En la provincia de Nuevo México, también se suscitaron levantamientos en respuesta al despojo de la tierra, tal fue el caso del grupo de “Las Gorras Blancas”, la “Guerra del Condado de Lincoln” y el “Círculo de Santa Fe”. Frente a este proceso de

discriminación y desplazamiento de los mexicanos en el Sudoeste de Estados Unidos, en California tuvo lugar este mismo proceso aunque con una ligera variante. El mismo desplazamiento de tierras tocó a los mexicanos por la búsqueda de oro, que se había encontrado nueve días después de la firma de los tratados de Guadalupe Hidalgo. Para no caer bajo la categorización de mexicano, o persona de origen mexicano, los círculos aristócratas promovían a sus antecesores españoles, y por tanto a ellos mismos como descendientes de europeos. En consecuencia, la negación del ser mexicano surgió como una manera de afrontar las desigualdades que aquejaban a los mexicanos en Estados Unidos.

No obstante, la mayoría de los habitantes de origen mexicano se aglutinaron bajo el término de *mexicanos*, pese al distanciamiento con México y a la connotación de inferioridad con el que los estadounidenses utilizaban el término. *Mexicanos* les permitía desarrollar un sentido de pertenencia a los hispanohablantes (Gutiérrez, 1995: 35). Por causa de la reciente creación de la frontera, las diferencias con los mexicanos aún no se sentían en Estados Unidos.

Ignacio Ramírez, en *Espejos en la frontera*, afirmaba en California '¡Aquí también es la patria!' [...] Guillermo Prieto trató de explicar esa nueva realidad californiana, donde una porción de México había dejado de serlo sin perder del todo la mexicanidad, pues México persistía en Estados Unidos, por ello, consideraba: 'California es cierto que ya no es México, pero California; esto no son los Estados Unidos' [...] (Valenzuela, 2012: 24).

Esto coincide con la percepción en México sobre aquello que se había vuelto el *México de afuera*, los que seguían siendo parte de su nación.

En las primeras décadas posteriores a la guerra, la percepción sobre la población mexicana que quedó al norte de la frontera fue de cercanía, era la familia ausente, o *el otro México*. Prevalecía una comunidad imaginada transnacional, donde el Estado mexicano atendía los asuntos de mexicanos y mexicanas allende al Río Bravo, mientras que éstos apoyaron movimientos de resistencia mexicana, proporcionando armas o recursos económicos [...] (Valenzuela, 2012: 20-21).

Como tal, el conflicto armado entre mexicanos y estadounidenses dio inicio a la presencia de mexicanos en Estados Unidos y de ciudadanos estadounidenses con antepasados mexicanos. Los mexicanos que se encontraban en Estados Unidos no llegaron ahí por un movimiento migratorio entre Estados, sino que se encontraron en medio de los intereses de dos Estados nacionales. Esto es significativo, dado que la extranjerización de estos mexicanos no ocurrió llegando a otro lugar, sino desde el lugar en que habitaban y por el movimiento migratorio de los anglosajones. Aunque los mexicanos no se habían desplazado como tales al territorio estadounidense, se les trató como sujetos extranjeros que ingresaban a Estados Unidos.

Por lo tanto, podemos atribuir a la población mexicana una extranjerización interna en relación con los estadounidenses. Si bien los mexicanos no se habían desplazado ni inmigrado, a través de las desventajas económicas y las desigualdades políticas, además del ser discriminados, el rechazo se hacía sentir por la sociedad estadounidense; pero no así por la mexicana. Observamos una primera paradoja identitaria de los mexicanos en Estados Unidos, en la que éstos se encontraban en un mismo espacio relacional —la región del Sudoeste— pero sin pertenecer a la cultura de los anglosajones, debido a que esta *tercera* o *nueva* población aún se identificaba con ser mexicana en otro país. Además, la paradoja estuvo en un principio mediada por las prácticas de dominación y subordinación hacia los sujetos extranjeros.

La identidad de los mexicanos en Estados Unidos, en tanto sentido de pertenencia, se vinculaba con los mexicanos, quienes todavía en su imaginario los consideraban parte de su grupo social. No obstante, la presencia en Estados Unidos cambiaría su situación a causa de que pronto se vieron desposeídos de sus pertenencias y sus derechos, así como socialmente discriminados; sin mencionar la separación con su cultura. Lo que implicaba que aun cuando fueran mexicanos, había ocurrido una transformación en su contexto que los diferenciaría de los mexicanos en México; que, en este caso, se pondría de relieve por medio de los migrantes mexicanos que llegaron poco tiempo después.

2.2 La primera oleada de migrantes mexicanos o el México del pocho

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, hubo una expansión de la agricultura y de los nichos de trabajo en Estados Unidos. Los mexicanos que residían en Estados Unidos siguieron cultivando la tierra —algodón, frutas, vegetales—, a la vez que trabajaron como peones de las haciendas y ranchos de los estadounidenses. También empezaron a construir las vías ferroviarias, trabajaron en las minas y con el ganado. La modificación de la tenencia de las tierras, que habían pasado de ser comunales a guiarse por la oferta y la demanda (García, 2007:169), implicó el crecimiento de mercados de trabajo agrícola y, por consiguiente, una mayor necesidad de mano de obra de la que se encontraba disponible en la región del Sudoeste de Estados Unidos.

Este fenómeno tuvo como consecuencia una inmigración de significativas dimensiones en Estados Unidos. En 1880 había comenzado la llegada de inmigrantes chinos para la construcción ferroviaria en California, sin embargo, se promulgó dos años después un acta de exclusión que detuvo el ingreso de estos inmigrantes, que no eran bien vistos por la sociedad estadounidense. Algo similar ocurrió con los trabajadores inmigrantes japoneses, para quienes el ingreso a Estados Unidos fue interrumpido poco tiempo después, por su rápida iniciativa para competir con los estadounidenses (Gutiérrez, 1995: 42-44).

Fue en ese momento cuando los mexicanos empezaron a migrar convocados por los empleadores estadounidenses, quienes los veían como una fuente de trabajo barata, cercana, y por tanto, temporal. A principios del siglo XX, comenzó lo que se conoce como la *primera oleada de inmigrantes mexicanos* al Suroeste de Estados Unidos. Este movimiento expandió la inmigración de mexicanos a los centros urbanos, estableciéndose principalmente en el estado de Illinois y llegando a cifras de 221,915 inmigrantes mexicanos en 1910 (Gastélum, 1991: 27).

La Revolución Mexicana contribuyó a que la migración alcanzara su mayor apogeo en 1920. La pérdida de tierras, la búsqueda de un empleo estable, y la persecución de revolucionarios como Francisco Madero y Francisco Villa, e intelectuales como los hermanos Flores Magón y Camilo Arriaga, fueron causas que influyeron decisivamente a la salida de mexicanos. Asimismo, al disminuir la mano de obra en Estados Unidos como consecuencia de la Primera Guerra Mundial se eliminaron las restricciones en la entrada de jornaleros mexicanos que iban a trabajar y, a la vez a suplir, la baja de agricultores provocada por la guerra.

Los estadounidenses mantuvieron una posición que superficialmente apoyaba a la inmigración, pero que realmente incentivaba la discriminación hacia los mexicanos inmigrantes, puesto que suscribían los estereotipos de la inferioridad del mexicano para justificar la contratación de dicha fuerza de trabajo. Se esgrimían argumentos con connotaciones raciales para apaciguar a aquellos que consideraban como peligrosa la entrada de los inmigrantes mexicanos. Es decir, la supuesta docilidad y pasividad de la naturaleza del mexicano sirvió para persuadir a la sociedad estadounidense de los beneficios que tenía el trabajador mexicano en Estados Unidos (Gutiérrez, 1995: 46-49).

Sin embargo, la presión de ciertos sectores del país empujó al gobierno estadounidense a controlar la inmigración mexicana mediante una ley que reclutaba a los trabajadores bajo dos criterios, el alfabetismo, y sobre todo, el cobro de un impuesto personal. Posteriormente, en 1921 y 1924 habría más iniciativas de restricción a la inmigración. Igualmente, en 1918, se cerró de forma definitiva la frontera México-Estados Unidos para desanimar la migración mexicana.

Por consiguiente, la extranjerización con la que se había comenzado a tratar a los mexicanos en Estados Unidos, incorporó el elemento de la inmigración —los que habían llegado como forasteros— en estos años. En esta identificación del extranjero persistían las relaciones de poder sustentadas por la sociedad estadounidense y

conducidas por un crecimiento económico que les permitía sostener estereotipos del mexicano.

En México, las reacciones también fueron de rechazo. Se criticaba a los mexicanos que se iban en busca de mejores oportunidades laborales, representándolos como gente avara y sin lealtad a la nación. El uso de la palabra *pochos*, cuya etimología proviene de la palabra ópata *pochi* —que significa “rabón”, “cortar”, “arrancar de raíz”— se extendió para designar al mexicano agringado, traicionero y que aspiraba a integrarse a la sociedad estadounidense. Por causa de las pugnas entre las facciones revolucionarias, personajes como José Vasconcelos y Martín Luis Guzmán proyectaron sobre los mexicanos que habitan en Estados Unidos y en el norte del país, una figura del mexicano traicionero que había perdido la identidad nacional. De acuerdo a sus propias posturas político-ideológicas, se generalizó una reticencia hacia los mexicanos que empezaban a mezclar el español con el inglés, quienes reciben una educación en Estados Unidos, y cuyos valores culturales y hábitos estaban más cercanos a los estadounidenses (Valenzuela, 2012: 25-35). El *pochos* no solo habría de referirse a los inmigrantes, sino a la población mexicana en el vecino país, en general.

La población mexicana comenzó a identificar como *pochos* y *pochas* a las y los mexicanos que fueron *cortados* del territorio *pochado* tras la guerra de 1847, quedando en el lado estadounidense y a residentes de la frontera norte mexicana a quienes desde el centro del país se les asociaba con estilos de vida, culturales y lingüísticos propios de los anglo estadounidenses (Valenzuela, 2012: 26).

El cambio de la actitud hacia los *pochos* tuvo un sentido de rechazo por el cambio cultural que se observaba a principios del siglo XX. Desde el lugar de origen, la relación que hasta ahora se observaba como *distanciada físicamente pero de cercanía cultural* se modificó con la Revolución Mexicana. Lo que había sido en un momento la paradoja de un inmigrante mexicano que guardaba su cultura y los lazos sociales en la distancia física, habría transformarse en una relación donde el mexicano se encontraba en una relación de exclusión tanto por parte de la sociedad a la que llegaba como de la que había salido.

El debate que se abrió, así como las razones que se pusieron sobre la mesa en cuanto a la entrada de mexicanos a Estados Unidos, afectaría también a los residentes mexicanos que se habían establecido al sur de ese país, quienes vacilaban entre el apoyo y la oposición a la inmigración. Por un lado, existían ciertas inconformidades entre los residentes de origen mexicano con la entrada de los inmigrantes por el reforzamiento del estigma de ser mexicanos, ya que como se mencionó, la falta de calificación de los migrantes se veía como una característica negativa que era susceptible de ser impuesta a todos. También existía cierto consenso entre los trabajadores estadounidenses y los residentes de origen mexicano, en torno a que los inmigrantes mexicanos abarataban el empleo y creaban más competencia, lo que podría quitarles el trabajo. Igualmente, el hecho de que la inmigración de mexicanos se considerara temporal, afectaba a aquellos que pugnaban por una residencia permanente y la obtención de la ciudadanía estadounidense. Consecuentemente, los mexicanos que tenían más tiempo en Estados Unidos empezaron a distinguirse de los inmigrantes *recién llegados* (Gutiérrez, 1995: 58).

En contraste con la percepción de rechazo de los mexicanos en el Sudoeste, los inmigrantes mexicanos también revitalizaron los lazos culturales con el grupo mexicano residente en Estados Unidos. Las comunidades eran formadas entre ambos grupos, desde una misma posición marginada: “ambos grupos se encontraron como *outsiders* en la sociedad americana” (Gutiérrez, 1995: 59). El bajo estatus social que se les había otorgado a los residentes mexicanos, era equiparable al del inmigrante mexicano de la década de los veinte. Asimismo, se habían conformado asociaciones mutualistas que buscaban colaborar y poner en contacto a la comunidad mexicana. Los mexicanos que llegaban a Estados Unidos seguían considerándose como parte de México, eran los *mexicanos del otro lado*, conscientes de no estar en su país natal pero a sabiendas de portar una cultura mexicana en un país extranjero.

conservaron ciertas tradiciones familiares y comunitarias como las del “dieciséis”, festividad del 16 de septiembre que conmemora la

Independencia, y varias celebraciones religiosas nacionales o regionales, como la del 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe [...] El proceso mismo de intensificación y de plena conciencia de ser “mexicano” es menos el resultado de la influencia de México, que de ser extranjero en otro país (García, 1994: 322).

Respecto a los inmigrantes, continuó la separación entre ambos grupos, porque estos mexicanos aún tenían proyectado regresar al país. Su migración aún se consideraba de carácter temporal a causa de que no buscaban residir a largo plazo. Por lo que, aunque existirían posiciones encontradas entre los mexicanos, los estadounidenses y los mexicanos que llevaban más tiempo, los migrantes conservaron su identidad nacional.

Los migrantes frente a la población de mexicanos que residía desde antes del siglo XX, pueden entenderse como una segunda diferenciación —Fossaert (2005) las llama “identidades diferenciales” en contraposición de las “identidades primarias o globales”— dentro del grupo social de mexicanos en Estados Unidos. Una vez que se había establecido la diferencia entre *Nosotros* —estadunidenses— y *Ellos* —mexicanos— se presentaba una segunda diferenciación con los migrantes, lo que reflejaba el crecimiento y la complejización del grupo identitario mexicano en Estados Unidos, “La diferenciación social va creciendo conforme la red se torna más compleja. Dicho de otro modo, los hombres que viven en común dentro de una misma red, se enriquecen con diferencias objetivas” (Fossaert, 2005: 99).

La segunda diferenciación dentro del grupo social de mexicanos en Estados Unidos, en este caso, es observada desde un ir y venir, entre la separación y unión del grupo de mexicanos, a veces reforzando la pertenencia cultural y, en ocasiones, distanciándose por la condición provisional de los migrantes y sus efectos en el mercado laboral; actitud que permaneció durante todo el siglo XX hasta la aparición de los chicanos, quienes adoptan otra actitud frente a ellos.

En realidad, las identidades englobantes y diferenciales no se desarrollan separadamente. Queda por establecer todavía su dialéctica, en la certeza

de que, en ninguna sociedad, ni las unas ni las otras pueden seguir la progresión cuasi lineal descrita. El itinerario [...] se presenta en todas partes con abundantes repliegues que dejan también su marca en la maduración de las identidades diferenciales. (Fossaert, 2005: 106)

En resumen, con la ebullición de los mercados de trabajo, los migrantes se erigieron como un nuevo actor en escena. Las actitudes de repudio tanto de México como de Estados Unidos hacia los mexicanos en Estados Unidos, se expresaron a través de los estereotipos de docilidad e inferioridad, y su identificación como *pochos*. Como consecuencia, encontramos la formación de una segunda paradoja de los inmigrantes mexicanos, conformada por el rechazo proveniente de su lugar de origen. Estos antagonismos se refrendaron por la posición de los mexicanos que residían en Estados Unidos frente a los migrantes, por momentos distante y otras veces cercana, que nos lleva a establecer una complejización de las identidades hacia la perfilación de una identidad chicana múltiple.

2.3 Los mexicanos-americanos, los mojados y los pachucos sin extremos

Las posiciones de los estadounidenses frente a los mexicanos se endurecieron y se radicalizaron cuando en 1924 iniciaron los intentos por frenar la inmigración mexicana. La depresión económica de 1929 fue el gran expulsor de los trabajadores mexicanos, quienes fueron los primeros en ser despedidos, y se promovió su salida voluntaria, así como no voluntaria, de Estados Unidos; se han estimado cifras de 350 mil hasta 600 mil mexicanos que regresaron a México (Díaz, 1997, Ramírez, 2008). En este contexto, entre 1930 y 1940 se afianzaron las posiciones más integracionistas de los mexicanos en Estados Unidos.

Para hacer frente a un momento donde la discriminación era dirigida hacia ellos, los mexicanos hicieron un esfuerzo por integrarse a la sociedad estadounidense. La corriente asimilacionista pugnaba por adoptar el sistema cultural estadounidense para la inclusión social de los ciudadanos de origen mexicano. Prueba de ello fueron organizaciones como la *Youth Men's Christian Association* (YMCA) y la *League of United*

Latin American Citizens (LULAC) esta última ponía especial acento en su membresía: únicamente para ciudadanos estadounidenses, mexicano-americanos³³.

El integracionismo no solo era una estrategia de los mexicanos, también provenía de una política nacional del *melting pot*, en donde los ciudadanos estadounidenses con distintas ascendencias tenían que fundirse en una sola sociedad. Por una parte, el programa del *New Deal* prometía a los mexicanos que su condición económica mejoraría con los programas de empleo. Por otra parte, durante la Segunda Guerra Mundial, muchos mexicanos se alistaron en el ejército con la expectativa de que a su regreso se les consideraría como ciudadanos estadounidenses que habían luchado por su país, y no como ciudadanos de *segunda clase*.

Paralelamente, la diferenciación entre mexicanos con ciudadanía y migrantes temporales, se hizo más evidente cuando en 1942 comenzó el “Programa Bracero”. El programa de trabajadores huésped, contrataba mano de obra proveniente de México para contrarrestar la baja de trabajadores estadounidenses que se habían ido a la guerra. A cambio de continuar la producción en el sector agrícola y ferroviario, el gobierno de Estados Unidos garantizaba el pago de salarios mínimos, un lugar de residencia y fondos de ahorro para los braceros³⁴. El programa bracero fue el único acuerdo bilateral entre México y Estados Unidos que se firmó en el siglo XX, el cual fue renovado en dos ocasiones, la última de 1951 a 1964. Como las condiciones del programa fueron acordadas por ambos países, se pudieron hacer algunas exigencias y reclamos, como la que hizo México al estado de Texas, porque seguía habiendo una descarada discriminación hacia los mexicanos (Gutiérrez, 1995: 140).

No se sospechaba que este movimiento migratorio ocasionaría un flujo simultáneo de trabajadores mexicanos indocumentados: los *espaldas mojadas* o *wetbackers*. Estos trabajadores eran atraídos por la gran oferta de trabajo en Estados Unidos, además de

³³ La referencia del mexicano-americano, o *mexican-american*, se difundió entre 1940-1950 para los mexicanos que habían nacido en Estados Unidos y tenían residencia en ese país.

³⁴ Esta denominación hacía referencia a los “brazos” como mano de obra que había llegado a Estados Unidos.

la existencia de rutas migratorias y comunidades mexicanas que se habían formado por los inmigrantes décadas atrás. Los barrios mexicanos comprobaban que la residencia de mexicanos se había ampliado a más de un par de años. Gracias a los inmigrantes inscritos al programa bracero y los indocumentados, el país vecino pudo seguir creciendo económicamente, incluso en época de guerra y posguerra, mientras en México el efecto económico llegó en forma de las remesas enviadas por los migrantes.

Sin embargo, los trabajadores agrícolas, en su mayoría mexicanos que residían en Estados Unidos, se vieron afectados por el programa, ya que lo consideraban como una forma de mantener los salarios bajos, aumentar la competencia laboral y disminuir la participación de los sindicatos. Por lo que los sindicatos, organizaciones, incluso varios miembros de las comunidades mexicano-americanas se opusieron a la nueva entrada de inmigrantes. Entre ellos resaltó la organización de trabajadores de la agricultura, *National Farm Workers Association* (NFWA) y el activista César Chávez.

No obstante, los mexicanos empezaron a establecer relaciones políticas más estrecha con los migrantes que apenas llegaban. Las organizaciones de veteranos de guerra de origen mexicano, como la *G.I. Forum*, así como otras organizaciones mexicano-americanas, que habían tenido una posición en contra de la inmigración, empezaron a reevaluar sus posiciones. Los destinos de los migrantes mexicanos y los residentes de origen mexicano aparecían entrelazados, “Más y más se empezaron a dar cuenta de lo cercano que estaban sus propios derechos civiles con el estatus legal y político de los migrantes mexicanos” (Gutiérrez, 1995: 153).

Igualmente, los mexicano-americanos y los inmigrantes, comenzaron a reunirse bajo la posición de un grupo subordinado, a adoptar una retórica marxista y de reclamo a por sus derechos humanos. La enunciación de la posición política de este nuevo grupo se puede encontrar en “el Congreso de Pueblos de Habla Hispana”, que hizo énfasis en la similitud de clase y cultura entre los mexicanos residentes y los migrantes. Emma Tenayuca y Homer Brooks, asumieron la relación con los migrantes de forma

inextricable (Gutiérrez, 1995:108). La concientización de los mexicano-americanos estribaba en que no importaba el estatus de ciudadanía ni el esfuerzo por integrarse a la sociedad, frente a la discriminación y exclusión racial de los estadounidenses todos eran tomados como mexicanos. Uno de los eventos que probó la indiferencia de los estadounidenses fue la Operación Espaldas Mojadas en 1954, que deportó indistintamente a inmigrantes y residentes mexicanos.

La promoción de políticas asimilacionistas y la persistente necesidad de mano de obra mexicana, más que empujar a la población mexicana a la integración con la sociedad estadounidense tuvo el efecto inverso de reunir a todos los mexicanos en Estados Unidos, migrantes y ciudadanos, que buscaban su propia identidad política y cultural. Es decir, más que una ruptura y fragmentación de la identidad mexicana, lo que se encuentra es su reforzamiento durante las décadas de los años treinta y cuarenta.

Quienes más refrendaron una posición que intentó reconciliar el enfrentamiento entre ciudadanos de ascendencia mexicana y mexicanos migrantes en Estados Unidos, fue la tercera generación —personas nacidas en Estados Unidos, hijos de mexicanos que ascendía a los 5 millones (Díaz, 1997)— que estaba “atrapada entre dos culturas” (Gutiérrez, 1995: 123). En los años cuarenta los *pachucos* representaron la situación de la tercera generación que buscaba consolidar una identidad propia. Los miembros de la tercera generación tampoco podían considerarse mexicanos en un sentido del todo genuino, ya que para ellos México los había rechazado en un primer momento: “No había retorno al antiguo país, que en un principio los invitó a abandonarlo, a huir de condiciones abrumadoras. En los años cuarenta, esta disonancia cognoscitiva[...]traducida en no saber a dónde se pertenece, en preguntar cómo equilibrar dos mundos rechazantes, dio origen al Pachuco.” (Kahn, 1994: 476)

Los pachucos habían empezado a formar grupos de jóvenes en los vecindarios o *barríos* urbanos mexicanos, que sobresalían por su forma de vestir con el *zoot suit* — que consistía de trajes elegantes y sombreros con pluma— y la forma en la que

hablaban, usando un caló específico que se separaba del español para modificar ciertas palabras con el inglés. Otro rasgo distintivo de los pachucos era el baile al ritmo del *mambo* y del *swing*.

A causa de un incidente conocido como “El asesinato de Sleepy Lagoon”, un grupo de jóvenes, hijos de mexicanos, fueron enjuiciados y procesados como culpables del asesinato de otro joven mexicano. Los testimonios de cuerpos policiales que tachaban de violentas y peligrosas a las *pandillas*, eran un reflejo de la tensión que en 1943 dio origen a los *Zoot Suit riots*. En este episodio cruento, policías, *marines* y otros militares que regresaban de la Segunda Guerra Mundial, entraban a los barrios mexicanos para arrestar, humillar, golpear, violar y vejar a las poblaciones mexicanas, sin ninguna prueba ni consecuencia legal.

El pachuco pasó a ser un símbolo de la resistencia en Estados Unidos. Para la tercera generación, los motines contra los pachucos representaron el reclamo en contra de la xenofobia de la sociedad estadounidense que, al mismo tiempo, libraba una guerra contra el nazismo en la Segunda Guerra Mundial. La carga simbólica que se imponía a los jóvenes de la tercera generación consistía en que eran extranjeros por sus características físicas y sociales. Los jóvenes refrendaban el descontento y la necesidad de proclamar un modo de ser y de expresarse diferente de sus padres y de la sociedad en la que se encontraban.

Más que un extrañamiento nacional —que era infundado porque la tercera generación era en su mayoría ciudadana del país³⁵—, a lo que alude es a un extrañamiento social, puesto que aún existía una externalidad y una distancia cultural en relación con el grupo dominante estadounidense. Asimismo, se les confería dicha extranjería por encontrarse en una relación de subordinación, en la que como se ha establecido, la sospecha de su ambigüedad no podía ser borrada por completo. Lo mismo ocurría con el extrañamiento que sentían y recibían de la cultura mexicana en forma de traición.

³⁵ El 85% de los mexicanos en Estados Unidos no eran migrantes, sino ciudadanos estadounidenses nacidos en aquel país. (Acuña, 1976: 16)

El alejamiento de la tercera generación de los mexicanos nacidos en Estados Unidos, suscitaba reacciones de rechazo desde México. Germán Valdés “Tin Tan” había adoptado la figura del pachuco para el cine mexicano que ocasionó varias críticas por parte de la sociedad mexicana. Por otro lado, Octavio Paz elaboró una sátira de los jóvenes rebeldes mexicanos que no querían integrarse a la sociedad. En “El Pachuco y otros extremos”, Paz vacía a la figura del pachuco de toda resistencia política y social, y la reduce a un simple arrebato por parte de los jóvenes de la tercera generación, “esta rebeldía no pasa de ser un gesto vano” (Paz, 1984: 15).³⁶ Recientemente esta posición de Paz ha sido criticada porque no consideró el contexto de marginación y discriminación que dio origen al pachuco:

El pachuco surgió en un contexto de profundo racismo, en una época donde algunos restauranteros prohibían la entrada a *perros, a negros y mexicanos* [...] Paz observa al pachuco y en general a las personas estadounidenses de origen mexicano desde una lógica dicotómica, en la que solamente se tendría la alternativa entre la opción centralista conformada desde México o la asimilación a lo anglosajón. (Valenzuela, 2012: 55-56)

Por lo tanto los pachucos fueron los primeros “ni ni”, debido a que su socialización estaba caracterizada por una doble negación —de los mexicanos y los estadounidenses—, por la contradicción identitaria de no ser ni *uno* ni lo *otro*. Sin embargo, la negación también apuntó a una nueva forma de definición identitaria *pachuca*, o bien, a la consolidación de una nueva paradoja identitaria. En los cuarenta, el surgimiento de un nuevo grupo conformado por jóvenes de padres mexicanos, encontró en el pachuco un medio de expresión que combinó el español y el inglés, lo mexicano y lo estadounidense. Sin duda, el pachuco atrajo reacciones violentas y de marginalidad desde Estados Unidos, mientras que en México se percibía como una moda desenfrenada de los jóvenes rebeldes. Sin embargo, para estos jóvenes, consistía en una reconciliación identitaria con los migrantes mexicanos, al darse cuenta de que

³⁶ José Revueltas y Salvador Novo eran otros escritores mexicanos de la misma época que no tomaron esta posición opositora a los pachucos.

seguían siendo percibidos como extraños en su propio país, y que por lo tanto sus esfuerzos se debían colocar en una autorreferenciación identitaria.

2.4 El Movimiento Chicano

El Movimiento por los Derechos Civiles de la población afroamericana, encabezado por Martin Luther King, quería acabar con la segregación racial y hacer un llamado a la igualdad en Estados Unidos, lo que tuvo mucho eco en la comunidad de mexicanos en Estados Unidos. Por una parte, algunas organizaciones de mexicano-americanos se unieron al reclamo por el reconocimiento de las minorías, sumándose al activismo político. Por otra parte, en el marco del movimiento por los derechos civiles, la reunión bajo el carácter étnico e ideológico que se expresaba con el *Black Power* sirvió para la construcción identitaria del Movimiento Chicano que surgió como una resignificación positiva desde la marginación de su identidad.

En un principio (aunque después modifica su postura) Malcolm X, a diferencia de Luther King, no busca una igualdad de tipo asimilatoria a la población blanca, sino el retorno a los orígenes africanos. Ante la imposibilidad de poderlas rescatar histórica y culturalmente por razones obvias, recurre a la afirmación más obvia de su identidad: el color negro, el pelo y el vestir a las varias usanzas africanas, la autodefensa de la comunidad, la aspiración al autogobierno y el carácter simbólico que representa el Islam (García, 2007: 15).

El Movimiento Chicano retomó esta búsqueda histórica de su cultura mexicana — imposible para los afroamericanos— como el sustrato de su identidad. Por lo que adoptaron el término *chicano* para expresar la inconformidad social, una autoafirmación política y un orgullo étnico-nacional de ser descendientes de mexicanos. La palabra *chicano*, proviene de una palatización de la palabra “mexicano” por *mechicano*, utilizado como “un autoapelativo popular de carácter folklórico que subrayaba la identidad cultural mexicana” (Villanueva, 1985). En ese sentido, en un principio se subrayaba la connotación de afectividad que se le imprimía al vocablo.

No obstante, el término chicano fue usado principalmente de manera peyorativa desde principios del siglo XX y hasta los años cincuenta, para designar a los mexicanos inmigrantes —de clase social baja, no calificados y recién llegados— como sujetos inferiores. Cuando se resignificó el término durante el Movimiento Chicano, éste tuvo una revalorización ideológica de pronunciamiento político e identitario, pasando a ser un término positivo para referirse a sí mismos, y terminar con la identificación desde la negación.

No es del todo insólito el que una designación peyorativa cobre un valor opuesto al que originalmente se haya querido expresar. Por ejemplo, “black” (refiriéndose insultantemente al color de la piel) que se había venido aplicando a los ciudadanos negros estadounidenses, hubo de ser recogido por los jóvenes negros universitarios en los 60 como signo de orgullo étnico-cultural. (Villanueva, 1985:33)

El Movimiento Chicano estuvo conformado en su gran mayoría por ciudadanos estadounidenses descendientes de padres mexicanos, la llamada tercera generación. “Si bien es cierto que padres habían rechazado el mexicanismo, la tercera generación no se identificaba con ellos por sus aspiraciones de integrarse al sistema, se identificaba con sus abuelos. Para entonces, muchos de ellos ya no hablaban español; sin embargo, trataban de aprenderlo. Pretendían también revivir símbolos culturales” (Acuña, 1976: 282).

Se considera que el Movimiento Chicano, también conocido como “La Causa”, comenzó en 1965, cuando el líder sindical agrícola César Chávez apoyó la huelga de jornaleros filipinos en Delano, California. Meses después, junto al sindicato, Chávez lideró la marcha hacia la capital del estado, y finalmente comenzó un boicot en contra de los productores de uvas. Las mismas prácticas fueron llevadas a cabo en varias ciudades con apoyo de Chávez, entre las cuales destacó la de 1966, en donde ocho mil activistas marcharon a la ciudad de Austin, Texas. En el mismo año, el sindicato de NFWA, pasó a ser nombrado *United Farm Workers* (UFW), con la participación de mexicano-americanos e inmigrantes.

Aun cuando existe controversia sobre la adhesión de Chávez a la identidad chicana³⁷, podemos decir que el Movimiento Chicano se componía de cuatro vertientes, representadas por cuatro líderes: Chávez, quien lideraba la base campesina; Tijerina, en Nuevo México, quien reclamaba la propiedad de las tierras; José Ángel Gutiérrez, quien basó su lucha en la representación política y electoral de Texas; y por último, la corriente de la juventud chicana que apoyaba a Rodolfo “Corky” Gonzales por la reivindicación de la identidad cultural y étnica.

Reies López Tijerina es reconocido como uno de los líderes chicanos que encabezó la lucha por la recuperación de la tierras ejidales que pertenecían a los mexicanos de acuerdo a lo estipulado en el tratado de Guadalupe Hidalgo. En 1962 fundó la “Alianza Federal de Pueblos Libres” para llevar a cabo dicho proyecto, en el que sus integrantes fueron detenidos por la policía en dos ocasiones debido a que ocuparon los territorios de San Joaquín del Río de Chama y Tierra Amarilla, ambos ubicados en Nuevo México.

Por otro lado, la corriente menos radical del movimiento continuó luchando por la obtención de la representación política y la organización de chicanos³⁸. José Ángel Gutiérrez fundó una de las organizaciones más importantes de chicanos, *The Mexican American Youth Organizaton* (MAYO) y el “Partido de la Raza Unida”. Ambas organizaciones políticas lograron obtener la victoria de sus candidatos mexicanos en 17 localidades de Texas, incluyendo a *Crystal City*. El proyecto iba dirigido hacia la autodeterminación política de los chicanos, así como a la injerencia en el sistema educativo, debido a la exclusión que se llevaba a cabo en las escuelas secundarias.

³⁷ Chávez no se consideraba a sí mismo como chicano, ya que a la lucha de los campesinos no se basaba en una identidad cultural sino en una identidad de clase (Ramírez, 2008). Asimismo, se ha notado la separación de Chávez con los otros cuadros chicanos.

³⁸ En los años cincuenta, en el escenario de la política, los esfuerzos se habían concentrado en afianzar una presencia de los ciudadanos de origen mexicano. Edward Ross “Roybal” había concretado un puesto dentro del gobierno local de la ciudad de Los Ángeles y una silla en el congreso, en la casa de representantes de Estados Unidos. Asimismo, Henry Barbosa González fue senador por el estado de Texas en el periodo de 1957–1961, y más tarde miembro de la casa de representantes. Los triunfos fueron modestos y muy limitados en su representación, y aunque se empezó a mostrar la fuerza política de la comunidad de mexicanos, fue hasta los años sesenta que se pudo cristalizar en un Movimiento Chicano que no solo se limitara al potencial electoral del ciudadano mexicano-americano.

En 1969 se llevó a cabo la primera Conferencia Anual de la Juventud que convocó Rodolfo “Corky” Gonzales, quien había iniciado su lucha desde la ciudad de Denver, Colorado. En ella se hizo un llamado a la *raza*³⁹, es decir, a la comunidad de mexicanos en Estados Unidos por medio del “Plan Espiritual de Aztlán” en el cual se exaltaba el nacionalismo chicano y su derecho de autodeterminación.

El Plan Espiritual de Aztlán, fija el tema que los Chicanos (La Raza de Bronce) deben utilizar su nacionalismo como la llave o denominador común para movilización total y organización. Una vez que estemos comprometidos a la idea y filosofía de El Plan de Aztlán, podemos concluir que la liberación social, económica, cultural, y independencia política es el único camino para liberarnos de la opresión, de la explotación, y del racismo. Nuestra lucha entonces debe ser para el control de nuestros barrios, campos, pueblos, tierras, de nuestra economía, de nuestra cultura, y de nuestra vida política. El plan compromete todos los niveles de la sociedad Chicana —el barrio, el campo, el rancharo, el escritor, el profesor, el trabajador, el profesional— hacia la Causa.⁴⁰

La conferencia y el plan se elaboraron en el marco de la organización de la “Cruzada por la Justicia” para conformar la base comunitaria de los chicanos, en tanto compartían raíces históricas mexicanas y, por lo tanto, un mismo sentido de pertenencia. La postura étnico-cultural de los chicanos, consistía en el llamado a unirse en un pacto común, en una misma raza chicana sin importar su estatus nacional, de ser ciudadano o no. Por este motivo, la corriente que representaba Gonzales logró amalgamar al Movimiento en una sola identidad que ya no distinguiera a los mexicanos, migrantes, estadounidenses. Cabría mencionar que la selección del nombre de *chicano* —usada para nombrar a los inmigrantes mexicanos— los ponía en una relación directa con ellos, “La emergencia del Movimiento Chicano a mediados de 1960 probablemente hizo más que cualquier otra serie de eventos para transformar la opinión de mexicanos-americanos en cuanto a la relación y la significación de los temas de inmigración” (Gutiérrez, 1995: 183).

³⁹ *Raza* se sigue usando como un término para designar a la población mexicana en Estados Unidos, el cual no se comprometía con una clase social y trascendía las generaciones de los chicanos (Villanueva, 1985: 15)

⁴⁰ [en línea] <http://www-rohan.sdsu.edu/~mecha/aztlanspanish.html> (Consultado 25 de septiembre de 2013)

Los chicanos en este primer momento, a través de la impronta de una memoria nacionalista, pero sobre todo a partir de su posicionamiento político-ideológico, recuperaron el ser mexicano a la vez que forjaron una alianza con los inmigrantes en una sola identidad chicana, que refería a los elementos que los integraba. Es decir, se empezaba a esbozar una identidad múltiple que les permitía identificarse como chicano y, paradójicamente, referirse a los otros elementos que los conformaban de manera particular, como la lucha sindical campesina, la recuperación de tierras, el sector organizacional político, y la autodeterminación étnica⁴¹.

A inicios de los años sesenta, en un segundo momento del Movimiento Chicano, la juventud chicana continuó el movimiento en el ámbito de la educación por medio de la lucha por recuperar su historia y su cultura mexicana. Dentro de las instituciones escolares estadounidenses se insistió en la exclusión de estudiantes mexicanos, de ahí la necesidad de crítica y apertura que reclamaban los jóvenes chicanos. En las universidades de California y otros estados, se pidió con el “Plan de Santa Barbara”, la inclusión de materias que versaran sobre lo chicano y programas de estudios chicanos que se ofrecieran a los estudiantes. Se conformaron organizaciones estudiantiles dentro de las universidades como la *United Mexican American Students* (UMAS), y el “Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán” (MEChA). El movimiento también tuvo su resonancia a nivel medio educativo. En las secundarias y preparatorias se organizaron *walkouts*, como medida de boicot en contra de las normativas escolares. Las causas estuvieron relacionadas con la prohibición de comunicarse en español entre los estudiantes bilingües, la visión anglosajona que se enseñaba, la poca matrícula de estudiantes chicanos en las universidades y, las condiciones desiguales de las escuelas chicanas en comparación con las del resto del país. Estas protestas surgieron en 1968 en algunas ciudades con fuerte presencia chicana como Denver, Los Ángeles, y Houston. Las protestas se distinguían por el reclamo político al sistema estadounidense

⁴¹ El concepto de etnicidad utilizado en Estados Unidos es una categoría que involucra tanto elementos fisionómicos primordiales como estrategias e ideologías de grupos. (Gutiérrez, 1995)

de educación, así como el intento por recuperar su pasado y reclamar su identidad cultural mexicana.

Otra parte del Movimiento en los últimos años de los sesenta fueron “Las Boinas Cafés” que se consolidaron entre la juventud que protestaba en contra de la discriminación estructural de sociedad. Su posición era distinta a la del Movimiento Chicano, dado que utilizaban medios no pacíficos para hacer sus peticiones. Sin embargo, la violencia se suscitaba mayoritariamente por medio del hostigamiento policial. Por lo que la organización nunca pudo obtener la posición de sus análogos “Las Panteras Negras”.

El Movimiento Chicano continuó durante la segunda mitad de los años sesenta pero con otros matices. Hubo un ala, que persistió con la coordinación del movimiento fundando el “Consejo Nacional de la Raza” y grupos que proveían ayuda legal como *Active Mexicano*. Por otra parte, los reclamos se diversificaron hacía las aportaciones feministas que criticaban las tendencias patriarcales de los chicanos, pero que mantenían la denuncia al racismo, con lo que se hacía doble discriminación: por ser mexicanas y por ser mujeres. Además, junto con los migrantes, se pudieron establecer más asociaciones como la de “Centro de Acción Social Autónomo” (CASA) para organizar a la población chicana indocumentada. De igual manera, en 1970 una gran demostración pacífica de chicanos en contra de la guerra de Vietnam marchó en Los Ángeles. La protesta terminó con dos muertes, cuando intervino la policía de California.

De este modo podemos decir que la identidad múltiple de los chicanos se diversificó en un segundo momento, con especial atención a los estudiantes, las mujeres y los inmigrantes. Tal que las diferenciaciones secundarias se sumaron al ser o la identificación chicana, sin perder las particularidades que las distinguían y sin romper con la primera identificación chicana.

Una de las vertientes más difundidas durante los años setenta y ochenta fue el viraje hacia posiciones más conservadoras. Cuando en 1970, el entonces presidente de Estados Unidos, John F. Kennedy, reconoció oficialmente a los estadounidenses con ascendía mexicana. Paralelamente, se empezó a utilizar el término de *hispanos* en los censos gubernamentales para designar a la población de padres mexicanos, y también para otros grupos de distintas nacionalidades, como los salvadoreños, hondureños, dominicanos y cubanos, entre otros, que hablaban español. Por otra parte *latinos*, comenzó a emplearse dentro de un manejo mediático que pretendía la homologación de la población residente que había inmigrado de los países latinoamericanos como un nuevo mercado de consumo.

En cuanto a México, el reconocimiento también llegó tardíamente. Luis Echeverría puede considerarse como uno de los presidentes que tuvo mayor acercamiento con los chicanos. Pero su intento fue cuestionado debido a que se le atribuía un interés por ganar legitimidad después de las inculpaciones que siguieron a la matanza de Tlatelolco en la Ciudad de México en 1968.

El Movimiento Chicano que duró de 1965 a 1975 logró conjugar la búsqueda por la identidad-cultural de los mexicanos en Estados Unidos mediante una lucha política de varios frentes que reclamaba la baja representación electoral, las condiciones de los jornaleros agrícolas, el sesgo de la educación, y la discriminación social. Asimismo, el movimiento pudo articular los antagonismos de la sociedad estadounidense y mexicana hacia los mexicanos radicados en Estados Unidos, para reunirlos en un mismo grupo identitario: los chicanos.

En Estados Unidos son mexicanos, en México son pochos, y en realidad, no son ni una cosa ni la otra, nada de esto los identifica, necesitan crear una identidad, y lo chicano viene a salvar aquel problema. No podemos vivir sin identidad, sin saber de dónde venimos, qué es lo que queremos, hacia dónde vamos. El movimiento chicano ayudó sin duda a mucha de esta gente a encontrarla. (Tiverovsky, 2010: 189)

2.5 El Renacimiento Chicano y el contexto literario de los chicanos hasta la década de los ochenta

En los setenta, al interior de la corriente de lucha política y cultural del Movimiento Chicano se produjo simultáneamente una corriente de reflexión literaria⁴² —muy cercana a la academia y comprometida con fines político-ideológicos— conocida como el “Renacimiento chicano”, en la cual tomaba voz la identidad múltiple configurada. El término fue acuñado Philip Ortega y se considera que comenzó en 1967 con la publicación de la revista *El Grito: A Journal of Contemporary Mexican-American*, de la casa editorial del “Quinto Sol”, así como con el poema de Rodolfo “Corky” Gonzales, *I am Joaquín*, publicado en el mismo año (Candelaria, 1986). El nuevo nacimiento de la literatura chicana estuvo caracterizado por un constante flujo de creaciones y de publicaciones literarias que contrastaba con las obras esporádicas de años anteriores. Aún más, uno de los motivos que más se exploró fue la identidad en la experiencia del chicano, al principio con una urgencia por definirla y darle un sustento histórico y mítico y, después, deteniéndose en sus implicaciones y sus derivaciones.

En un primer momento, el Teatro Campesino de Luis Valdés y el poema de “Corky” Gonzales buscaron afianzar una identidad con fuertes raíces históricas en la cultura mexicana, sin que eso significara separarse de la postura político ideológica del Movimiento Chicano. Por un lado, buena parte del poema *I am Joaquín* está compuesto por la afirmación étnica e identitaria de Joaquín a través de la personificación de los héroes nacionales mexicanos, Miguel Hidalgo, Benito Juárez, Emiliano Zapata, Francisco Villa, entre otros. Resulta importante mencionar que el retrato de estas figuras se hace a partir del entrelazamiento de figuras antitéticas —un Francisco Madero y un Victoriano Huerta, un Cuauhtémoc y un Cortés— para actualizarlas en una identidad chicana que repite la contradicción: “A veces /vendo a mi hermano / y lo reclamo/”. Esto vuelve a la identidad chicana más dinámica, y no falta de ambigüedad.

⁴² También habría que mencionar la presencia importante de la corriente artística chicana dentro de los espacios del muralismo, la música y el cine.

Dentro de la narrativa chicana, la poesía⁴³ continuó con escritores como Alberto Urista conocido como “Alurista” y José Montoya, quienes permitían conjuntar las imágenes mitológicas y espirituales sin perder el tono de protesta de la literatura chicana. Durante los años setenta se llegó a la idea de que se tomara el nombre de la poesía ritual en náhuatl para “flor y canto”, *in xochitl, in cuicalt*, para nombrar a la poesía chicana, con lo que se hacía énfasis en la búsqueda de las raíces indígenas y la herencia mexicana (Candelaria, 1986). Alurista fue de los primeros chicanos en conceptualizar *Aztlán* para representar una tierra mítica, localizada en algún lugar del Sudoeste de Estados Unidos, que supondría un hogar originario dentro del imaginario de los chicanos.

Por otra parte, el teatro campesino —que apoyaba las acciones de César Chávez y cuyas obras más reconocidas fueron *La Pastorela*, *La Virgen del Tepeyac* y *Zoot Suit*—, se estructuró a partir de la puesta en escena de representaciones de pastorelas, con una fuerte impronta didáctica hacia los campesinos. A veces los resultados se manifestaban en una sobresimplificación de los temas, como lo explica el crítico Juan Bruce-Novoa: “En sus trabajos la vida era asumida con una simplicidad maniquea: Nosotros (buenos y correctos) en contra de Ellos (malos e incorrectos), pero también el Nosotros se dividió en el Nosotros real, esto es, los chicanos que apoyaban el movimiento político y los Nosotros vendidos que aceptaban a la sociedad tal como era” (Bruce-Novoa, 1990: 78).

Sin embargo, también rescataban figuras estigmatizadas de mexicanos en Estados Unidos, como el campesino o el pachuco, para reivindicar su poder simbólico de resistencia. En retrospectiva, las figuras identitarias que les habían sido asignadas a los chicanos, fueron tratadas en algunas obras anteriores, con en *Las aventuras de don chipotle o cuando los pericos mamen* (1928) de Daniel Venegas que recuperó a los

⁴³ Como antecedente de la poesía chicana Américo Paredes había acudido a la tradición de los corridos en español durante los primeros años del siglo XX para plasmarla como un texto poético en su obra *With his pistol in his hand* de 1958.

jornaleros inmigrantes, y *Pocho* (1959) de Antonio Villareal, que trataba sobre la aculturación de su personaje principal.

Otras de las obras chicanas que se publicaron en los años setenta y que obtuvieron gran reconocimiento fueron *Bless me, Ultima* (1972) de Rudolfo Anaya y *Barrio Boy* (1971) de Ernesto Galarza. Cada una se centra en la historia de un niño que se convierte en adulto⁴⁴, y cuyo trayecto hacia la adultez es también una búsqueda de su identidad chicana. Es decir, se establece una metáfora en donde los protagonistas— hijos de padres mexicanos— deben *crecer y convertirse* en sus propias personas, es decir, deben construir sus propias identidades. La forma en que moldean a la identidad chicana al margen de la cultura mexicana y de la estadounidense, se convierte en uno de los temas particulares de la producción artística de los chicanos. Como añadidura de este *viaje* hacia una identidad chicana, tendríamos que mencionar también a *The autobiography of Brown Buffalo* (1972) de Oscar Zeta Acosta, que sintetiza su identidad de la siguiente manera:

Mi único error fue buscar mi identidad en cualquier persona o nacionalidad o cualquier parte de la historia [...] De lo que me doy cuenta ahora [...] es de que no soy mexicano ni estadounidense. No soy católico ni protestante. Soy de antepasados chicanos, y un búfalo café por elección. (Kahn, 1994: 477)

Dentro esta dimensión de la literatura chicana la migración adquirió un punto de vista simbólico más que vivencial. Esto es, la migración ya no era un proceso que experimentaban los autores chicanos, sin embargo, aún permanecía como una significación heredada de sus antecesores, restaurada por el contacto cotidiano con los inmigrantes mexicanos, y recuperada por el mismo espacio marginal que ocupaban los chicanos y los migrantes: “[los novelistas chicanos] coinciden en la

⁴⁴ Dentro de este género literario llamado *Bildungsroman* o “Novela de iniciación” o “de aprendizaje” donde se describe la transición de niño a adulto, también habría que mencionar al libro de Tomás Rivera (1971) *...Y no se los tragó la tierra*. Este género ha sido un motivo de mayor o menor importancia, pero constante en la mayoría de las obras chicana (Tatum, 2006: 122).

descripción del chicano como un extraño en la sociedad norteamericana [...]” (Gutiérrez Martínez-Conde, 1992: 65).

De igual manera, uno de los rasgos distintivos de la narrativa chicana es que está muy ligada a las experiencias personales. Es una narrativa en primera persona, y en ocasiones en tercera, por la que la narrativa chicana es considerada como una narrativa autobiográfica. La autobiografía, “expresa el deseo de comprendernos mejor a nosotros mismos y de revelar al menos un aspecto de quiénes somos. En algunos casos, las autobiografías narradas revelaban un proceso de autodescubrimiento e autoidentificación” (Tatum, 2006: 102).

También habría que considerar que desde 1965 los poemas chicanos, aunque están escritos en inglés, colocan palabras en español, en ocasiones para connotar familiaridad con lo que se ha considerado un código bilingüista. Igualmente se le ha llamado *code-switching* cuando no son solo palabras, sino frases enteras escritas en español, junto al texto en inglés.

Para finales de los años setenta la literatura chicana enfrentó algunos retos en cuanto los elementos que la habían definido como tal. En un primer sentido, el programa del Movimiento Chicano estaba decayendo, debido a que la lucha política se desaceleraba y nuevas expresiones encontradas y desinteresadas tomaban voz. Autores como Miguel Méndez y Ron Arias casi no incluían las valoraciones o mensajes políticos (Bruce-Novoa, 1990), incluso, la obra de Richard Rodríguez (1982) *Hunger of Memory*, se enfrentó a los programas promovidos por las políticas chicanas, como el bilingüismo y la acción afirmativa en el sistema educativo. Rodríguez daba un viraje controvertido en cuanto a la paradoja identitaria chicana que para él se resumía en la polarización del aprendizaje mexicano de sus padres y la educación formal recibida de sus maestros estadounidenses. Para Rodríguez no había una solución identitaria chicana a la paradoja, sino una eliminación de todo lo referido al español y a lo mexicano, resumido en su idea de *nostalgia* (Velasco, 2003: 158-159). Sin embargo, estas corrientes nunca pudieron desligarse de su identificación con el ser chicano.

A lado del cuestionamiento de la postura ideológica, también se hicieron presentes las problemáticas de género y sexualidad por parte de las escritoras chicanas, “Fue hasta los años ochenta cuando ocurrió el boom de literatura chicana femenina cuyo auge se extendió hasta más allá de los umbrales del siglo XXI” (Joysmith, 2012: 21). En cierto sentido, las escritoras pudieron revitalizar la literatura chicana al trazar una nueva línea de reflexión, sin perder la identidad en la que se reconocían. Las chicanas se reapropiaron de la historia y los mitos de los chicanos, en tanto reinterpretaban figuras como la Virgen de Guadalupe, La Malinche, La Llorona y hasta la Frontera; ellas expresaban un reposicionamiento en cuanto el ejercicio de la sexualidad de la mujer y la exploración de la experiencia *queer* (Tatum, 2006: 124-129). En esta última corriente de la feminización de la literatura chicana encontramos la obra de Gloria Anzaldúa.

En este sentido la identidad múltiple de la identidad chicana tomó ciertas expresiones que tuvieron sus propias evoluciones. Por ejemplo, desde la impronta ideológica y nacionalista, las obras chicanas se recargaron en el pasado mexicano al inicio del Renacimiento Chicano. No obstante, se desarrollaron nuevas narrativas encaminadas a la exploración de otras formas de identidad, como la que surge desde el enfoque de género, e incluso la narrativa de Richard Rodríguez que emergió en contraposición a la postura política chicana de los sesenta. Lo que nos muestra la consolidación de una corriente literaria, que aun cuando puede ser heterogénea, se reúne bajo el signo de la identidad chicana.

3. LAS EXPRESIONES IDENTITARIAS EN LA LITERATURA DE GLORIA ANZALDÚA

Yo no soy mexicano. Yo no soy gringo. Yo soy chicano. No soy gringo en USA y mexicano en México. Soy chicano en todas partes. No tengo que asimilarme a nada. Tengo mi propia historia.

Carlos Fuentes

A lo largo de esta tesis se ha buscado responder a la pregunta de cómo entender la identidad chicana, por lo que se ha presentado una formulación teórico-sociológica de la relación paradójica del extranjero y la identidad múltiple, así como también se ha reconstruido un proceso socio-histórico de la identidad chicana.

En este capítulo se tomará la obra literaria de la escritora chicana Gloria Anzaldúa como fuente principal para abordar sociológicamente lo que se concibe como identidad chicana, desde quién la asume y desde dónde se expresa como tal. Específicamente, recuperaremos la obra *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* y la complementaremos con algunos pasajes de la compilación hecha por AnaLuis Keating *The Gloria Anzaldúa Reader* y otros poemas contenidos en *Cantar de Espejos. Poesía testimonial chicana de mujeres* (ver anexo 1).

Aunque se recuperará el caso de Gloria Anzaldúa como escritora chicana, el análisis de la identidad chicana tampoco se limitará —aunque sí se centrará— a esta autora. Se incorporarán otros textos literarios —presentes en la compilación de *Cantar de Espejos*— para enriquecer la visión identitaria chicana, entre los que se encuentran los de las escritoras Bernice Zamora, Pat Mora y Gina Valdés.

¿Por qué escoger a la escritora Gloria Anzaldúa? Cuando uno se adentra en la literatura chicana de los últimos veinticinco años, uno de los nombres más reconocidos es el de esta escritora. Autoras chicanas de renombre como Sandra Cisneros, Norma Alarcón, Norma Elía Cantú, son solo algunas de las escritoras que recuperan a Anzaldúa como un referente obligado para quienes pretenden estudiar la literatura chicana. Para estas autoras, Anzaldúa representa una figura cuyas líneas de

trabajo —el *code-switching*, el feminismo, y la autoetnobiografía— han continuado y desarrollado. En este sentido, las obras de Gloria Anzaldúa proporcionan nuevos campos de posibilidad que pueden ser abordados por escritores, así como por disciplinas como la sociología. Por ello, rescatamos sociológicamente a la literatura como un campo donde se trasluce la construcción de la identidad chicana. La codificación lingüística en la literatura se presenta como un medio para conformar la subjetividad de los individuos a través de la narración y, por ende, de la identidad desarrollada en la producción escrita literaria.

Françoise Perus sostiene que el autor literario se configura identitariamente al mismo tiempo que crea el texto: “el ‘sujeto’ no preexiste ni es exterior al trabajo de la escritura, sino que, como tal, se constituye en ella” (Perus, 1991: 345). Es decir, la participación del escritor en la obra literaria, conlleva una puesta en escena de su configuración subjetiva e identitaria. Lo que quiere decir que la identidad del sujeto-escritor se va desplegando en el proceso narrativo, “El deseo por parte de críticos y escritores chicanos de una agencia crítica presupone un sujeto-en-proceso que construye ‘identidades’ provisionales (auto determinadas) que se subsumen en una red de discursos y prácticas significativas” (Alarcón, 1995: 81). En consecuencia en la narración, la identidad se entiende como la interpretación que se da de sí a través de la acción de la escritura. Aún más, la capacidad para reflexionar que tiene el sujeto interviene en la identidad de la narración para estructurar el texto literario en un material coherente y dotado de sentido.

En la escala individual, la identidad puede ser definida como un proceso subjetivo y frecuentemente auto-reflexivo por el que los sujetos individuales definen sus diferencias con respecto a otros sujetos mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo (Giménez, 2005a: 9).

Bajo este supuesto de la reflexión como elemento de configuración de la identidad del individuo en la narración, encontramos la perspectiva de los escritores chicanos para quienes la literatura y el lenguaje es el vehículo para construir su identidad chicana,

[...]las chicanas insisten en autodenominarse y autodeterminarse en sus obras creativas y críticas [...]En este sentido, la producción literaria debe entenderse como la interacción establecida entre el arte chicano y la acción social, al articular la identidad forjada entre las discontinuidades y las tensiones, económicas, políticas, sociales y culturales que discurren en la cultura chicana. (García, 2010: 20-21).

Particularmente, en el discurso literario de Gloria Anzaldúa se confirma la conversión de su subjetividad en el “objeto de su narración” (García, 2010: 39). La narración identitaria de la autora, se refiere al sentido único que ella imprime para significar su identidad, a diferencia de la biografía, que, entendemos, persigue el retrato de su historia de vida (ver anexo 2).

Dentro de las narrativas que hacen los propios autores⁴⁵ encontramos que: “Esas ‘ficciones de sí’ se constituyen como narrativas híbridas, ambivalentes, teniendo ‘como referente al autor, pero no como persona biográfica, sino al autor como personaje construido discursivamente’” (Viegas 2010: 86). Para esclarecer esto, acudimos al significado subjetivo y significado objetivo de Alfred Schütz (1972). El significado objetivo que se independiza del autor por su recepción de otros en un mundo intersubjetivo compartido por el autor y los que observan la acción. Este significado objetivo —que puede llegar a tener un alto número de formulaciones, dado que son realizadas por varios sujetos, incluido el sociólogo— es diferente al significado único subjetivo del autor, quien experimenta una vivencia interna que se revela autoevidente para él.

Si retomamos el concepto de campo de expresión schütziano, éste —el que ofrece el texto literario— es un campo de expresión en el que se pueden recoger indicios de la comunicación, en tanto se pretende que el sujeto trate de expresar *algo* para *alguien más*. La creación de la obra literaria también involucra la interpretación de un lector

⁴⁵ “Usually when I thought I was creating someone from my imagination, it turned out I was remembering someone I’d forgotten or someone standing so close I couldn’t see her at all. I cut apart and stitched together events to tailor the story, gave it shape so it had a beginning, middle and end, because real life stories rarely come to us complete” (Cisneros, 2009: XXII-XIII).

que hace inteligibles los significados ahí vertidos. Paul Ricoeur añade que en la práctica social el texto literario se encuentra siempre en relación con otro. Es decir, que los significados de los textos dependen tanto del autor como del lector o intérprete.

En el momento en que la obra sale de su autor, todo su ser es recogido por la significación que el otro le concede. [...] Esta forma que tiene la obra de no tener su sentido, su misma existencia como obra, más que del otro, subraya la extraordinaria precariedad de la relación entre obra y autor, hasta el punto que la mediación del otro es constitutiva de su sentido. (Ricoeur, 2008: 156)

Sin querer abundar más en la fragilidad de la diferencia de significaciones entre autor y lector de la obra literaria, lo importante a considerar es que existe la posibilidad de una inteligibilidad de los textos, de las obras, si las pensamos como prácticas o acciones sociales constituidas por dos o más sujetos. Es decir, que la intervención del otro resulta crucial en la formación de la obra literaria, la cual toma su carácter externo al tener un *sentido* impreso que puede recogerse por *alguien* diferente al autor de la acción. En el caso de la narrativa de Anzaldúa, ésta se encuentra condicionada por las interpretaciones de otros diferentes a ella. Si bien se ha exaltado un importante tono autobiográfico en la narrativa chicana de Gloria Anzaldúa, que se mueve en lo “testimonial” (Joysmith, 2012: 20), esto nos proporciona una lectura más enfocada en la construcción que hace de sí y su identidad a través de la acción narrativa.

Asimismo, como el tono con el que escribe Anzaldúa es testimonial, y por lo tanto inscrito en una identificación subjetiva e individual, su prosa y poesía toman la forma de una *autohistoria*, como se le ha llamado al género que ella inaugura. En la autohistoria, el recuento de vida se desarrolla paralelamente a una interpretación de la historia y, en algún modo, es también la construcción de una identidad colectiva que queda plasmada en su escritura. En consecuencia, la problematización de la identidad individual/colectiva queda más o menos resuelta y, como veremos más adelante,

tematizada en uno de sus poemas⁴⁶, al no perder su inscripción en la identidad colectiva chicana desde su identidad como escritora.

Por consiguiente, habría que advertir que la comprensión de su poesía y ensayo con un tono personal, vinculado fuertemente a lo colectivo chicano, se entenderá como una *narrativa* que abarca “todo tipo de discurso en el texto literario”, ya que sus textos se mueven desde los diferentes géneros literarios (García, 2010: 40) y desde el nivel individual y el colectivo.

Como hemos argumentado, a través de la narración se da sentido a la identidad, y ésta es posible de aprehender sociológicamente a través de la reconstrucción de su significación, en la que siempre existe una implicación de alguien externo. Para ello, no habría que pasar por alto que la narrativa también constituye un mundo social desde lo ahí expresado. La dimensión simbólica de la narración elude plantear qué tan verdadera o falsa es la realidad descrita, o bien, qué tanto refleja al mundo social, antes bien, el elemento de la narración otorga al mundo una pluralidad de significaciones e interpretaciones creadas por el autor.

La narrativa en la obra literaria permite la estructuración de la experiencia subjetiva. Los sujetos elaboran las narrativas otorgándole sentido a su identidad, a sus experiencias y a su mundo, “Narración y experiencia interactúan, de modo que no existe la una sin la otra. Si para que haya testimonio es necesaria la experiencia también ésta solo se constituye por la narración” (Viegas, 2010: 84). La autora chicana Helena María Viramontes afirma que “la ficción es lo más cercano a lo que puede llegar para entender la realidad” (Viramontes, 1995: 102) y la propia Anzaldúa coincide en ese punto, “*By writing I put order in the world, give it a handle so I can grasp it*” (Anzaldúa, 2009a: 30).

⁴⁶ La referencia específica se encuentra en el poema de “Cihuatlyotl, Woman Alone”.

La imposición de un orden por parte del sujeto a través de la obra literaria, compone un espacio significativo y lleno de sentido en donde se enuncia tanto una reflexión de sí como del entorno en el que se encuentra.

No hay 'un sujeto', o 'una vida' que el relato vendría a representar –con la evanescencia y el capricho de la memoria– sino que ambos –el sujeto, la vida–, en tanto unidad inteligible, serán solo un resultado de la narración. Antes de la narración –sin ella– solo habrá ese flujo caótico de la existencia, temporalidades disyuntas en la simultaneidad del recuerdo, la sensación, la pulsión y la vivencia con su inmediatez y su permanencia, con su cualidad fulgurante y también, como la mónada que contiene todo el universo (Arfuch, 2010: 26-27).

Por lo tanto, el objetivo que delimitamos en este capítulo es proveer una interpretación sociológica de los elementos que conforman a la identidad narrativa en el discurso literario de Gloria Anzaldúa. Retomaremos el mundo significativo que recrea la autora y en el cual inserta su identidad a partir de una secuencia temporal.⁴⁷ Por un lado, la identidad construida proyecta un pasado mexicano como recuerdo y memoria que se hace presente. En el presente, la identidad chicana se ubica en un *lugar de frontera* como símbolo del espacio que habita. Además, la identidad se encuentra en una actualidad lingüística del *Chicano Spanish*. Y, por otra parte, se formula un proyecto a futuro de la *conciencia mestiza*. Asimismo, cuando se requiera, especificaremos la relación con la figura del migrante que se mueve a lado de la identidad chicana en la narrativa de Anzaldúa.

3.1 La genealogía de la identidad chicana

3.1.1 El pasado mexicano

⁴⁷ En el mismo sentido, Paul Ricoeur toma el tiempo como uno de sus ejes principales para desarrollar la identidad narrativa, en la que el relato o lo ahí narrado “proporciona la dimensión temporal de la vida” (Ricoeur, 2009: 342).

Como punto de partida para el análisis de la identidad en la poesía chicana, y específicamente de Gloria Anzaldúa, tomaremos a *lo mexicano* como ese pasado que empieza a definir quién es el chicano.

*Yo soy un puente tendido
del mundo gabacho al del mojado,
lo pasado me estira pa' 'tras
y lo presente pa' 'delante,
Que la Virgen de Guadalupe me cuide
Ay, ay, ay, soy mexicana de este lado.*

(Anzaldúa, 2007: 25)

En este fragmento del primer capítulo “The Homeland, Aztlán *El otro México*” de la obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa enuncia dos mundos, en dos momentos: un mundo en el pasado, un mundo del mexicano relacionado con el mundo del “mojado” —del inmigrante mexicano indocumentado— y un segundo mundo estadounidense o “gabacho” —término coloquial para designar a los habitantes de Estados Unidos—. Es decir, para la autora ambos mundos culturales están tanto diferenciados como encontrados en posiciones opuestas, uno de cada lado del “puente”, para convertir a la narradora en un punto de cruce de tiempos y espacios.

Aunque el presente está conformado por el espacio que ocupa en Estados Unidos, el pasado mexicano se entiende en un continuo simbólico de la identidad chicana, dado a través de la permanencia de los símbolos religiosos como la Virgen de Guadalupe, y la autodefinición como “mexicana de este lado”. En consecuencia, el puente no solo marca lo diferenciado, sino que tiene la función de vincular lo estadounidense con lo mexicano.

El que en este verso se recurra a la figura del puente apunta a la paradoja del emigrado que elabora Abdelmalek Sayad y que ahora leemos en lo chicano. Esto es, la ausencia de lo mexicano se hace presente en su presente, o mejor dicho, se actualiza el pasado mexicano en el presente chicano. Aún más, podría cuestionarse si la paradoja

ausencia/presencia también la encontramos no solo en el espacio estadounidense, en el que se establece el presente chicano, sino en el espacio mexicano también.

El pasado de lo mexicano se refiere a un universo simbólico en donde encontramos imágenes como la Virgen de Guadalupe, elemento compartido con el imaginario de nuestro país. Es decir, el pasado, en este caso es una referencia casi exclusiva a una cultura mexicana, un esquema significativo conformado por símbolos que permiten mantener lazos simbólicos con la comunidad de origen. Esta definición de cultura se acerca a lo que Clifford Geertz (1996) establece como cultura, esto es, un sistema de símbolos significativos, o bien, de signos susceptibles de ser interpretados y utilizados por los sujetos en su actuar. Los símbolos pueden ser tanto objetos tangibles como fórmulas abstractas fijadas en formas más concretas —como la Virgen de Guadalupe—. La manera en que se organizan los significados y se codifican, es a través de un sistema de símbolos. Los sistemas de símbolos significativos son descritos por Geertz como “fuentes de información” disponibles para los sujetos que se encuentran en el mundo social. En este sentido, podríamos delinear que si los “mexicanos de este lado”, los chicanos, pueden compartir y referenciar los símbolos mexicanos, eso significa que también habitan en ese espacio cultural mexicano porque echan mano de los significados de ese universo simbólico.

En el poema de “*No se raje, Chicanita*” de *Borderlands /La Frontera: The New mestiza* volvemos a encontrar la relación que adopta Anzaldúa con el mundo cultural mexicano.

*No se raje mi prietita,
apriétese la faja aguántese.
Su linaje es antiquísimo,
sus raíces como las de los mesquites,
bien plantadas, horadando bajo tierra
a esa corriente, el alma de tierra madre –
tu origen.*

*Sí m'ijita, su gente se creó en los ranchos
aquí en el Valle cerquita del río Grande*

*en la mera frontera.
en el tiempo antes de los gabachos
cuando Tejas era México
De los primeros vaqueros descendiste
allá en los Vergeles, en Jesús María – tierra Dávila
Mujeres fuertísimas te crearon:
tu mamá, mi hermana, mi madre, y yo.*

[...]

*Pero nunca nos quitarán ese orgullo
de ser mexicana-Chicana-tejana*

[...]

(Anzaldúa, 2007: 222)

Como se sigue del verso anterior, en este poema existe una referencia a lo mexicano en el pasado, en la cual la voz poética se representa con antecesores mexicanos, que da pie a una historicidad compartida. El poema se desarrolla en el ambiente familiar, en donde “la prietita” o “la chicanita” es la última de la descendencia mexicana. Es decir, aquí se establece “el origen” y “las raíces” mexicanas de donde proviene la chicana, en tanto, existen esos predecesores.

El mundo de los antepasados mexicanos —el *Vorwelt*— es una parte de lo que llama Alfred Schütz la “estructuración del mundo social” que se organiza de acuerdo a una actualidad chicana —el *Umwelt*—. El sociólogo nos habla de que el rescate del *Vorwelt*, tiene un propósito y una dirección por la que hace presente. Es decir, la memoria del pasado participa de tal modo que aquello que entendemos por un tiempo pasado —el tiempo mexicano—, se hace necesariamente en un *aquí y ahora* —el tiempo chicano— por lo que la experiencia del pasado se actualiza y, por tanto, se rememora en términos de que existe en una presencia del pasado en el presente del sujeto chicano.

La memoria refleja la objetivación del pasado, dado que ésta existe como una selección y significación que ocurre en el presente. La memoria “no se limita a registrar, a rememorar o a reproducir mecánicamente el pasado, sino que realiza un

verdadero trabajo sobre el pasado, un trabajo de selección, de construcción y, a veces, de transfiguración o de idealización” (Giménez, 2005b: 97). Cuando la observamos desde una perspectiva de grupo, y por ende, como una memoria colectiva, la memoria opera en el mismo sentido, ya que la problemática del origen “[está] asociada invariablemente a la idea de una tradición” (Giménez, 2005b: 96). En consecuencia, podríamos entender la memoria de lo mexicano como una idealización que reconstruye la voz chicana, pero ¿con qué propósito se trae el pasado al presente narrativo? En el mismo poema interpretamos al pasado como proveedor de una tierra y una historia madre, y por lo tanto, dotador de un sustrato identitario antecesor.

En este poema se plantea un lugar de origen de la chicanita en la tierra de Dávila, un lugar donde se encuentran los árboles de los mezquites, y los ranchos de los Vergales y Jesús María. Y aunque el lugar en un primer momento era parte de México: “en el tiempo antes de los gabachos, cuando Tejas era México”, ahora se encuentra en la frontera. Incluso, su ascendencia no es de un vaquero estadounidense texano, sino de un primer vaquero proveniente de los antecesores mexicanos. Por el hecho de que “la chicanita” provenga de un lugar de origen en México, antes de que el territorio formara parte de Estados Unidos, se deriva la paradoja del extranjero interno chicano, que en este caso es formulada como “ser mexicana-Chicana-texana-”. A saber, el origen mexicano conforma la paradoja identitaria en la que se ve envuelta “la chicanita” que vive en un contexto estadounidense pero cuya familia y raíces son mexicanas.

Para poder extender la historicidad recuperada y argumentar la paradoja del extranjero interno y la memoria como constitutiva de la identidad, también podríamos acudir a otros pasajes de Anzaldúa sobre la historicidad mexicana y chicana. Pero antes se hará un breve interludio sobre la memoria del migrante, que también rescata su pasado mexicano, en uno de los poemas de la chicana Anzaldúa.

3.1.2 El recuerdo del migrante

De manera similar a la identidad chicana, Anzaldúa presenta el pasado mexicano para el inmigrante que llega a los Estados Unidos. También para el inmigrante, México que es su lugar de origen, pasa a ser un recuerdo actualizado en su presente. En el poema “sobre piedras con lagartijas,” se narra la situación de un migrante mexicano — identificado por la autora como uno de los “mojados”— al cruzar la frontera entre ambos países, sin papeles y de forma clandestina:

¿Cómo la estará pasando mi vieja?

*Ayá la dejé con los seis chiquíos.
Tuve que dejarlos,
dejar ese pinche pedazo de tierra
El maíz no levantaba cabeza
ni llegaba hasta mi rodilla.
Por mis hijos estoy aquí echado como animal
en el regazo de la madre tierra.
Ojalá que la Santísima virgen me tenga en sus manos.*

(Anzaldúa, 2007: 143)

El lugar de origen es visto por el migrante como un sitio en que la situación se había vuelto insostenible, porque su trabajo como jornalero no le permitía mantener a su familia. El recuerdo nostálgico que hace el migrante de su pasado mexicano se presenta como una memoria llena de frustración y dolor. Al igual que la remembranza del chicano, el inmigrante construye una relación con ese tiempo pasado con su familia, su madre, y en un sentido retoma un vínculo con sus antecesores. Igualmente se mantienen los universos simbólicos mexicanos. La misma referencia al símbolo religioso —la Virgen de Guadalupe—, que se destacó en el primer fragmento de Anzaldúa, se encuentra también en el migrante, aunque, a diferencia del chicano, la interrupción de la relación y de la interacción social con lo mexicano ha sido mucho más reciente. Ambas memorias, no obstante, desembocan en la idealización y la reconstrucción de la añoranza del pasado, que posiciona a los chicanos y a los migrantes en una paradoja referida a su lugar de origen.

*La niña le estará preguntando
¿Cuándo viene mi papi?*

*y los chiquillos chillando
sus manitas estirándole la falda
bocas chupando sus chiches secas
pobre vieja. Al menos no tengo que ver
esa mirada en sus ojos
que me hace un nudo en mi pecho.*

(Anzaldúa, 2007: 144)

El cuestionamiento, la tristeza, y el paisaje desértico de lo que imagina el migrante es una figuración que hace de su hogar. De cierta forma el migrante conserva a su familia como un pensamiento referido al pasado, esto es, una entelequia que se imagina acompañada de una expectativa de regresar, “Pronto volveré a mi tierra / a recoger mi señora y mi hijos” (Anzaldúa, 2007: 144). En este sentido, la provisionalidad adquiere un carácter diferenciador entre la memoria del chicano y la memoria del migrante en la narrativa de Anzaldúa. Es decir, la orientación que cobra el recuerdo en el migrante, es el regreso al hogar. Y, aunque al concluir el poema no sabemos si el migrante regresó a México o, aún más, si acaso llegó Estados Unidos, el chicano no puede incorporar ese elemento de retorno a sus orígenes —ya que su hogar está en Estados Unidos—. En esta narrativa el chicano se acercaría más al exiliado de su tierra, mientras que el migrante mexicano lo haría al migrante provisional.

3.1.3 La historia de la Raza

En la obra de Anzaldúa, los eventos históricos que sucedieron entre 1835 a 1848 se traen a colación, en el ensayo de “The Homeland, Aztlán *El otro México*” subtulado “El destierro / The Lost Land”. Se retoma el episodio cuando el estado de Texas aún pertenecía a México, y los estadounidenses que buscaban asentarse despojaron a los mexicanos de sus tierras, el cual es calificado por Anzaldúa como un tiempo de una “*illegal invasion [that] forced Mexico to fight a war to keep its Texas territory*” (Anzaldúa, 2007: 28). Para la escritora los primeros inmigrantes no fueron los mexicanos que buscaron asentarse en Estados Unidos, sino los estadounidenses los que cruzaron la frontera.

Haciendo uso de la historia *no-oficial*⁴⁸ Gloria Anzaldúa caracteriza a los habitantes que se vieron traspasados por las nuevas líneas fronterizas trazadas por la guerra entre los dos Estados; los habitantes que no conservaron sus tierras fueron los que perdieron su lugar de origen, y en ese sentido, los que se volvieron extranjeros, “Con el destierro y el exilio fuimos desuñados, destroncados, destripados— *we were jerked out by the roots, trucated, disemboweled, dispossessed, and separated from our identity and our history*” (Anzaldúa, 2007: 29-30). La autora que ha presentado a los chicanos como descendientes directos y habitantes de las tierras texanas, apropia el sentido extranjero para la identidad de los mexicanos en Texas.

La extranjería se expresa en los chicanos referida a los habitantes que fueron despojados de sus tierras, separados de sus familias, además de ser caracterizados como sujetos no pertenecientes a Estados Unidos. Los inmigrantes anglosajones del siglo XIX fueron los que se desplazaron de un territorio a otro, pero los que se convirtieron en sujetos extranjeros a mediados del siglo XX fueron los mexicanos que vivían en las tierras que les pertenecían, y de las cuales fueron despojados.

La recuperación histórica que hace Anzaldúa profundiza en un contexto histórico más amplio. En la primera parte del ensayo de “The Homeland, Aztlán / El otro México”, recupera dos pasajes de la historia mexicana durante el imperio azteca y la conquista de los españoles, para hablar del pasado de los chicanos como originarios de *Aztlán*. Anzaldúa sitúa el origen territorial de los chicanos en la zona del Sudoeste, territorio que conforma *Aztlán*. Asimismo, alrededor de ese periodo la autora también asienta el pasado común entre los chicanos y los mexicanos, ambos como descendientes del mestizaje durante la conquista: “En 1521 nació una nueva raza, el mestizaje, el mexicano (*people of mixed Indian and Spanish blood*), a race that had never existed

⁴⁸ A lo que hacemos alusión con la versión *no-oficial* es a aquella perspectiva histórica a la que Gloria Anzaldúa se adscribe en tanto es una interpretación que denuncia los intereses imperialistas de Estados Unidos y el proyecto de dicho país para legitimar el conflicto, basándose en una ideología racista y colonizadora. Por lo que Anzaldúa se ha propuesto como adherente a la revisión poscolonial desde la visión chicana.

before. Chicanos, Mexican-Americans, are offspring of those matings” (Anzaldúa, 2007: 27).

En su narrativa, Anzaldúa traza una línea que va de los mexicanos hacia los chicanos como parte de una misma descendencia, ambos entendidos como una raza mestiza histórica. El término de *raza* cobra un significado específico para la identidad cuando la autora chicana refiere a la descendencia chicana de los mexicanos. En el ensayo de “How to Tame a Wild Tongue”, expande más esta noción de raza:

*Among ourselves we don't say *nosotros los americanos, o nosotros los españoles, o nosotros los hispanos*. We say *nosotros los mexicanos (by mexicanos we do not mean citizens of Mexico; we do not mean a national identity, but a racial one)*. We distinguish between *mexicanos del otro lado* and *mexicanos de este lado*. Deep in our hearts we believe that being Mexican has nothing to do with which country one lives in. Being Mexican is a state of soul – not one of the mind, not one of citizenship (Anzaldúa, 2007: 84).*

Al referirse a ella misma como “mexicana”, aclara que por mexicana quiere decir que se identifica con una raza mexicana, antes que una situación de ser ciudadana. Lo que implica el ser mexicana en el sentido de raza es descender de una misma genealogía, llamando a esta forma de ser mexicano “un estado espiritual”. Por lo tanto, raza cobra un sentido histórico en el ser chicano, más que racial, ya que hace referencia a un pasado mestizo y mexicano heredado por los chicanos.

La construcción discursiva de Gloria Anzaldúa sobre lo chicano, está hecha desde lo mexicano, en tanto comparte un universo cultural, un territorio, y una estructura de antecesores —la familia, la historia y la raza— que dan sentido a un sustrato identitario. De esta manera, se profundiza sobre la recuperación de una memoria mexicana del chicano, pero no solo eso, sino que de inmediato ese elemento sirve para expresar la paradojización del chicano en Estados Unidos, al tener un pasado fincado en México que se actualiza y vive en el presente. También se aclara la identidad chicana extranjerizada, cuando los chicanos perdieron su lugar de origen, pero sin dejar de incorporarse al espacio cultural mexicano, observándose afuera de la

sociedad estadounidense estando dentro. Asimismo, en la narrativa se hace una primera diferencia entre los migrantes mexicanos y los chicanos en cuanto a la significación que cobra el pasado, puesto que los *unos* todavía pueden regresar, mientras que para los *otros* solo puede existir en la idealización.

3.1.4 La memoria mexicana en conflicto

Si bien en el discurso literario de Gloria Anzaldúa se introduce la dimensión del pasado mexicano, éste tampoco se entiende libre de un conflicto identitario. En el poema de “Cihuatlyotl, Woman Alone” se utiliza la noción de *raza* —la herencia mexicana— en una situación de enfrentamiento por la voz narrativa de la autora. Recreada en el poema, la raza es retratada como una división interna entre la identidad chicana y los valores familiares, religiosos y comunitarios:

Many years I have fought off your hands, *Raza*
Father mother church you rage at my desire to be
with myself, alone.

[...]

I learned to let
your values roll off my body like water
those I swallow to stay alive become tumors
in my belly.

[...]

We Mexicans are collective animals. This I
accept but my life's work requires autonomy.
like oxygen. This lifelong battle has ended,
Raza. I don't need to flail against you.
Raza india mexicana norteamericana

(Anzaldúa, 2007: 195)

Más que una ruptura con el pasado mexicano, se entiende que la autonomía reclamada en el poema quiere rescatar la libertad individual del sujeto frente a una colectividad. En esta oscilación entre lo individual y colectivo, en esa batalla con la raza, habría que

notar que el poema tiene una estructura en la que las frases están fragmentadas, lo que podría interpretarse como la misma fragmentación de la identidad chicana por los valores de la raza. A pesar de los cortes a su subjetividad, la voz chicana logra resarcirse entre la mexicanidad —la memoria colectiva— que es aceptada como un elemento de la conformación de la identidad chicana, junto a la necesidad de independizarse de ella.

De esta manera observamos un aspecto doble de la identidad chicana, ya que por una parte, ésta no desliga la identificación individual con la colectividad, aunque por otra parte también enuncia la especificidad de su individuación. “Por lo tanto, la identidad de una persona contiene elementos de lo ‘socialmente compartido’, resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos, y de lo individualmente único” (Giménez, 2005c: 10). En este sentido, la individualización de Gloria Anzaldúa se presenta en la voz poética, sin que esto signifique una ruptura con la identidad chicana, sino más bien una problematización es resuelta aduciendo a tres identidades: “Raza india mexicana norteamericana”.

3.2 El border fronterizo: El espacio del Chicano y del migrante

3.2.1 La frontera que raja

La frontera es la representación de un límite entre dos o más espacios geográficos, usualmente referida a la división del espacio entre dos Estados nacionales⁴⁹. En virtud de que es un límite, la frontera impone una distinción de un *afuera* y un *adentro*, un *exterior* y un *interior*. La frontera con la que trabaja Gloria Anzaldúa es la frontera entre México y Estados Unidos.⁵⁰ Dicha frontera se extiende por poco más de tres mil

⁴⁹ “Se ha afirmado con frecuencia que la génesis de las fronteras está ligada con la emergencia del nacionalismo. En efecto, son los valores asociados a la representación geopolítica de nación los que se proyectan sobre la frontera, que de este modo queda sacralizada como un umbral intransgredible e inviolable, salvo previo sometimiento, de uno y otro lado, a controles rígidos y a ritos político-administrativos de tránsito” (Giménez, 2007: 19).

⁵⁰ “*The actual physical borderland that I’m dealing with in this book is the Texas-U.S.Southwest /Mexican border*” (Anzaldúa, 2007: 19).

kilómetros, atravesando los ríos Grande y Colorado, los desiertos de Sonora y Chihuahua, y llegando del océano Pacífico al Atlántico. Asimismo, la frontera entre México y Estados Unidos cruza contextos urbanos, entre los cuales las ciudades fronterizas más concurridas son: Mc Allen-Reynosa, Laredo-Nuevo Laredo, El Paso-Ciudad Juárez, y por último San Diego-Tijuana con el registro de cruce internacional más alto a nivel mundial.

En la obra de Gloria Anzaldúa, un fragmento de “The Homeland, Aztlan /El otro México” plantea la frontera entre dos Estados, al sur de los Estados Unidos y al norte de México, como un lugar que divide a dos universos sociales y culturales. Como terreno de división, que separa en dos lados al espacio, la frontera adquiere la función de definir y distinguir, en este caso, separando lo que es seguro de lo que no lo es, y distinguiendo a un *Nosotros* de un *Ellos*, como la línea entre lo que está en el *exterior* y lo que está en el *interior*.

The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country— a border culture. Borders are set up to define 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 in a constant state of transition (Anzaldúa, 2007: 25).

La frontera permanece en sí misma como un terreno de incertidumbre y de transición, por lo que es descrita como un umbral, una línea delgada en un terreno empinado. Este terreno accidentado es apropiado por la autora para describir lo extremo que llega a ser el lugar fronterizo. La frontera es representada como una herida que no para de sangrar. Como un reducto emocional, la frontera adquiere un significado sentimental para el sujeto chicano, que se continúa en otros fragmentos de la primera parte de la obra de Anzaldúa:

1,950 mile-long open wound
dividing a *pueblo*, a culture,
running down the length of my body,

staking fence rods in my flesh,
splits me splits me
me raja me raja

(Anzaldúa, 2007: 24)

La frontera se incorpora como parte del cuerpo de la voz que narra, la describe de manera que corre en su cuerpo y su piel. La frontera forma parte de su corporalidad y, al delimitar su cuerpo, marca de manera más honda en la subjetividad de la narración. Aún más, la frontera que se hunde en ella representa la división en su propio ser, una división que la *raja*, es decir, que la corta como un momento de fragmentación identitaria.

Es interesante notar que la presencia de la corporalización en el discurso narrativo nos remite al sujeto chicano construido como persona, específicamente en la persona de la autora que toma cuerpo en la narración. La representación escrita del cuerpo sesgado por la frontera nos permite establecerlo como un “recurso de sentido” (Sabido, 2012: 16) y aún más, el cuerpo adquiere la función de segregar “zonas de familiaridad y extrañeza” generando una percepción sensible de desgarre.

Las escritoras chicanas viven y cruzan fronteras de momento a momento, ellas SON fronteras: sus experiencias y realidades cotidianas, sus cuerpos, su lenguaje híbrido son cruces continuos. Ellas son río que se nombra bífido —Bravo y Grande—. Son territorio por recuperar, recuperado; su fluir escritural remapea aquellos espacios donde se han adjudicado el permiso de poner pie y palabra (Joysmith, 2012: 16).

La presencia de la frontera logra tener tal importancia en la subjetividad chicana⁵¹ que ésta cruza su identidad. Bernice Zamora lleva al infinito las divisiones que las

⁵¹ Se ha argumentado que la escritura chicana solo representa la frontera, mientras que la literatura fronteriza mexicana vive la frontera, de acuerdo con Socorro Tabuenca “la literatura de la frontera norte de México, [...] se escribe *en /desde* la frontera y no *sobre* la frontera” (Rodríguez, 2008: 127). Esta diferenciación, aunque puede ser fructífera para el estudio de la literatura regional en México, nos parece que dice poco sobre el mundo significativo que puede tener una u otra población asentada en la frontera. En primer lugar, se cuestiona el lugar de enunciación de los chicanos, pues ellos se han asentado en los estados al sudoeste de Estados Unidos, al otro lado de la frontera si se quiere, además de que Anzaldúa escribe desde un pueblo en Texas que está próximo a la frontera. En segundo lugar, la

fronteras producen en ella, como un sujeto al que no se le puede reconstruir en una unidad identitaria sin fracturas, sino que más bien se convierte en un sujeto esquizofrénico, en el sentido de que las segmentaciones son las que han de constituir su identidad.

Me insultas
Llamándome
Esquizofrénica.
Mis divisiones son
Infinitas.

(Zamora, 2012: 173)

3.2.2 Los sujetos fronterizos

Siguiendo con la noción de la frontera que divide y distingue, que raja y desgarrar, y que se multiplica hasta el infinito, los propios sujetos que se ven en el espacio fronterizo son definidos por la condición de estar en el umbral de la sociedad. Anzaldúa los describe en el primer ensayo de la obra *Borderlands /La Frontera: The New Mestiza* de la siguiente manera:

The prohibited and forbidden are its [the borderlands] inhabitants. *Los atravesados* live here: the squinted-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the “normal.” Gringos in the U.S. Southwest consider the inhabitants of the borderlands transgressor, 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 whites. Tension grips the inhabitants of the borderlands like a virus. Ambivalence and unrest resides there and death is no stranger (Anzaldúa, 2007: 25-26).

literatura es siempre un ejercicio de representación narrativa, ya sea de la literatura mexicana o la literatura chicana.

Como se establece, los “atravesados” y los “transgresores” de la sociedad estadounidense son los sujetos fronterizos —los chicanos, los indios, los negros, los homosexuales y los mulatos—, aquellos que han adoptado la ambivalencia de un espacio, y por tanto resultan inquietantes para los demás. De acuerdo con Gloria Anzaldúa, los que habitan en la frontera son los sujetos que causan inseguridad y la separación con la sociedad. Es decir, los habitantes de la frontera están condicionados por la relación de poder asimétrica que se lleva a cabo.

Puesto que la sociedad estadounidense ha conformado una comunidad imaginada del *Nosotros*, frente a estos extraños, a éstos últimos se les ha impuesto una marginación que es ejercida por medio de una persistente amenaza. Incluso, el ejercicio de poder llega a utilizar al homicidio como recurso de exclusión. Por lo que la identidad de estos sujetos deviene en la ambivalencia de que *ni* son parte de la sociedad estadounidense, *ni* la sociedad que se encuentra al otro lado de la frontera, la mexicana. La ambivalencia que prevalece sobre la identidad tiene como consecuencia que se les niega una identidad legítima.

Pat Mora afirma que aunque existe una experiencia consolidada de lo chicano, “Bilingüe, bicultural / capaz de pasar de: ‘How’s life?’ / a un ‘Me’stán volviendo loca’,”⁵² (Mora 2012: 70), persiste para los mexicanos y los estadounidenses una significación contradictoria de la identidad chicana:

considerada por los *anglos* como quizás exótica,
quizás inferior, definitivamente diferente,
considerada extranjera por los mexicanos,
(sus ojos dicen: “podrás hablar
español pero tú no eres como yo”)
norteamericana para los mexicanos
mexicana para los gringos,”

(Mora, 2012: 70)

⁵² Se respeta el cambio de fuente utilizado por la edición de este poema, ya que en el texto original escrito en inglés esta frase aparece en español con lo que el cambio de fuente denota los énfasis.

La atribución de ambivalencia y contradicción a la identidad chicana se hace desde una relación de poder, por parte de los estadounidenses y los mexicanos. Resulta interesante que a pesar de esta percepción deslegitimada que permanece a ojos de estadounidenses y mexicanos, la escritora chicana Pat Mora —quien tituló su poema “*Legal Alien/ Extranjero legal*”— dibuje una convergencia identitaria con los migrantes, a quienes se les llama derogativamente *illegal aliens* en el país vecino, y se autodefina como una migrante legal. Aún más, el poema continúa con la experiencia migrante que comparte “desplazándome de allá pa’ ca / entre los márgenes de uno y otro mundo” (Mora, 2012: 70).

Pat Mora se sitúa en un espacio compartido con los migrantes, y si recordamos que es al migrante a quien se dirige la advertencia del poema anterior de Anzaldúa “No entrar, intrusos” —ya que en la frontera México-Estados Unidos estos avisos se despliegan a lo largo del muro entre ambos países— vemos cómo ambos sujetos, los chicanos y migrantes, son construidos en el mismo espacio social. Anzaldúa, escribe cómo los estadounidenses no distinguen entre los inmigrantes indocumentados y los chicanos. Al desdibujarse la diferencia entre uno y otro sujeto se encuentra que ambos ocupan un mismo posicionamiento de poder, una posición de subordinación. Por ello, habría que detenernos más en los migrantes mexicanos y su relación con los estadounidenses en la frontera como espacio.

3.2.3 La relación entre los chicanos y los migrantes mexicanos

Faceless, nameless, invisible, taunted with “Hey cucaracho” (cockroach).
Trembling with fear yet filled with courage, a courage born of desperation.
Barefoot and uneducated, Mexicans with hands like boot soles gather at
night by the river where two worlds merge creating what Reagan calls a
frontline, a war zone (Anzaldúa 2007: 33).

De nuevo en este fragmento de la primera parte de la obra de Anzaldúa “The Homeland, Aztlan / El otro México” la frontera del río alude a la frontera del Río Grande entre México y Estados Unidos, que queda expuesta como un lugar de guerra establecido por los discursos gubernamentales. La enunciación del presidente

estadunidense Ronald Reagan, cuyo periodo presidencial abarcó de 1980 a 1989⁵³, identifica a los migrantes como *enemigos*, en un claro ejercicio de poder asimétrico que transforma a los migrantes en sujetos invisibilizados de la frontera. Dicha invisibilización de los migrantes —“sin cara, sin nombre”— resulta en una tipificación identitaria negativa de los sujetos a través del uso de términos despectivos como el de “cucarachos”. Renato Rosaldo afirma que la invisibilización de los inmigrantes se debe a su situación de subjetividad de umbral, en la que “los inmigrantes e individuos con movimiento social se presentan como de cultura invisible ya que no son lo que fueron y todavía no son lo que pueden ser” (Rosaldo, 1989: 192).

Es importante agregar que una de las explicaciones de la invisibilización de los migrantes se debe a que éstos resultan sujetos desacordes para el Estado. En tanto existe una exclusión del *Ellos*, del inmigrante mexicano, en la comunidad imaginada del *Nosotros* nacional estadounidense, el grado de anonimato está vinculado con la dificultad de transformar el *Ellos* en un *Nosotros* (Schütz, 1974: 57).

Las condiciones de los migrantes, sin zapatos y sin educación, y, además, con sentimientos en su andar fronterizo de valentía, miedo y desesperación, se suman a su identificación como *enemigos* extranjeros; debido a que la pobreza y la producción emotiva se perfilan como amenazantes para Estados Unidos.

La marginación aparece como un recurso de poder dentro del campo laboral en el que se insertan los inmigrantes mexicanos ya que se les mantiene en una posición de inferioridad. En el poema “El sonavabitch”, se detalla la relación que sostienen el dueño de las tierras, el sonavabitch —que se refiere a la frase en inglés *son of a bitch*— y los inmigrantes que son descritos como sus “mulas”. Con jornadas de más de catorce horas y con la retención de sus salarios, el empleador estadounidense es quien ejerce el poder de modo desigual al llamar a *la migra* para no pagarles su trabajo y

⁵³ Gloria Anzaldúa aduce a este periodo presidencial dado que como recordaremos, su obra fue escrita durante la primera parte de la década de los ochenta.

deportarlos, incluso, pagarles lo mínimo, “*wet work for whatever you give them*” (Anzaldúa, 2007: 149).

En el país de destino, la situación de los inmigrantes como sujetos sin documentos los posiciona en una relación de explotación laboral y condiciones desiguales de vida. Anzaldúa narra la violación a sus derechos laborales para después no retribuirles su salario y reportarlos con el *Immigration and Naturalization Service* (INS). Se narran los excesos cometidos por el patrón por la falta de documentación de los inmigrantes.

*Como le dije, son doce – started out 13
five days packed in the back of a pickup
boarded up tight
fast cross-country run no stops
except to change drivers, to gas up
no food they pissed into their shoes-
those that had guaraches
slept slumped against each other
sabe Dios where they shit.
One smothered to death on the way here*

(Anzaldúa, 2007: 148)

Por la manera en la que los inmigrantes arriban al campo en el que trabajarán, se sugiere que su llegada es en realidad la continuación de su viaje desde la frontera con México al lugar de trabajo en Estado Unidos. Es decir, la construcción de frontera se extiende para los sujetos migrantes extranjeros. En el trayecto uno de ellos ha muerto por la falta de aire, además de que los otros han afrontado un traslado sin paradas, sin comida, ni sanitarios, ni lugar para dormir. Aunque se describe a los inmigrantes como jóvenes, el traslado los ha desgastado, “Flacos con caras de viejos / aunque la mita’ eran jóvenes” (Anzaldúa, 2007: 148). Parecería que su llegada al lugar de destino es el fin del viaje del inmigrante, sin embargo, en el poema se afirma que para ellos, esto no es así. Es decir, que la anticipación del fin de la frontera no se cumple, y ésta sigue indeterminada para el migrante.

“Besides most are halfway to Mexico by now” (Anzaldúa, 2007: 149) es lo que dice el dueño del campo que llamó a los agentes fronterizos para que deportaran a los migrantes. Con lo que el punto de destino es una escala antes de regresar a su lugar origen. Ya sea que los hayan regresado, o sigan trabajando bajo la amenaza de su deportación, la frontera se expande para continuar con las relaciones desiguales de poder que ahí se gestan.

Como se había mencionado, los chicanos también eran incluidos dentro de los sujetos fronterizos junto con los migrantes. Sin embargo, en esta nueva frontera extendida la construcción de las relaciones de poder asimétricas se tambalea. En este mismo poema, la narración a partir de una voz chicana, reclama este tipo de relaciones de dominación frente al propio empleador estadounidense, que le permite romper con la condición de ser fronterizo en tanto sujeto atrapado en una relación de dominación:

You wants me telling every single one
of your neighbors what you've been doing
all these years? The mayor, too?
Maybe make a call to Washington?
Slitted eyes studied the cards again.
They had no cards, no papers.
I'd seen it over and over.
Work them, then turn them in before paying them.

Well, now, he was saying,
I know we can work something out

(Anzaldúa, 2007: 150)

En la construcción narrativa, el chicano observa las relaciones desiguales en la frontera, y tiene la posibilidad de injerir en ellas, intercediendo a favor de los inmigrantes mexicanos. El ser chicano le permite entender a los migrantes y poder reclamar al empleador. El chicano como sujeto fronterizo recupera su dimensión de puente que vincula a los sujetos en la frontera en el momento que puede dialogar con los migrantes mexicanos y con el empleador estadounidense.

3.2.4 *Nepantleando en el Borderlands*

La formulación de la frontera no se limita a la distinción y negación de los sujetos que ahí se encuentran, sino que en la narrativa chicana se construye también como un cruce a un tercer espacio, “una cultura de frontera” —como se mencionaba en el primer aparatado de este capítulo— o bien se convierte en una cicatriz a la herida que la frontera ha hecho (Joysmith, 2012: 17). La frontera como un espacio en sí mismo, el “*inter*” space de Bruce-Novoa, se crea en la escritura de Gloria Anzaldúa. Se produce desde la fusión, donde dos mundos —el mexicano y el estadounidense— convergen creando un *Nepantla* o un espacio en-medio.

Nepantla is the Náhuatl word for in-between state, that uncertain terrain one crosses when moving from one place to another, when changing from one class, race, or sexual position to another, when traveling from the present identity into a new identity. The Mexican immigrant at the moment of crossing the barbered wire fence into a hostile “paradise” of el norte, the U.S., is caught in a state of nepantla. Others who find themselves in this bewildering transitional space may be the straight person coming out as a lesbian, gay, bi, or transsexual, or a person from a working class-origins crossing into middle-classness and privilege (Anzaldúa, 2009b: 180).

La transición es lo que identifica a *Nepantla* como una frontera, una transición que puede ir desde cambiar de espacio físicos hasta cambios de otro tipo, como de estratos sociales, de orientaciones sexuales o de identidades culturales. En este sentido, la frontera territorial pasa a ser una frontera psicológica, sexual y espiritual, “*In fact, the Borderlands are physically present wherever two or more 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, 2007: 19). Vista de este modo, la frontera no solo comprende una entidad espacial, sino también una experiencia o estado de *Nepantla*. Quienes están expuestos al estado del *Nepantla* son los migrantes que transitan a otros Estados, específicamente los migrantes mexicanos, pero también los chicanos. Anzaldúa los sitúa como sujetos que se encuentran en un estado de transición y de confusión. Al ser sujetos de frontera, al estar entre dos mundos, también pueden crear una tercera cultura.

“Nosotros los *Chicanos straddle the borderlands*” (Anzaldúa, 2007: 84) es la afirmación que hace Anzaldúa para reconocerse como una *Nepantlera* chicana. Dentro de la obra de Gloria Anzaldúa el poema “To live in the Borderlands means you” adquiere resonancia, es en este punto donde Gloria define la frontera en la que vive y se define a sí misma como una de sus habitantes. Es decir, después de la transición del *Nepantla*, Gloria Anzaldúa se ubica en la construcción de un *Borderlands*, que significa “tierra de frontera”.

To live in the Borderlands means you

are neither *hispana india negra española*
ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed
caught in the crossfire between camps
while carrying all five races on your back
not knowing which side to turn to, run from;

To live in the Borderlands means knowing
that the *india* in you, betrayed for 500 years,
is no longer speaking to you,
that *mexicanas* call you *rajetas*,
that denying the Anglo inside you
is as bad as having denied the Indian or Black;

(Anzaldúa, 2007: 216)

En estas dos primeras estrofas del poema, Anzaldúa empieza a autoconstruirse como alguien que ni es hispana, ni india, ni negra, ni, española, ni gabacha, es decir, recurre a cinco negaciones identitarias para poder pronunciar lo que la va a identificar positivamente. Las cinco identidades no le ofrecen un lugar al cual recurrir en el fuego cruzado. Aún más, dentro de las figuras que retoma en la segunda estrofa resaltan la del pasado indígena, la mexicana y la anglosajona, como identidades que no le hablan y que la acusan de cobarde, y que, sin embargo, no puede negar en su propia autodeterminación. Es decir, aunque empieza con las negaciones de las identidades, continúa con una aceptación, un arreglo identitario entre los elementos que

conforman su identidad chicana. Anzaldúa construye su identidad con aquello que la acusa —lo mexicano—, a la vez que no puede negar aquello —lo “anglo”— que la ha negado a ella también, y que ella misma no ha reconocido —lo negro y lo indio—.

Como “mestiza y mulata”, la voz narrativa se identifica con un punto de entrecruce entre binarios. Entre lo indígena, lo mexicano y lo estadounidense (y lo negro e indio), encontramos una identidad múltiple, que posibilita la amalgama de distintas identidades, como se inscribe en la siguiente estrofa del poema:

To live in the Borderlands means to
put *chile* in the borscht,
eat whole wheat *tortillas*,
speak Tex-Mex with a Brooklyn accent;
be stopped by *la migra* at the border checkpoints;

(Anzaldúa, 2007: 216)

La diferencia entre los platillos nos habla del encuentro entre la identidad estadounidense —con el borscht y el trigo— y la mexicana —con las tortillas y el chile—. Aún más, la variación del español al referirse al acento de Tex-Mex y de Nueva York, pone otro ejemplo del entrecruzamiento entre ambas identidades regionales en Estados Unidos. En síntesis, la identidad múltiple de la chicana como mestiza se configura por varios elementos nacionales, regionales, étnicos y culturales.

Pero no por la multiplicidad identitaria se elimina el conflicto relacional en el que se ha construido la diversidad. Retomando la representación de la frontera en dicha narrativa, ésta continúa siendo caracterización de la frontera como un lugar de batalla, es decir, un espacio en donde tiene lugar el conflicto entre las identidades que conforman su subjetividad. Cada una atacando a la otra, la chicana se encuentra no sabiendo bien a bien cuál es su bando y cuál es su enemigo, y viéndose como un extraño en casa.

In the Borderlands

you are the battleground
where enemies are kin to each other;
you are at home, a stranger,
the border disputes have been settled
the volley of shots have shattered the truce
you are wounded, lost in action
dead, fighting back;

(Anzaldúa, 2007: 216)

En esta parte del poema, aquellos que habitan la frontera se convierten en el terreno del campo de batalla, donde no existe una convivencia pacífica entre los bandos. Este lugar se ha vuelto hogar para los chicanos, donde han encontrado su identidad pero en donde se continúan las relaciones asimétricas y las batallas identitarias.

To survive the Borderlands
you must live *sin fronteras*
be a crossroads.

(Anzaldúa, 2007: 217)

Sin embargo, pronto se recurre a una propuesta de sobrevivencia de la identidad múltiple. En la última parte del poema se sugiere la eliminación de diferencias para la posibilidad de vivir en la frontera. En este sentido ser “un entrecruce” es una propuesta literaria frente al sombrío escenario que relata Anzaldúa, significando un encuentro de diferencias pero no de enfrentamiento. En este sentido, podríamos seguir con la conceptualización de la identidad múltiple como una identidad diferenciada pero no por ello excluyente. Dicha explicitación es sugerida desde unas estrofas antes, como la generación de un nuevo sujeto con una identidad múltiple:

Cuando vives en la frontera
people walk through you, the wind steals your voice,
you're a *burra*, *buey*, scapegoat,
forerunner of a new race,
half and half —both woman and man, neither—

a new gender;

(Anzaldúa, 2007: 216)

En este fragmento, Anzaldúa apunta a la creación de un nuevo género, que sea una mezcla de dos, en este caso, de género masculino y femenino. En lugar de una parte incompleta, Anzaldúa entiende al género en una sola subjetividad identitaria. No por ello nos estamos refiriendo a una síntesis de la identidad en este nuevo género, sino a una transformación hacia una identidad diferenciada que replantea la relación fundamental con los mismos opuestos que la configuran, “Gloria [Anzaldúa] *no* estaba diciendo: bueno, aquí están estos dos opuestos y de esta contradicción sale un tercero. No, *no*... ella estaba diciendo que estos opuestos debían de ser derribados por debajo [...] Gloria observó que entre estas dos contradicciones había un lugar de posibilidades libre de ataduras” (Pinkvoss, 2007).

Por consiguiente la transformación a de la configuración del sujeto para conformar uno nuevo sin frontera y lleno de entrecruces, también replantaría el mismo paisaje de la frontera, no como un punto de quiebre sino como un puente identitario:

Bridges are thresholds to other realities, archetypal, primal symbols of shifting consciousness. They are passageways, conduits, and connectors that connote transitioning, crossing borders, and changing perspectives. Bridges span liminal (threshold) spaces between worlds, spaces I call *nepantla*, a Nahuatl word meaning tierra entre medio. Transformations occur in this in-between space, an unstable, unpredictable, precarious, always-in-transition space lacking clear boundaries. *Nepantla* es tierra desconocida, and living in this liminal zone means being in a constant state of displacement –an uncomfortable, even alarming feeling. (Anzaldúa, 2009c: 243)

3.3 *El Chicano Spanish*

De igual forma, el lenguaje se erige como un terreno donde se puede traslucir la multiplicidad identitaria chicana, así como las paradojas que atañe, a través de del *Chicano Spanish* y el *code-switching* como lenguajes del *Borderlands*. En el ensayo de

“How to tame a wild tongue”, Anzaldúa asume al *Chicano Spanish* como un lenguaje que aglutina las variantes del español y del inglés para comunicarse. Por otro lado, a lo largo de su obra el *code-switching* es un recurso del cual echa mano la autora que consiste en pasar del inglés al español o viceversa, en un mismo texto. Tanto el *Chicano Spanish* como el *code-switching* los entendemos como códigos lingüísticos bilingües e interlingüistas, respectivamente: “no es que se desdoble el texto en una traducción a otro idioma, por bilingüe se entiende aquí la *convivencia* de textos en una y otra lengua dentro de un mismo espacio textual [...] Interlingüismo, es decir, el uso esporádico de un código subalterno (ya sea este español o inglés) dentro de un código dominante” (Joysmith, 1995: 19-20).

El *Chicano Spanish* es una modificación del español basada en el lenguaje oral y la influencia del inglés. De acuerdo con Anzaldúa, el *Chicano Spanish* deja fuera algunos acentos y sílabas, cambia la fonética de algunas consonantes, retiene palabras en desuso del castellano, y utiliza anglicismos. El *Chicano Spanish*, en tanto un lenguaje, está en un relación estrecha con su contexto, en dónde se habla y con quién se habla; el *Chicano Spanish* al igual que todo lenguaje está institucionalizado socialmente. La relación entre el significado y la palabra usada solo puede darse en términos del contexto social en la que es pronunciada y entendida. Es en el contexto donde se puede dilucidar el criterio de verdad en cuanto a la correspondencia entre significado y palabra. Así, el uso de la palabra y la comprensión de significado se dan de manera específica: en un juego lingüístico concreto, en una forma de vida determinada, en donde lo que se hace y lo que se dice da sentido a las palabras. Para los chicanos el contexto específico es la sociedad estadounidense, con la nota fundamental de que en ese contexto, el español es la lengua materna; lo que resulta importante para entenderlo como una expresión de aquellos que lo utilizan para comunicarse:

For a people who are neither Spanish nor live in a country in which Spanish is the first language; for a people who live in a country in which English is the reigning tongue but who are not Anglo; for a people who cannot entirely identify with either standard (formal, Castillian) Spanish nor standard English, what recourse is left to them but to create their

own language? A language which they can connect their identity to, one capable of communicating their realities and values true to themselves—a language with terms that are neither *español ni inglés*, but both (Anzaldúa, 2007: 77).

En el ensayo de Anzaldúa, se establece que el *Chicano Spanish* está dirigido hacia los sujetos que han creado su propio lenguaje en la interacción entre el español y el inglés, un lenguaje que comunica su realidad múltiple, que no es ni lo *uno* —español—, ni lo *otro* —inglés—, sino *ambos* —*el Chicano Spanish*—. Es decir, cuando el chicano construye el *Chicano Spanish* como lenguaje, lo pone en una relación directa con su propia identidad haciendo explícito que su forma de expresión es también su forma de ser. Aquí se observa que la paradoja de la identidad del sujeto extranjero no logra ser lo uno ni lo otro, no es culturalmente estadounidense ni mexicana, no habla únicamente inglés o español, sino que habla el *Chicano Spanish*, una mezcla de ambos idiomas y ambas identidades convergiendo en una sola.

“Chicano Spanish sprang out of the Chicanos’ need to identify ourselves as a distinct people” (Anzaldúa, 2007: 77). Por lo tanto, la paradoja de la identidad lleva a la creación de un tercero, de un lenguaje diferenciada para los chicanos que se identifican como sujetos múltiples. Esta identidad chicana y el *Chicano Spanish* también habitan en el espacio diferenciado de la frontera:

But Chicano Spanish is border tongue which developed naturally. Change, *evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción* have created variants of Chicano Spanish, *un nuevo lenguaje*. *Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir*. Chicano Spanish is not incorrect, it is a living language (Anzaldúa, 2007: 77).

Un recurso lingüístico fundamental para el *Chicano Spanish* es el *code-switching* —que se lee en el fragmento anterior—. El *code-switching* consiste en la introducción de un código ajeno al lenguaje en el que está escrito un texto. Por lo que podemos observar cómo la primera frase está en inglés, a diferencia de la tercera, que está en español, mientras que la segunda oración está escrita en ambas lenguas. El tránsito que hace el

code-switching de ir de inglés a español, y colocarse entre ambos, es completamente intencional pues transmite la afirmación de una tercera identidad del chicano.

En un poema lúdico de Gina Valdés "*English con salsa*" encontramos la flexibilización del inglés y del español, en donde el *code-switching* aparece para connotar el humor de pasar de un idioma al otro. Presentado a manera de anuncio de clase de inglés, este poema revela la relación intrincada entre el inglés y el español para atraer al que se identificaría como un mexicano en Estados Unidos:

Bienvenido al ESL 100, *English Surely Latinized*,
inglés con chile y cilantro, *English tan American*
como Benito Juárez. Bienvenidos muchachos de Xochicalco

[...]

Bienvenidas, muchachas de Teocaltiche, en esta clase
hablamos *English refrito*, *English con sal y limón*,
English espeso como jugo de mango, *English vaciado*

[...]

Cuando una maestra de La Jolla o un vaquero de Santee
les pregunte: *Do you speak English?* Contestarán: Sí,
yes, simón, of course. I love English!

(Valdés, 2012: 60-61)

El *code-switching* se facilita entre aquellos que manejan fluidamente los dos idiomas, sin embargo, es descalificado por ambos lenguajes precursores. Por un lado, Anzaldúa describe cómo los estadounidenses la apremian para hablar el inglés estándar: "*If you want to be American, speak 'American.' If you don't like it, go back to Mexico where you belong.*" (Anzaldúa, 2007: 75) Por otro lado, las acusaciones de los mexicanos también se hacen presentes para la autora:

'*Pocho*, cultural traitor, you're speaking the oppressor's language by speaking English, you're ruining the Spanish language,' I have been accused by various Latinos and Latinas. Chicano Spanish is considered

by the purist and by the most Latinos deficient, a mutilation of Spanish.
(Anzaldúa, 2007: 77)

En esta última cita la figura del *pocho*, que se había construido en los años veinte, es actualizada para referirse a los chicanos; asimismo, el término *mexicano* es usado peyorativamente por el estadounidense para designar al chicano. Ambos usos peyorativos, tienen como consecuencia que el chicano se convierta en un sujeto sin voz, huérfano de palabra, aunque paradójicamente, conocedor de ambos lenguajes y ambas culturas:

Deslenguadas. Somo los del español deficiente. We are you linguistic nightmare, your linguistic aberration, your linguistic mestizo, the subject of your burla. Because we speak with tongues of fire we are culturally crucified. Racially, culturally and linguistically somos huérfanos – we speak an orphan tongue. (Anzaldúa, 2007: 80)

Sin embargo, aunque aquí hemos hablado de la creación del *Chicano Spanish* como una variante lingüística, también existen aquellos que permanecen en silencio. La creación de este nuevo lenguaje perdura en un proceso que puede mantenerse en una relación desigual.

La asimetría de poder se repite en el caso del sujeto inmigrante. En el poema “El sonavabitch” es muy palpable la interacción desigual entre migrantes y un terrateniente estadounidense, a partir de la falta de comunicación:

I see the wide cavernous look of the hunted
the look of hares
thick limp blue-black hair
The bare heads humbly bent
of those who do not speak
the ember in their eyes extinguished.

(Anzaldúa, 2007: 147)

El lenguaje que utilizan los chicanos se queda guardado para expresarse solamente en quienes estén dispuestos a hablarlo, incluso si eso a veces excluye a los propios

mexicanos “*Even our own people, other Spanish speakers nos quieren poner candados en la boca. They would hold us back with their bag of reglas de academia*” (Anzaldúa, 2007: 76). Por lo que más que constituirse como un lenguaje en términos formales, la representación que hace Gloria Anzaldúa del *Chicano Spanish* está atravesada por la diversidad y multiplicidad de experiencias identitarias que encierra el ser chicano:

There is no one Chicano language just as there is no one Chicano experience. A monolingual Chicana whose first language is English or Spanish is just as much as a Chicana as one who speaks several variants of Spanish. A Chicana from Michigan or Chicago or Detroit is just as much a Chicana as one from the Southwest. Chicano Spanish as diverse linguistically as it is regionally (Anzaldúa, 2007: 80-81).

3.4 La conciencia mestiza

Como se vio en el primer apartado, para Gloria Anzaldúa la figura de la *mestiza* cristaliza la memoria como sustrato identitario. Al retomar al mestizaje de la cultura mexicana, Anzaldúa se relaciona con la identidad histórica chicana, y al adentrarnos más en la reflexión y construcción de la mestiza, se lee una variable de género que es importante notar⁵⁴.

Por un lado, Gloria Anzaldúa recurre a la figura de la mestiza para hablar de la identidad chicana. La mestiza, así como el chicano y el migrante mexicano, habitan un lugar de en-medio, el *Nepantla*, o, bien, los intersticios⁵⁵ entre dos mundos: “*Thus people who inhabit both realities are forced to live in the interface between the two, forced to become adept at switching modes. Such is the case with the india and the mestiza*” (Anzaldúa, 2007: 59). En este sentido, la mestiza se convierte en un recurso simbólico para referir a un sujeto cuyo hogar es la frontera y cuya subjetividad se debate entre dos mundos, constituyendo un tercer sujeto, la mestiza.

⁵⁴ La reflexión de Anzaldúa sobre la identidad chicana comienza con su obra del feminismo, editado junto con Cherríe Moraga (1981) *This Bridge call my Back: Writings by Radical Women of Color*, Persephone Press, Estados Unidos.

⁵⁵ “*los intersticios, the spaces between the different worlds she inhabits.*” (Anzaldúa, 2007, 42).

Por otro lado, la mestiza que construye Anzaldúa en el tercer capítulo “Entering into the serpent” es retomada de la nueva raza mestiza sobre la que escribió José Vasconcelos a principios del siglo XX. Sin adentrarnos en el pensamiento de Vasconcelos, lo que aquí interesa es que para Gloria Anzaldúa este filósofo mexicano dio cuenta de una nueva raza originada de la mezcla que formaría una raza donde convergería un nuevo ser, una “raza cósmica”. De este modo Anzaldúa, renueva la idea de mezcla, pero introduciendo un elemento que la feminiza, refiriéndose a *la mestiza* en lugar del *mestizo*; esto, para recalcar la necesidad de transformar la dominación de las identidades masculina por sobre las femeninas. De esta manera, se habilita la figura de la mestiza para referir no solo a la dominación de la cultura estadounidense y mexicana por sobre la identidad chicana, sino también, aquella que se ejerce el género masculino sobre el femenino.

La mestiza encuentra una primera simbolización en la Virgen de Guadalupe. Esta figura es entendida como la conjugación de más de dos identidades, por un lado, la madre de un dios europeo, por otro lado, la tradición religiosa de los mexicanos, y, por último, la conservación de una diosa mesoamericana Tonanstin-Coatlicue⁵⁶. De esta forma, Gloria Anzaldúa rescata a la Virgen de Guadalupe como una representación de la composición de un nuevo símbolo, es decir, una nueva identidad múltiple formulada a partir de otras:

Today, la Virgen de Guadalupe is the single most potent religious, political and cultural image of the Chicano/mexicano. She, like my race, is a synthesis of the old world and the new, of the religious and culture of the two races in our psyche, the conqueror and the conquered. She is the symbol of the mestizo true to his or her Indian values (Anzaldúa 2007: 52).

⁵⁶ “Coatlicue or ‘Serpent Skirt’ [...] As a creator goddess she was mother of the celestial deities, and of Huitzilopochtli and his sister, Coyolxauhqui [...] Another aspect of Coatlicue is Tonantsi [...] Tonantsi – split from her dark guises, Coatlicue, Tlazolteotl, and Cihuacoatl- became the good mother. [...] After the Conquest, the Spaniards and their Church continued to split Tonantsi/Guadalupe. They desexed Guadalupe taking Coatlaopeuh, the serpent/sexuality, out of her.” (Anzaldúa, 2007: 49)

La relación de inclusión entre las dicotomías que se muestra en la Virgen de Guadalupe es trasplantada a la identidad de la escritora, la identidad de la chicana como una identidad mestiza. La identidad chicana se construye como una reunión de opuestos, tal como ocurre en ese símbolo religioso. Sin embargo, habría que mencionar que aunque dicha figura es central para explicar el mestizaje, Gloria Anzaldúa se refiere con más peso a la diosa azteca Coatlicue en el cuarto capítulo titulado “La herencia de Coatlicue / The Coatlicue State”.

El desarrollo que hace de este símbolo sirve para explicar la lucha interna por su identidad, y aunque la explora más bien desde perspectiva feminista, también se encuentra el conflicto por formar una nueva identidad no solo de género, sino una identidad diferente en un sentido amplio:

Coatlicue is a rupture in our everyday world. As the Earth, she opens and swallows us, plunging us into the underworld where the soul resides, allowing us to dwell in darkness.

[...]

Simultaneously, depending on the person, she represents: duality in life, a synthesis of duality, and a third perspective— something more than mere duality or a synthesis of duality.

(Anzaldúa, 2007: 68)

En esta parte de la narrativa, la Coatlicue representa la fragmentación del sujeto, un mito para explicar tanto lo que conlleva el quiebre, así como la formación de un tercero. Coatlicue, tal como la Virgen de Guadalupe, son símbolos que buscan el resarcimiento del binomio a partir de la introducción, o bien, la producción de *una tercera perspectiva* que sería la mestiza. Por lo que la pregunta que le sigue es ¿en qué consiste el tercer elemento de lo mestizo?

En la significación del símbolo de la Virgen de Guadalupe que alude al mestizaje, resalta la referencia a un abanico de distinciones entre los grupos y los sujetos.

“Guadalupe unites people of the different races, religions, languages: Chicano protestants, American Indians and whites” (Anzaldúa, 2007: 52). La autora retoma esta inclusión de la diversidad de las diferentes identidades – el chicano, el protestante, el indio americano y los blancos – para plasmarla como una característica fundamental de la identidad chicana bajo el signo del mestizaje. El símbolo de la Virgen y de Coatlicue sirven para referirse a más de una identidad, “reclamando y reinventando a la Coatlicue, Malintzin [...] la narrativa de la Nueva Mestiza elabora la formación identitaria constantemente cambiante” (Saldivar-Hull, 2007:7). La multiplicidad identitaria de la mestiza en el siguiente fragmento aparece como una diversidad de espacios que convergen en el sujeto mestizo, y al mismo tiempo, conforman a un sujeto con innumerables identidades:

Bacause 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 norteada por todas las voces que me hablan
simultaneamente.

(Anzaldúa, 2007: 99)

Finalmente, Anzaldúa retoma en el último capítulo la simultaneidad de las múltiples identidades para hablar del encuentro en su propia identidad. Sin embargo, el enfrentamiento entre cada una de ellas, desubica al propio sujeto, tal como lo plantea la autora, al decir que le “zumba en la cabeza” y que la “nortea”, es decir, que la pierde al mismo tiempo que apropia todas las culturas. Por lo tanto, al retomar el término de la mestiza, como aquel que tiene una correspondencia con el del chicano, Gloria Anzaldúa da un sentido a la diversidad de identidades en una sola identidad que es la chicana.

Mestiza, which is actually an old term, speaks to our common identity as mixed bloods. I have been exploring this as a new category, which is more inclusive than a racial mestizaje. Most Chicanos, Latinos, Asians, and Native

Americans are mixed bloods. Many are half and half: half Chicano/half white, half Japanese/half white, and so on. (Anzaldúa, 2009d: 205)

La exclusividad de la identidad –ese ser esto y no aquello – es la razón por la que el mestizaje adquiere una significación sustancial para la identidad chicana. Para la autora, la identidad chicana plasma la diversidad —así como la dicotomía— de tener dos identidades que la describen como un “ser mitad y mitad”, es decir un sujeto complejo que maneja una suma y multiplicación de identidades —ser esto y aquello—.

Con dicha configuración, la figura de la mestiza apunta hacia una “conciencia mestiza”, última de las figuras con las que trabaja Anzaldúa en *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. La mestiza con múltiples identidades adquiere una conciencia que no se limita al binomio de las identidades, sino que conforman una paradoja y una multiplicidad que supone otra identidad, la chicana como un horizonte de cambio. “Parte del trabajo de la conciencia de la mestiza es romper las dualidades que sirven para aprisionar a las mujeres” (Saldivar-Hull, 2007: 5).

“As a mestiza I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine” (Anzaldúa, 2007: 102). El rechazo de cada uno de sus orígenes, de sus identidades, apunta a la transformación de su conciencia, y en este sentido, a entender que su identidad es diferente a las otras, pues la integran, paradójicamente. Por lo que la autora asume la conciencia de la mestiza como una postura que plasma una dimensión ideológica en la cual se apuesta a una nueva a opción de conciencia fronteriza.

CONCLUSIONES

Una de las imágenes que podría describir el desarrollo de este trabajo es la de un engranaje con tres ruedas que representan los tres ejes analíticos de esta tesis —el teórico, el contextual y el narrativo—, bajo los cuales se ha observado la identidad chicana. Esto porque en cada capítulo la construcción identitaria tuvo su propio inicio, ritmo y sus propias complicaciones, y sin embargo, en el movimiento se fueron embonando y relacionando uno con el otro, incorporando nuevos elementos y dejando fuera otros. A lo que se quiere apuntar es que durante el transcurso de la elaboración de este trabajo ha existido tanto la necesidad de nuevas aclaraciones y aportaciones que no se habían contemplado inicialmente, como el haberse encontrado con limitantes en las que fue necesario abundar con más detenimiento. Por ello, a continuación se presentan las conclusiones alcanzadas, los elementos que contribuyeron a nuevas comprensiones y los obstáculos que aparecieron en el camino.

Como primer objetivo se propuso elaborar desde la disciplina de la sociología un andamiaje teórico-conceptual para estudiar la identidad chicana, el cual a partir de las propuestas de algunos sociólogos como Georg Simmel, Alfred Schütz, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman, Michel Maffesoli y Abdelmalek Sayad, entre otros, permitió establecer la paradoja de la figura del extranjero, su desenvolvimiento en contradicción, y una complejización identitaria que deviene en una identidad múltiple. El desarrollo de la identidad, siguiendo el esquema paradójico de la figura del extranjero, permitió desplazarnos en más de un espacio, usualmente empotrado en una sola sociedad —la sociedad de destino, de llegada o anfitriona—, para abrir la identidad a otros contextos significativos con los cuales está vinculada —como la sociedad de origen o de salida del extranjero—. Por lo que se pudo observar a la identidad en estos dos espacios, en una simultaneidad si se quiere. De esta manera, resultó fundamental referirnos a los procesos de migración, inmigración-emigración, para entender los puntos de llegada y de salida, la paradojización del afuera y del adentro en la figura del extranjero.

Acompañando a dicha simultaneidad del extranjero en dos sociedades, tuvimos también que ubicar la relación de poder en la que se describe al sujeto extranjero. En esta relación, se ejerce un poder asimétrico, que designa las valoraciones jerárquicas de inferioridad, que tiene recursos de marginación, y que convierte la relación con el extranjero en una de exclusión doble. De esta manera, la formulación de la paradoja del extraño queda compuesta necesariamente por una simultaneidad de espacios además de una contradicción y negación de ellos, expresada por ser sujetos “ni ni”. La relación de poder permitió entender el conflicto, la contradicción, y la fragmentación del extranjero. Asimismo, la paradoja del extranjero también logró extender su complejización hasta la reconfiguración de una identidad que logra conformarse con una multiplicidad de identidades.

Al respecto de la identidad múltiple, a veces nos cuesta trabajo entender cómo es que un sujeto *no es uno solo y para siempre*, tal como se entendía desde la impronta esencialista de la identidad. La identidad múltiple comprende a la identidad del sujeto como una diversidad de adscripciones y de relaciones sociales, de las cuales, puede utilizar una o varias de ellas, sin dejar por ello de tener identidad. Para la identidad chicana resulta imprescindible esta complejización, ya que el sujeto chicano se comprendió desde sus paradojas en los espacios de salida y llegada, además desde las negaciones que suscita en ellas, sin por ello caer en la negación como sujeto dotado de identidad. Por lo que las contradicciones y paradojizaciones componen a un sujeto chicano complejo y múltiple que queda compuesto, transita, y que pone en juego sus identidades.

Haciendo uso de la paradoja del extranjero se describió, en un contexto socio-histórico, cómo los chicanos, a partir de dos culturas e identidades opuestas —la mexicana y el estadounidense— fueron perfilando una identidad múltiple. Por una parte, el cambio en las fronteras entre los dos países colocó a los mexicanos que se encontraban en Estados Unidos en una relación de extranjerización interna con los estadounidenses. En un segundo tiempo, con la primera ola de migrantes mexicanos en los años veinte se produjo una segunda paradoja del extranjero *que se ha ido*, y que

mantiene ciertos rasgos de vinculación con México a pesar de su ausencia. Un elemento a destacar es que el desenvolvimiento de las paradojas desde la sociedad de recepción y de partida, se ve trastocada desde el principio por las relaciones de poder. Desde la interpretación histórica que se desarrolló en el segundo capítulo, las relaciones asimétricas de poder se ven entretejidas desde el principio de la configuración identitaria chicana. De aquí se sigue que las identidades de los mexicanos en Estados Unidos como mexicanos, *pochos*, y *pachucos*, sean identidades marginadas por estadounidenses y mexicanos, reflejando las relaciones de poder asimétricas.

Al hacer el recuento de las facetas identitarias por las que han pasado los mexicanos en Estados Unidos, encontramos que las identidades atribuidas pueden ser negadas por los propios mexicanos como una estrategia contra la discriminación, o que también pueden pasar a tener identidades reconocidas pero que se hayan adoptado con otras orientaciones ajenas, como el caso de los hispanos y latinos en Estados Unidos. En este sentido solo hemos indicado la complejización creciente que se ha dado del proceso identitario de los mexicanos en Estados Unidos.

En el contexto socio-histórico hemos podido ubicar la consolidación de la identidad chicana en el Movimiento Chicano de los años sesenta y setenta como una identidad múltiple, la cual articula una identidad étnica/cultural, una identidad política, una identidad campesina, a lo que se sumaron una identidad en lo educativo y una identidad de género, en el desarrollo del Movimiento en la década de los ochenta. La identidad chicana entendida como identidad múltiple se manifestó también en el modo de expresión de su literatura que amplió su espectro temático, desde la búsqueda de raíces mexicanas en el teatro campesino o en el poema de *I am Joaquín*, pasando por la definición controvertida de Rodríguez sobre su pasado mexicano que debe quedarse como nostalgia, hasta llegar a la apertura de la temática de género dentro de la literatura chicana.

La diferenciación entre la identidad chicana y la identidad del migrante mexicano osciló entre acercamiento y distanciamientos, conformándose la identidad del migrante como una identidad secundaria durante la primera mitad del siglo XX. Con el Movimiento Chicano la relación con los migrantes pasó a ser una relación muy estrecha, casi des-diferenciadora, pues la conformación múltiple de la identidad chicana así lo permitió.

De igual manera, la relación con el migrante mexicano quedó de manifiesto en la literatura chicana de Gloria Anzaldúa. En términos identitarios, se destacó que los chicanos y los migrantes mexicanos recurren a la memoria y al pasado de México. Sin embargo, las motivaciones para hacer de ese pasado un presente son distintas. Los migrantes lo hacen con la intención de retornar a ese pasado, al contrario de los chicanos, a quienes sirve como factor de sustrato identitario que otorga un lugar y una historia de origen a su identidad. También encontramos que la narración chicana ubica a los migrantes y a los chicanos en un mismo espacio, el espacio fronterizo, que más allá de su territorialidad, se convierte en algo simbólico que permea en su subjetividad y se adopta como elemento configurante para su identidad.

En las distinciones entre los migrantes mexicanos y los chicanos en el poema de “*El sonavabitch*”, se describe cómo a los primeros se les ha despojado de cualquier estrategia y posicionamiento para ejercer la relación de poder, la cual, sin embargo, no está del todo ausente en el chicano ya que logra hacer un reclamo frente a la sociedad estadounidense. Recordemos cómo Gloria Anzaldúa pinta un perfil del migrante al que se recurre en la narración —el del mojado, el migrante indocumentado— para establecer la precarización de su condición y su figuración como enemigo de Estados Unidos, en contraste con el retrato más diverso del chicano. En este sentido, para la narrativa de la escritora chicana con relación a los migrantes hemos observado cómo las identidades chicana y la del migrante se entrecruzan así como también se diferencian.

Pudimos llegar con más claridad a la idea de que existe una expresión narrativa de la identidad múltiple chicana de Gloria Anzaldúa que se descompone en varios elementos, dado que en su narrativa existe más de una identidad: étnico/cultural —mexicana, indígena, “anglo” y afroamericana—, nacional/regional —mexicana, estadounidense, de Tex-Mex, de Detroit—, temporal —en el pasado y en el presente—, espacial —en el *Borderlands*—, sexual —la chicana mestiza—, y lingüística —el *Chicano Spanish* y el *code-switching*—. Aún más, la escritora narra tanto las contradicciones y paradojizaciones de estas identidades chicanas, en la medida que existe una contraposición entre la identidad mexicana y la estadounidense, que en ocasiones enuncia como negaciones y fracturaciones subjetivas, y en otras más, como una posibilidad de lograr una tercera identidad, una identidad chicana, una identidad múltiple.

En esta composición múltiple que se ha hecho desde el discurso narrativo de Anzaldúa también es importante resaltar la importancia del espacio de origen que es México y la frontera como dibujo de su identidad. Por un lado, México no solo es un referente de pasado y de memoria del chicano, sino que el manejo cultural chicano que se da a partir de la cultura mexicana —con la Virgen de Guadalupe— sitúa al chicano en el espacio mexicano también. Por otro lado, el espacio fronterizo adquiere tal resonancia para la subjetividad chicana que su concepción territorial trasciende para convertirse en un estado subjetivo de *Nepantla*, y define a la identidad de los que ahí habitan.

Sin duda la narración literaria nos dice mucho acerca de la realidad social, y una como la de Gloria Anzaldúa busca decir aún más. Por esta razón, en este trabajo hemos tratado de dar sentido sociológico a aquello que se habla y se escribe, sobre y desde la identidad chicana. No obstante, al ser un análisis sobre una creación artística, la propuesta subjetiva se encuentra contenida en sus líneas, es decir, el trabajo de Gloria Anzaldúa nos proporciona las pautas para seguir el avance de la percepción y la comprensión de su identidad, desde donde sobresalen dos: una se refiere al cambio de conciencia propuesto para comprender las identidades, mestizas como las de ella, y la segunda es la conversión del sujeto en un ser fronterizo sin asimetrías, sin campos de

batalla en un estado *Nepantlero* definitivo pero sin oposición, en un *crossroads* permanente.

Por último, concluiríamos que si se pretende hacer algún análisis sobre la identidad chicana no se puede dejar de lado la presencia de la migración y la cultura mexicana situada en la sociedad estadounidense. Así como tampoco se puede concebir la identidad chicana en términos únicamente negativos, la identidad chicana es una construcción paradójica que transita en múltiples facetas.

ANEXOS

Anexo 1

Por orden de aparición

	Autor	Obra	Texto	Traducción
1	Anzaldúa, Gloria	<i>Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza</i>	The Homeland, Aztlán / <i>El otro México</i>	
2	Anzaldúa, Gloria	<i>Cantar de Espejos. Poesía testimonial chicana de mujeres</i>	No se raje, chicanita	Traducción de la autora
3	Anzaldúa, Gloria	<i>Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza</i>	sobre piedras con largatijas	
4	Anzaldúa, Gloria	<i>Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza</i>	How to Tame a Wild Tongue	
5	Anzaldúa, Gloria	<i>Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza</i>	<i>Cihuatlyotl, Woman Alone</i>	
6	Zamora, Bernice	<i>Cantar de Espejos. Poesía testimonial chicana de mujeres</i>	Para no ser abigarra	Traducción de Claire Joysmith
7	Mora, Pat	<i>Cantar de Espejos. Poesía testimonial chicana de mujeres</i>	<i>Legal Alien/Extranjera legal</i>	Traducción de Claire Joysmith
8	Anzaldúa, Gloria	<i>Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza</i>	<i>El sonavabitch</i>	
9	Anzaldúa, Gloria	<i>The Gloria Anzaldúa Reader</i>	Border Arte: Nepantla, el Lugar de la Frontera	
10	Anzaldúa, Gloria	<i>Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza</i>	Preface to the first edition	
11	Anzaldúa Gloria	<i>Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza</i>	To live in the Borderlands means you	
12	Anzaldúa Gloria	<i>The Gloria Anzaldúa Reader</i>	(Un)natural bridges, (Un)safe spaces	
13	Valdés, Gina	<i>Cantar de Espejos. Poesía testimonial chicana de mujeres</i>	<i>English con salsa</i>	Traducción de Claire Joysmith
14	Anzaldúa, Gloria	<i>Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza</i>	Entering into the Serpent	
15	Anzaldúa, Gloria	<i>Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza</i>	<i>La herencia de Coatlicue / The Coatlicue State</i>	
16	Anzaldúa, Gloria	<i>Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza</i>	<i>La conciencia de la mestiza / Towards a New Consciousness</i>	
17	Anzaldúa, Gloria	<i>The Gloria Anzaldúa Reader</i>	The new Mestiza Nation: A multicultural movement	

Anexo 2

I am a seventh-generation American whose ancestors lived in a part of Texas that used to be Mexico; before, it was an Indian territory. My ancestors were Tejanos from Mexico. Long ago a boundary got draw up and the Anzaldúas found themselves on this side of the border while the other Anzaldúas (who call themselves Anzaldua without accent) found themselves split on the other side, and we lost touch with each other. This is what has happened to the Chicano/Mexicano race in this country. We are an in-between race. We are still Mexican in terms of racial ancestry but are Norteamericanos who have been educated in U.S. schools and raised imbibing and consuming the dominant values and customs. I am also a dyke Chicana. (Anzaldúa, 2009d: 216)

Gloria Anzaldúa nació en Río Grande, Texas el 26 de septiembre de 1942. En una familia de agricultores, Anzaldúa creció y trabajó junto a los inmigrantes mexicanos en la frontera, mientras completaba su educación básica y media. Algunos episodios personales, como la muerte prematura de su padre y su menstruación temprana marcarían la niñez de la escritora. Estudió inglés en la universidad para ser profesora, y después completar su maestría en la universidad de Texas. Entre ambos grados, Anzaldúa trabajó como profesora en preescolar y con niños con necesidades especiales, la mayoría niños mexicanos. Asimismo, Anzaldúa participaría dentro del Movimiento Chicano a través de las organizaciones universitarias MEchA y “Movimiento Macha”, siendo influida por la poesía de “Corky” Gonzales, y por su hermano que había sido herido en la guerra de Vietnam. Otro aspecto a destacar de Gloria Anzaldúa es su proyección espiritual y contribución sobre la sexualidad de las chicanas. Por complicaciones de diabetes, Anzaldúa murió en California en 2004 a la edad de 62 años.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, Rodolfo (1976) *América Ocupada: Los chicanos y su lucha de liberación*, Era, Distrito Federal.

Aguiluz, Maya (2009) *El lejano próximo Estudio sociológicos sobre extrañeidad*, UNAM-Antropos, Barcelona.

Alarcón, Norma (1995) "Cognitive desires: an allegory of/for Chicana Critics" en Joysmith, Claire (ed.) *Las formas de nuestras voces: chicana and mexicana writers in Mexico*, CISAN-UNAM, Distrito Federal. [traducción propia]

Alexander, Jeffrey (2004) "Rethinking Strangeness: From Structures in Space to Discourses in Civil Society" en *Thesis Eleven*, no.79 [traducción propia]

Anderson, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, Distrito Federal.

Anzaldúa, Gloria (2007) *Borderlands/ La Frontera The New Mestiza*, Aunte Lute, San Francisco.

Anzaldúa, Gloria (2009a) "Speaking in tongues A letter to Third World Women Writers" en Keating, AnaLouise, *The Gloria Anzaldúa Reader*, Duke University Press, Durham, N.C.

Anzaldúa, Gloria (2009b) "Border Arte: Nepantla, el Lugar de la Frontera" en Keating, AnaLouise, *The Gloria Anzaldúa Reader*, Duke University Press, Durham, N.C.

Anzaldúa, Gloria (2009c) "(Un)natural bridges, (Un)safe spaces" en Keating, AnaLouise, *The Gloria Anzaldúa Reader*, Duke University Press, Durham, N.C.

Anzaldúa, Gloria (2009d) "The new mestiza nation A multicultural movement" en Keating, AnaLouise, *The Gloria Anzaldúa Reader*, Duke University Press, Durham, N.C.

Arfuch, Leonor (2010) "Sujetos o narrativas" en *Acta Sociológica*, no.53, CES-UNAM, Distrito Federal.

Barth, Frederik (comp.) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, Distrito Federal.

- Bauman, Zygmunt (2001) *La posmodernidad y sus descontentos*, AKAL, Madrid.
- Bauman, Zygmunt (2005) *Modernidad y Ambivalencia*, Rubí Antropos Editorial CEIICH-UNAM, Distrito Federal.
- Beck, Ulrich (2000) “De vecino a judío” en *La democracia y sus enemigos*, Paidós, Barcelona-México.
- Beriain, Josexto (2011) “Hibridación, liminalidad e identidades múltiples” en Guerra, Carmen, Pérez, Mariana, Tapia, Carlos (coord.) *El territorio como “demos”: demo(a)grafías, demo(a)cracias y epidemias*, Universidad Internaciones de Andalucía, Sevilla.
- Bruce-Novoa, Juan (1990) *RetroSpace: Collected Essays on Chicano Literature, Theory, and History*, Arte Publico Press, Houston, Texas. [traducción propia]
- Candelaria, Cordelia (1986) *Chicano poetry: a critical introduction*, Greenwood, Westport, Connecticut. [traducción propia]
- Chambers, Ian (1995) *Migración, cultura e identidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Checa, Francisco (ed.) (2002) *La migración a debate. De las teorías a las prácticas sociales*, Icaria, Barcelona.
- Cisneros, Sandra (2009) *The House on Mango Street*, Random House, New York.
- Díaz-Polanco, Hector (2010) “Identidades múltiples en la globalización” en Gutiérrez, Daniel (coord.) *Epistemología de las identidades Reflexiones en torno a la pluralidad*, UNAM, Distrito Federal.
- Díaz, Roger, et.al. (1997) *Los mexicanos en Estados Unidos*, Sistemas Técnicos de Edición, Distrito Federal.
- Dubar, Claude (2002) *La crisis de las identidades : la interpretación de una mutación*, Bellaterra, Barcelona.
- Elías, Norbert (2012) “La relación entre los establecido y los marginados” en Simmel, Georg, *El extranjero sociología del extrañamiento*, Sequitur, Madrid.

Fossaert, Robert (2005) "Las identidades" en Giménez, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura II*, CONACULTA-ICOCULT, México.

Foucault, Michel (1977) "El juego de Michel Foucault", *con-versiones* [en línea] <http://www.con-versiones.com/nota0564.htm> (consultado: 24 de septiembre de 2013)

García, Elsa Leticia (2010) *Mujeres que cruzan fronteras Estudio sobre literatura chicana femenina*, UAZ, Zacatecas.

García, Esperanza (2007) *El movimiento chicano en el paradigma del multiculturalismo de los Estados Unidos de pocos a chicanos, hacia la identidad*, Universidad Iberoamericana CISAN-UNAM, Distrito Federal.

Gastélum, María de los Ángeles (1991) *Migración de trabajadores mexicanos indocumentados a los Estados Unidos*, UNAM, Distrito Federal.

Geertz, Clifford (1996) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

Giménez, Gilberto (2005a) "La cultura como identidad y la identidad como cultura", III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales, México.

Giménez, Gilberto (2005b) "Identidad y memoria colectiva" en *Teoría y análisis de la cultura I*, CONACULTA-ICOCULT, México.

Giménez, Gilberto (2005c) "Materiales para una teoría de las identidades sociales," en *Teoría y análisis de la cultura II*, CONACULTA-ICOCULT, México.

Giménez, Gilberto (2007) "La frontera norte como representación y referente cultural en México" en *Cultura y Representaciones Sociales*, vol.2 no.3, UNAM, Distrito Federal.

Gutiérrez, Daniel (coord.) (2010) *Epistemología de las identidades Reflexiones en torno a la pluralidad*, UNAM, Distrito Federal.

Gutiérrez, Daniel (1995) *Walls and mirrors Mexican Americans, Mexican Immigrants, and the Politics of Ethnicity*, Universtiy of California Press, Los Angeles, California. [traducción propia]

Gutiérrez Martínez-Conde, Juan (1992) *Literatura y sociedad en el mundo chicano*, Ediciones de la torre, Madrid.

Hall, Stuart (2003) "Introducción: ¿quién necesita «identidad»?" en Hall, Stuart y du Gay, Paul (comp.) *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires.

Hernández, Guillermo (1993) *La sátira chicana. Un estudio de cultura chicana*, Siglo XXI, Distrito Federal.

Herrera, Roberto (2006) *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*, Siglo XXI, Distrito Federal.

Joysmith, Claire (1995) *Las Formas de nuestras voces: chicana and mexicana writers in Mexico*, CISAN-UNAM, Distrito Federal.

Joysmith, Claire (2012) "De espejos, cantares y cruces: a manera de introducción" en *Cantar de Espejos Poesía testimonial chicana de mujeres*, UNAM-CISAN-Universidad del Claustro de Sor Juana, Distrito Federal.

Kahn, Norma (1994) "La frontera imaginada, inventada o de la geopolítica de la nada" en Schumacher, María Esther (comp.) *Mitos en las Relaciones México-Estados Unidos*, FCE, Distrito Federal.

Kristeva, Julia (1991) *Stranger to ourselves*, Columbia University Press, New York. [traducción propia]

Landowski, Edward (1993) "Ellos y nosotros: notas para una aproximación semiótica a algunas figuras de la alteridad social" en *El otro, el extranjero, el extraño*, Revista de Occidente, no. 140., Madrid.

Luhmann, Niklas (2007) *La sociedad de la sociedad*, Herder-Universidad Iberoamericana, Distrito Federal.

Maalouf, Amin (2009) *Identidades asesinadas*, Alianza, Madrid.

Maffesoli, Michel (2004) *El nomadismo Vagabundos iniciáticos*, FCE, Distrito Federal.

Malgesini, Graciela (2000) *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Los libros de la Catarata, Madrid.

Mora, Pat (2012) “*Legal Alien/Extranjera legal*” en Joysmith, Claire (ed.) *Cantar de Espejos Poesía testimonial chicana de mujeres*, UNAM-CISAN-Universidad del Claustro de Sor Juana, Distrito Federal.

Paz, Octavio (1984) *El laberinto de la soledad*, FCE, Distrito Federal.

Perus, Françoise (1991) “La sociocrítica frente a Iván Yañez” en *Literatura Mexicana*, UNAM, vol.2, num.2, Distrito Federal.

Pinkvoss, Joan “Editor’s note” en Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/ La Frontera The New Mestiza*, Aunte Lute, San Francisco. [traducción propia]

Ramírez, Axel (2008) *Nuestra América: Chicanos y latinos en Estados Unidos*, CIALC-UNAM, Distrito Federal.

Ricoeur, Paul (2008) *Sí mismo como otro*, siglo XXI, Distrito Federal.

Ricoeur, Paul (2009) “Identidades narrativas” en Stoopen, María (coord.) *Sujeto y relato*, UNAM, Distrito Federal.

Rodríguez, Roxana (2008) “Disidencia literaria en la frontera México-Estados Unidos” en *Andamios*, vol. 5 no. 9, Distrito Federal.

Roitman, Deborah (2003) “Múltiple formas de ser extranjero en la modernidad” en Guitián, Monica y Zabudovsky, Gina (coord.) *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*, UNAM-Casa Juan Pablos, Distrito Federal.

Rosaldo, Renato (1989) *Cultura y Verdad: nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo y Consejos Nacional para las culturas y las artes, Distrito Federal.

s/a, “El Plan Espiritual de Aztlán” [en línea] <http://www-rohan.sdsu.edu/~mecha/aztlanspanish.html> (Consultado 25 de septiembre de 2013)

Saada, Emmanuelle (2000) “Abelmalek Sayad and the double absence Towards a total sociology of immigration” en *French politics, culture and society*, vol. 18, no.1, New York.[traducción propia]

Sabido, Olga (2009) “El extraño” en León, Emma (ed.) *Los rostros del Otros*, Anthropos-CRIM, Barcelona.

Sabido, Olga (2012) *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño una perspectiva sociológica*, Sequitur UAM-Azcapotzalco, Madrid.

Said, Edward (2009) *Orientalismo*, Random House Mondadori, Distrito Federal.

Saldivar-Hull, Sonia (2007) "Introduction to the Second Edition" en Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/ La Frontera The New Mestiza*, Aunte Lute, San Francisco. [traducción propia]

Saldivar, Ramón (1990) *Chicano narrative: the dialects of difference*, The University of Wisconsin, Madison, Wisconsin. [traducción propia]

Santamaría, Enrique (2002) *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la «inmigración no comunitaria»*, Anthropos, Barcelona.

Sayad, Abdelmalek (2010) *La doble ausencia De las ilusiones del emigrado a los padecimiento del inmigrado*, Anthropos, Barcelona.

Schütz, Alfred (1972) *Fenomenología del mundo social Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Buenos Aires.

Schütz, Alfred (1974) *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.

Schütz, Alfred (2012a) "El forastero; ensayo de psicología social", en Simmel, Georg, *El extranjero sociología del extraño*, Sequitur, Madrid.

Schütz, Alfred (2012b) "La vuelta al hogar", en Simmel, Georg, *El extranjero sociología del extraño*, Sequitur, Madrid.

Simmel, Gerog (1971) "The transcendent character of life" en Levine, Donald (ed.) *On individuality and social forms : Selected writings*, University of Chicago Press, Chicago [traducción propia]

Simmel, Georg (1986) "El extranjero" en *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, Alinza, Madrid.

Simmel, Georg (1986) "Puente y puerta" en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la libertad*, Península, Barcelona.

- Simmel, Georg (1988) *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Península, Barcelona.
- Simmel, Georg (2002) *Cuestiones Fundamentales de Sociología*, Gedisa, Barcelona.
- Tatum, Charles (2006) *Chicano and chicana literatura Otra voz del pueblo*, The University of Arizona Press, Tucson, Arizona. [traducción propia]
- Tiverovsky, María Sol (2010) "Chicanos e identidades: Análisis del problema a través de la novela 'Peregrinos de Aztlán'", *Argos*, vol.27 no.53, Buenos Aires.
- Valenzuela Arce, José Manuel (1998) *El color de las sombras: chicanos, identidad y racismo*, Plaza y Valdés, Distrito Federal.
- Valenzuela Arce, José Manuel (2000) "Introducción" en *Decadencia y auge en las identidades Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, COLEF-Plaza y Valdés, Distrito Federal.
- Valenzuela Arce, José Manuel (2012) *Nosotros Arte, cultura e identidad en la frontera México-Estados Unidos*, CONACULTA, Distrito Federal.
- Valdés, Gina (2012) "English con salsa", en Joysmith, Claire (ed.) *Cantar de Espejos Poesía testimonial chicana de mujeres*, UNAM-CISAN-Universidad del Claustro de Sor Juana, Distrito Federal.
- Velasco, Jesús y Benjamin, Thomas (1994) "La guerra entre México y Estados Unidos, 1984-1948" en Schumacher, María Esther (comp.) *Mitos en Las Relaciones México-Estados Unidos*, FCE, Distrito Federal.
- Velasco, Juan (2003) *Fronteras Móviles: tradición, modernidad y la búsqueda de lo 'mexicano' en la literatura chicana contemporánea*, UANL, Monterrey.
- Vernik, Esteban (2002) "Prefacio" en Simmel, Georg, *Cuestiones Fundamentales de Sociología*, Gedisa, Barcelona.
- Viegas, Ana Claudia (2010) "Identidades de vacaciones – notas sobre la autoficción en la literatura brasileña contemporánea" en *Acta Sociológica*, CES-UNAM, no. 53, México.
- Villanueva, Tino (1985) *Chicanos (selección)*, FCE, Distrito Federal.

Viramontes, Helena María (1995) “*La ofrenda: Doy mi palabra/I give my word*” en Joysmith, Claire, *Las Formas de nuestras voces: chicana and mexicana writers in Mexico*, CISAN-UNAM, Distrito Federal.

Wierviorka, Michel (2010) “Los infortunios de la integración” en Gutiérrez, Daniel (coord.) *Epistemología de las identidades Reflexiones en torno a la pluralidad*, UNAM, Distrito Federal.

Zoraida, Josefina (1994) “Colonización y pérdida de Texas” en Schumacher, María Esther (comp.) *Mitos en Las Relaciones México-Estados Unidos*, FCE, Distrito Federal.