



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS



QUEER COMES THE FUTURE:

LOS CHICANOS Y LA ÚLTIMA UTOPIA

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA

MARÍA FERNANDA TREJO BERMEJO

DIRECTORA: CLAIRE JOYSMITH

CIUDAD DE MÉXICO, 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

**Queer comes the future:
Los chicanos y la última utopía**

María Fernanda Trejo Bermejo

Índice

Introducción

Viajero de otros mundos

-1-

Capítulo 1

La nación chicana:

Entre el pasado mítico y el futuro queer

-5-

Capítulo 2

Chicanos transformándose:

Perspectivas para un futuro queer

-36-

Capítulo 3

Queering Aztlán:

La utopía de las chicanas

-60-

Conclusión

Please embrace your queerness

-87-

INTRODUCCIÓN

Viajero de otros mundos

*En este oscuro monte de nopal
algo secretamente amado
se oculta en mi vientre
y en mi corazón se incuba
un amor que no es de este mundo.¹*

Gloria Anzaldúa

En 2010 tuve la oportunidad de estudiar en la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA) en el área de Estudios Chicanos. Un mundo antes sólo conmemorado en la nostalgia de mi familia migrante, se abrió para mí voluntariamente y casi sin que yo lo pidiera. Aunque nunca estuve conmovida por su causa, pues lejos estaba de concernirme, los chicanos académicos, los que conocí, me enseñaron muchísimo, antes que nada me contaron la historia desde el *otro lado*, lo que fue indudablemente sorprendente; pero, aún más, los chicanos² académicos, los que conocí, me enseñaron el espacio en el que suscribiría mi propia filosofía, increíble, tal vez, pero en East L.A. fue donde comprendí la *teoría queer*.

Soy una filósofa, una escritora y una artista queer. Mi *queerness* está lejos de significar lo que sin duda alguna representa para la mayoría la teoría queer: forjar una sociedad sin género. No, como hija del estructuralismo, pienso que la diferenciación genérica es un proceso vital de la socialización humana y es tema de otra tesis, lo que personalmente busco es la disolución de la carga axiológica de la dicotomía femenino/masculino imputada negativamente al ser. Una moral reformada para

¹ Extracto de “En mi corazón se incuba”, G. Anzaldúa, en *Borderlands/ La Frontera. The New mestiza*, Aunt Lute Books, tercera edición, San Francisco, 2007, p. 166 .

² *Los chicanos*, es un término que no hace referencia al género masculino, sino que engloba a hombres y mujeres que se identifican como chicanos y chicanas. Se hace esta, quizás obvia referencia, debido la a contemporánea recurrencia de usar el sufijo (/a, /as) para mostrar tácitamente en un término una diferenciación genérica. En este texto también se usa esta distinción cuando se considera adecuado.

entender y formar el mundo desde una teoría queer ampliada. Lo que definitivamente me vincula a los chicanos, en especial a las poetas chicanas feministas de la segunda mitad del siglo XX.

En mis viajes por tiempo y espacio, en ciudades, libros y conversaciones con los autodenominados chicanos, me tope con la enunciación de múltiples posibilidades, proyectadas desde la subversiva visión del feminismo chicano. La existencia incipiente pero real de otras realidades para el pueblo chicano; me hizo pensar en la tradición del pensamiento latinoamericanista, particularmente la constante participación de la utopía como concepto fundamental de nuestra filosofía y me llevó a intentar estrechar los lazos, que unen a la intelectualidad chicana con la intelectualidad del resto del continente.

Esta tesis lleva en el título el término de *utopía*, concepto al que nunca se han advocated las escritoras chicanas (no explícitamente), pero que, gratamente, me he permitido descubrir aquí: una utopía chicana, y no cualquier utopía, lo que he denominado la *última utopía*, la utopía queer. Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga, las dos escritoras con las que realicé esta larga conversación, como yo, artistas y filósofas, parten del principio de que el arte es político y que el papel del artista está ligado a la transformación. La utopía como axis político es un factor de transformación a su vez constantemente renovado, que estas chicanas impulsan para el desarrollo y supervivencia de su pueblo desde su perspectiva como descendientes de mexicanos, estadounidenses y lesbianas; una utopía creada desde una triple resistencia minoritaria: femenina, chicana y homosexual.

Obviamente no soy chicana, soy una mexicana “blanca”, apenas criolla de segunda generación; no soy lesbiana, ni bisexual, ni transexual; no puedo incluirme en el círculo de pensamiento feminista; pero soy poeta y pensadora, que inmersa en la historia del pensamiento nuestroamericano, también me propongo la tarea de dar coherencia epistémica al sentido innato de pertenencia histórica que mueve a todos nuestros pueblos como uno sólo. Como latinoamericanista reconozco a la comunidad chicana de Estados Unidos como parte de Nuestra América y a través de esta tesis busco racionalizar esa noción, primero, mediante el entendimiento de la construcción histórica-epistémica de su identidad, luego develando la utopía que forjan las intelectuales chicanas y que, desde el humilde lugar donde me planto, me permito compartir. Moraga, Anzaldúa y yo escribimos para el cambio, para el redefinir lo que es Nuestra América, la utopía de Nuestra América o las utopías de las múltiples –siempre Nuestras- Américas.

Esta tesis se fundamenta en dos conceptos utópicos específicos desarrollados desde y para el pueblo chicano: “Queer Aztlán” (Moraga) y “The New Mestiza” (Anzaldúa). *Queer Aztlán* es definido

como “un hogar chicano que puede abrazar a toda su gente, incluida su *jotería*.”³ Aztlán es el paisaje secreto donde vive una nación, la que no es mexicana y menos gringa; la que es parte indígena, parte negra y parte europea; parte hombre y parte mujer; que es multisexual y latinoamericana.

The New Mestiza es una nueva conciencia. Conciencia femenina de lo que es ser chicano, de lo que es ser un habitante de *La Frontera*. La nueva mestiza se opone a la dominación de su nación, de su espíritu y de su cuerpo, lucha contra el paradigma angloamericano y contra el paradigma masculino. “La nueva mestiza hace frente desarrollando tolerancia a la contradicción, tolerancia a la ambigüedad...cambia la ambivalencia por algo más.”⁴

Desde éste punto de partida surge la hipótesis de que la reproducción de una nación se da mediante la creación de una utopía y que la utopía chicana que he encontrado está desarrollada desde la teoría queer y para la reproducción de una sociedad queer. Pero si puede haber un más allá de este núcleo cognitivo que desarrollaré en las páginas siguientes, es que intento definir la utopía como el último y máximo proyecto político y (descartando de facto los argumentos de los adeptos a Marcusse) consecuentemente el último y máximo fundamento del arte.

Es el artista el responsable de crear la utopía, aquel esclavo de la observación y maestro de la transformación, por medio del pensamiento creativo. Esta tesis se suscribe a esa responsabilidad y también se nutre de ella.

He estructurado el texto en tres capítulos. El primero concierne con la identidad chicana, su constitución simbólica, su estructura política y su unidad histórica. Se desarrolla en este capítulo el concepto de nación y de su reproducción a través de la utopía.

El segundo capítulo vincula la utopía chicana con una definida evolución de sus fuentes creativas hacia el canon feminista y queer. El tercer y último capítulo desarrolla la utopía chicana como una utopía queer, por medio de la lectura e interpretación de obras selectas de Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga.

Como parte importante de la metodología utilizada, está la traducción. Todas las citas y referencias contenidas en esta tesis fueron traducidas de su idioma original por mí, habiendo optado por convicción y circunstancia a utilizar el marco teórico desde sus fuentes originales, sin utilizar ningún otro traductor más que en casos aislados.

³ C. Moraga, *The Last Generation*, South End Press, Boston, 1993, p. 147.

⁴ Op. Cit. G. Anzaldúa, p.101.

Esta tesis es la crónica de un viajero de otros mundos y la manifestación de mi auto asignada tarea para seguir creando mundos nuevos. Agradezco de ante mano a los lectores por su voluntaria o coaccionada retroalimentación.

La nación chicana: La utopía entre el pasado mítico y el futuro queer

*¡Qué sol tan miserable!
y el nopal por todos rumbos.
Ni un árbol, ni nada, ay madrecita,
los lagartijos y yo tenemos el mismo cuero
pero yo ya no soy ligero.*⁵

Gloria Anzaldúa

La construcción histórica de la identidad chicana

¿Qué significa ser *chicano/a*? La pregunta indispensable que primicia este texto y que no puede ser contestada más que en el sentido íntimo de la significación de símbolos de identidad y pertenencia a una comunidad y, por comunidad entendiéndose, una entidad colectiva diferenciada de otras que la reconocen, y por el reconocimiento de sí misma.

Los chicanos son una comunidad; el chicano y la chicana son los individuos que la conforman; y lo que significa ser chicano/a, es el ser parte de un todo. Y ¿cómo se llega al reconocimiento de esta identidad?

La identidad es la resolución de un proceso dialéctico de confrontación del un uno con sus pares. A los chicanos hay que definirlos como un grupo diferenciado de a) los mexicanos, aunque comparten su herencia histórica, y b) de Estados Unidos, aunque comparten su ciudadanía. Nótese la diferencia

⁵ Extracto de “Sobre piedras con lagartijos”, en *Ibíd.*, p. 143

entre los sujetos contrapartes de los chicanos. La identidad chicana no se establece como contraparte de *México* –Estado, sino de *los mexicanos*-comunidad, y no se establece como contraparte de *los estadounidenses*-ciudadanía, sino de Estados Unidos: el Estado-nación.

La cualidad de cohesión comunitaria de los chicanos se desarrolla a través de un compromiso de sobrevivencia grupal y una conciencia de afiliación que dan coherencia a una ideológica “forma de vida” que es establecida históricamente por relaciones políticas.

Los chicanos han sido parte fundamental de las historias nacionales de México y Estados Unidos y se han definido en un complejo proceso de represión y resistencia, en una continua lucha entre proyectos políticos opuestos.

La historia de los chicanos comienza alrededor de la era del expansionismo estadounidense. Los colonos estadounidenses en el Suroeste –lo que antes era territorio mexicano-crecieron en poder político debido a la dependencia de México al comercio con su vecino. Para 1825 la población estadounidense en Texas sobrepasaba el número de mexicanos. Estos ganaban poder mientras el gobierno mexicano lidiaba con los conflictos internos entre liberales y conservadores, lo que llevó a la Revolución Texana de 1835, que creó la República de Texas el 1 de marzo de 1836, y que en 1845 se anexaría a Estados Unidos, iniciando la Guerra México-Estados Unidos, que de este lado preferimos llamar Primera Intervención Estadounidense, guerra que terminó con el Tratado de Guadalupe-Hidalgo y el establecimiento de la frontera en el Río Bravo/Grande.

Este gran proceso de conquista que no sólo transformó el espacio geopolítico de Estados Unidos y estructuró su rol hegemónico sobre el mundo, sino que creó una nueva identidad social: los mexicano-estadounidenses⁶, quienes (sólo algunos) después se reconocerían a sí mismos como *chicanos*.

En la convergencia entre la inestabilidad política y derrota militar de México y el establecimiento de la supremacía político-económica de Estados Unidos, los mexicano-estadounidenses emergieron como una minoría en conflicto, sufriendo la deformación de su contexto histórico, económico y político, intentando sobrevivir como una entidad social, cuya historia, de pronto se negaba, obligándolos a la asimilación. A este proceso le llamaremos *Segunda Conquista*.⁷ Un proceso en el que tierra habitada fue tomada y su población subordinada a la ideología de los conquistadores,

⁶ Utilizamos este término en lugar del más usual *mexicano-americano*, que viene de la traducción del gentilicio oficial de los estadounidenses de origen mexicano: *mexican-americans*, ya que de ningún modo podemos conceder la prerrogativa que creen tener los estadounidenses sobre el uso de la palabra *americanos* (*americans*) para designarse a sí mismos.

⁷ Cf. J. Chávez, *The Lost Land* y D. Weber, *Foreigners in Their Native Land*.

manteniendo un constante conflicto entre herencias culturales diferentes, que se estructuraban jerárquicamente.

Al trazarse la nueva frontera, los mexicanos que se quedaron de aquel lado, fueron considerados jurídicamente como nuevos ciudadanos estadounidenses, tal como estipulaba el Tratado de Guadalupe Hidalgo; sin embargo, esta ciudadanía fue condicionada a la propiedad de la tierra y está fue declarada ilegítima para la gente *no blanca*.

Esta es una característica definitiva en el proceso de la Segunda Conquista. “La historia del colonialismo muestra que el racismo y la opresión nacionalista están interconectadas pero... la opresión nacionalista puede existir donde la opresión racial no... (sin embargo) el racismo es una notable característica del colonialismo en el mundo *no blanco*, proporcionando una excusa política y una base ideológica para la subyugación de millones de personas.”⁸

La identidad chicana deviene de este principio de exclusión bajo parámetros de dominación racial, destinados a la propagación de una forma particular de organización social: el pensamiento *blanco-anglo-sajón-protestante*, y de las derivaciones de éste, específicamente el desarrollado por la sociedad puritana, que migró de Europa y fundó lo que llegaría a ser Estados Unidos.

Esta ideología racista se convierte en el motor de la continuidad histórica de las relaciones que conforman la nación estadounidense. “Es crucial entender la distinción racial entre los mexicanos-estadounidenses –después de 1848- y los colonos anglos... ya que esta diferencia permanece como una barrera constante entre los viejos y nuevos habitantes de la región. Las relaciones raciales cambian constantemente porque son moldeadas por las condiciones históricas. El paradigma clásico de las relaciones raciales que yace en el fondo de la identidad norteamericana: *blanco/negro*, se modificó -a través del proceso de la Segunda Conquista y la expansión al oeste- hacia una tipificación racial más amplia, convirtiéndose en una dicotomía *blanco/no blanco*.

La Segunda Conquista cuestionó los parámetros de inclusión a la nación estadounidense. La identidad nacional se erigió sobre categorizaciones raciales, negando la dimensión cultural de los mexicano-estadounidenses, representándolos como una raza y no como una comunidad política.

El sentimiento de superioridad social y de derecho a la apropiación de la tierra y otros recursos, que comenzó en la narrativa puritana, se convirtieron en prácticas económicas y políticas que legalizaron y legitimizaron la inferioridad y subordinación de los mexicano-estadounidenses como “una

⁸ Y. Alaniz y M. Cornish, *Viva la Raza!: A History of Chicano Identity and Resistance*, Redletter Press, Seattle, 2008, p. 38.

contienda sobre el acceso privilegiado a la propiedad productiva (es decir, capital físico como tierra o fábricas) o a la posición en un altamente estratificado mercado laboral.”⁹

Los patrones clásicos del capitalismo mexicano, en el ahora Suroeste de Estados Unidos, que se sustentaban en relaciones paternalistas, fueron modificados por el pragmatismo angloamericano y la ley de la libertad de los factores de producción. Esto significó que los mexicano-estadounidenses que detentaban propiedad sobre estos medios, los perdieran junto con su estatus social debido a la aplicación legal del *privilegio blanco*. La mayoría de los californianos de origen mexicano que vivieron ahí por generaciones, perdieron su tierra por la negación de la legalidad de las mercedes españolas y/o títulos de propiedad mexicanos, y también debido a la imposición de nuevas prácticas económicas en las que “los especuladores y empresarios blancos ganaron el control privado de la tierra y crearon las bases del desarrollo industrial y la transformación capitalista del (Suroeste).”¹⁰

El capitalismo angloamericano es distinto al europeo y así distinto al que se estableció en Latinoamérica mediante el colonialismo; el capitalismo de Estados Unidos se desarrolla por una ideología de categorización racial que deriva del *destino manifiesto*. Con la doctrina del *destino manifiesto* los estadounidenses se otorgaron a sí mismos la capacidad providencial de prosperar en el espacio donde otros habían sido incapaces. Los mexicanos fueron considerados inadecuados para detentar la propiedad de la tierra y sobre todo, incapaces de desarrollar un gobierno propio; en otros términos, incapaces para desarrollar el capitalismo y la democracia.

A pesar de esto y debido al Tratado de Guadalupe Hidalgo, a los mexicanos se les concedió una ciudadanía de segunda clase, soportada en el rastro de sangre española. En la lógica de de la jerarquía racial, los mexicanos detentaban un estatus ambiguo debido a su herencia europea.

La pequeña élite mexicano-estadounidense que pudo conservarse, se distanció a sí misma de otros grupos *no-blancos*, buscando el *privilegio blanco*. En un intento de conservar la propiedad, así como el estatus de clase social alta, las familias propietarias de tierra se mezclaron por matrimonio a los colonos blancos, rompiendo sus vínculos nacionalistas con los mexicano-estadounidenses de clases bajas.

Esta separación fue también un proceso racializado, porque históricamente las clases altas sustentan una mayor cantidad de sangre europea, mientras que las clases bajas han sido siempre relacionadas con los indígenas. Esta es una diferenciación que proviene del sistema colonial español de *castas*, sistema que tras la Segunda Conquista se traduce a la regla angloamericana de “la gota de

⁹ T. Almaguer, *Racial Flaw Lines*, University of California, Berkeley Los Angeles, 1994, p. 19.

¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

sangre” a la inversa, que quiere decir que una sola gota de sangre europea acercaba a los mexicanos a “lo blanco”; esta política subyacente deriva del paradigma *blanco/negro* que estipulaba que una sola gota de sangre negra, hacía a una persona “negra”.

Mientras alguna élite Mexicana alcanzó el *privilegio blanco*, para aquellos que perdieron su propiedad o nunca la tuvieron, el acercamiento a “lo blanco” se convirtió en un asunto de su condición de fuerza laboral libre. Como indicamos antes, el *privilegio blanco* fue establecido en el estrato del poder económico y político, pero también en los medios de la fuerza laboral, donde la población blanca obtenía mejores oportunidades mientras fueran comúnmente calificados de “trabajadores capacitados”, a pesar de lo cual, la libertad de vender libremente su fuerza laboral, significó la apertura a cierta movilidad social para los mexicano-estadounidenses.

Ambos, *blancos* y *no-blancos*, como fuerza de trabajo libre, aspiraban a escalar la estructura social altamente jerarquizada del capitalismo estadounidense; esto se puede ejemplificar con las leyes de segregación racial que se establecieron y desarrollaron hasta mediados del siglo XX y que “reflejaban una creencia común de que la presencia de los negros o cualquier otro grupo *no-blanco* asociado a la fuerza laboral libre, plantea una amenaza real o simbólica al estatus de la fuerza laboral libre blanca.”¹¹

La segregación y el despojo de la tierra son hechos indispensables en la consolidación del poder angloamericano y de esta forma también indispensables para comprender la construcción de la identidad, tanto de los estadounidenses *blancos* como de los mexicano-estadounidenses.

“Para 1900, los patrones de subordinación cultural, económica, racial y sexual de los mexicano-estadounidenses en el Suroeste, están asentados”¹² y con el continuo crecimiento del capitalismo industrial estadounidense y su necesidad de mano de obra barata, la comunidad mexicano-estadounidense fue creciendo y determinándose con características “tradicionales en la base, pero no enteramente inmune a las influencias americanizantes, en las escuelas, iglesias y sistemas políticos y legales, como también nuevos intereses materiales y recreacionales, creando así una *cultura de la frontera única*.”¹³

¹¹ *Ibíd.*, p.36 .

¹² R. Saldívar, *Chicano Narrative: The Dialectics of Differences*, University of Wisconsin Press, Madison, 1990., p. 23.

¹³ *Ídem*.

La nación dentro de la nación

La constante lucha por sus derechos civiles y políticos cohesionó la identidad mexicano-estadounidense. Para comienzos del siglo XX ya se vislumbraba la plena identificación de una entidad comunitaria distinta a las entidades nacionales México y Estados Unidos: los chicanos.

Tras la Segunda Guerra Mundial y después de los *zootsuit riots* de 1943, lo que en los sesentas fue denominado *El Movimiento*^{14 15}, ya tomaba forma, adoptando el -una vez despectivo- término de “chicano”, para definir a una comunidad sin tierra y sin gobierno, que sin embargo fue adquiriendo

¹⁴ Cf. J. Gómez-Quiñones, *Roots of Chicano Politics*

¹⁵ Esta tesis no ahonda en la vastedad del tema del *Movimiento*, que es como se denomina al conjunto de acciones y protagonistas que conformaron el movimiento chicano por los derechos civiles en la segunda mitad del siglo XX y cuyos orígenes se remontan a acontecimientos como la *San Elizario Salt War* conocida también como *Salinero Revolt*, de 1866, los juicios del caso *Sleepy Lagoon de 1944* y los *Zoot Suit Riots* de 1943. Del *movimiento* caben destacar los siguientes actores y acontecimientos: Las sociedades *Mutualistas*, que son diversas asociaciones de lucha por los derechos de los chicanos y latinos en Estados Unidos, que se autodenominan como tales; El *Plan de Santa Bárbara*, que fue un plan para establecer a los *Chicano Studies* como disciplina oficial en las Universidades de los Estados Unidos, proclamado por *Chicano Coordinating Council on Higher Education*, en 1969 en la UC- Santa Bárbara; la *Alianza Federal de Mercedes*, movimiento liderado por el famoso activista Reies López Tijerina en Nuevo México, prominente en el caso *Tierra Amarilla* de 1967; La *Mexican American Youth Organization* (MAYO), formada en 1967 en San Antonio, Texas, por José Ángel Gutiérrez, Willie Velásquez, Mario Compean, Ignacio Pérez y Juan Patlán. MAYO y su organización política *Raza Unida Party*, jugaron un papel preponderante en la lucha por los derechos civiles chicanos; *Los East Los Angeles Walkouts o Chicano Blowouts* fueron una serie de protestas en 1968, contra las condiciones de desigualdad entre los distintos distritos educativos de Los Ángeles; el *Chicano Moratorium* de 1970, formalmente conocido como el *National Chicano Moratorium Committee*, fue un movimiento antibélico chicano, que protestó contra la guerra de Vietnam, fue liderado por los activistas del grupo conocido como los “Brown Berets”, quienes surgieron de las marchas estudiantiles de 1968; La *United Farm Workers of America* (UFWA) formada en 1962 por el destacado activista César Chávez, es un sindicato de trabajadores agrícolas que unió al *Agricultural Workers Organizing Committee* (AWOC) del filipino Larry Itliong, y a la *National Farm Workers Association* (NFWA) de Chávez, actualmente es uno de los sindicatos agrícolas más sólidos e importantes de Estados Unidos, que lucha por los derechos políticos y civiles de los campesinos e inmigrantes latinos; M.E.Ch.A. (*Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán*), que surge también en los años 60’s, es una de las más importantes organizaciones que promueven la unidad chicana, el nacionalismo chicano y la actividad política de los chicanos; La *Comisión Femenil Mexicana Nacional* surgida en octubre de 1970, es una organización que se dedica a promover los derechos de las mujeres latinas en Estados Unidos, particularmente de las chicanas; El *National Council of La Raza* (NCLR) es una organización apartidista que promueve oportunidades educativas y laborales para los chicanos y latinos, es actualmente, la organización de su tipo más grande en Estados Unidos y se formó alrededor de 1970. También cabe destacar los movimientos artísticos y culturales que se desarrollan a partir del *Movimiento* como el *Teatro Campesino*, que se funda en 1965 por la *United Farm Workers*, y que hoy en día, sigue siendo uno de los más importantes enclaves del *performance* chicano; el neomuralismo chicano y el arte gráfico de exponentes como Alma López; y las subculturas como el cholo, el pachuco y el *lowrider*. De éste vasto conjunto de elementos que estructuran el *movimiento*, el más importante, sin duda, es el *Plan Espiritual de Aztlán*, el manifiesto nacionalista chicano que se proclamó en la *First National Chicano Liberation Youth Conference*, de marzo de 1969 y que formó parte de la *Crusade for Justice* del laureado Rodolfo “Corky” González, en Denver, Colorado.

las características de una nación dentro de una nación. Una nación latinoamericana dentro de Estados Unidos.

Una nación es una comunidad política que se liga a un lugar físico o simbólico. La nación chicana reside en *La Frontera*. *La Frontera* es el espacio geopolítico y cultural donde la identidad chicana es reproducida por la memoria colectiva de sus habitantes. La manera en la que una comunidad crea su idea de nación es un proceso dialéctico de autodeterminación frente a la otredad. Para los chicanos esto significa lo que Gloria Anzaldúa llama “conciencia de la frontera”, un estado de *nepantlismo*¹⁶ mental donde la ambigüedad del mestizo es exaltada.

Cherríe Moraga dice “la nación chicana es la nación mestiza concebida de una doble violación, primero la del español, luego la del gringo.”¹⁷ Para los chicanos, México se conserva en el corazón como una madre metafísica en desesperada resistencia; pero viven, hablan, trabajan y respiran una cultura que al mismo tiempo los aliena y los influencia. Son doblemente mestizos. Son exiliados de dos patrias y no pertenecen a ninguna. En *La Frontera* han formado su propio país; el pueblo del límite. La frontera es un refugio para su supervivencia.

La Frontera “es la imagen reactivada que da cuenta de los diferentes ambientes sobre los cuales se configura el “yo étnico”... A partir del principio de *Frontera*, la experiencia chicana puede desarrollar un espacio de heterogeneidad, hibridismo y mestizaje.”¹⁸ El ser *chicano* deviene de una distinción racial que luego se convierte en una distinción nacional. La sangre establece los vínculos de las relaciones culturales, formando ese “yo étnico”, ese ser parte de una comunidad singular, distinguida por lo que ampliamente se denomina *cultura*.

De este punto parto para desarrollar dos conceptos: a) nación-etnia y b) nación-Estado (Estado-nación). Ambos conceptos se han concebido por una suerte de combinación entre materialismo histórico y estructuralismo antropológico,¹⁹ pues establezco que una nación se define por ser una organización política (en sentido aristotélico, es decir, admitiendo que todas las relaciones socioculturales y económicas que establecen los seres humanos, son relaciones esencialmente políticas) y se caracteriza por tener una estructura y una superestructura.

Nación-etnia y nación-Estado, cuentan con una superestructura que conforman factores como religión/mitología, lenguaje, raza (no como tipificación de seres humanos, sino como vínculo

¹⁶ Este es un concepto de Gloria Anzaldúa que se desarrollará en el Capítulo 3 y proviene de la palabra náhuatl *nepantla*, que puede traducirse como “en medio de un lugar o en medio dos lugares.”

¹⁷ Op Cit. C. Moraga, p. 153.

¹⁸ J. Yáñez del Pozo, *Aztlán y el Incarri: dos mitos sobre Nuestra América*, Abya-Yala, Quito, 2002, p. 29.

¹⁹ Marx y Levi-Strauss, para ser precisos.

sanguíneo/familiar) etc., y ambas cuentan con una estructura de relaciones económicas por el manejo de los medios productivos. Lo que diferencia a una de la otra es que la nación-Estado tiene tres características de las cuales la nación-etnia carece: 1) Acceso al poder, 2) Estructuración orgánica de sus instituciones, y 3) Dominio y/o reconocimiento territorial.²⁰

Hay que insistir en la dimensión política de la nación-etnia, pues es usual que el término “etnia”, ligado al campo antropológico, se use como un concepto apolítico, mientras que su contraparte, el “Estado”, engloba es sí mismo la caracterización de lo político. La nación-etnia, al igual que la nación-Estado, es una organización política que se sostiene como una unidad-comunidad diferenciada, autodefinida, definida por otros, que a pesar que no detenta el poder político, lucha por él, es decir, tiene la noción primordial de potestad, que se adjudica primero en el discurso y después en la acción.²¹

En la cuestión de la nación chicana, y parafraseando a Alaniz y Cornish, se pueden hacer tres preguntas: ¿son una nación?, ¿se desarrollan como una nación?, ¿la opresión de la que son víctimas está dirigida hacia una nación? Hemos partido de una contestación afirmativa *a priori* de un escudriñamiento profundo de nuestros argumentos. Para desarrollar la noción de la nación chicana trataremos diferentes características que dan coherencia a su unidad cultural y política:

1. Comunidad y denominación

Los chicanos comenzaron a denominarse así sólo hasta que vivieron un periodo de gran agitación política alrededor de la mitad del siglo XX. El término *chicano* designó la identidad de aquellos descendientes de mexicanos que vivían en Estados Unidos y formaban parte de su ciudadanía desde la Segunda Conquista, estableciendo una comunidad en crecimiento, gracias a su propia reproducción y al flujo migratorio procedente de México.

Antes de la popularización del término *chicano* en los 60's y 70's, existían otras denominaciones más comunes, como *pocho*, *pachuco*, *zootsuiters*; estos eran conceptos que

²⁰ Otro aspecto importante de esta conceptualización es que la nación-etnia y la nación-Estado no son mutuamente excluyentes. Por ejemplo, hay países son Estados-nación con una etnia única, o una etnia mayoritaria que vincula a las otras sin conflicto, en este caso, nación-Estado y nación-etnia son lo mismo. Hay países multiétnicos en la que sus habitantes detentan una ciudadanía distinta a su nacionalidad (nación-etnia), aunque estos términos se equiparen pragmáticamente.

²¹ En sí lo único que define el concepto de nación es el de un proyecto político -en sentido holístico- mantener, alcanzar, reproducir, modificar el poder, el *status quo*. Defendemos esta definición, en un momento histórico en el que las figuras del Estado y de la nación son minimizadas por una buena parte del discurso posmoderno; por ejemplo la famosa teoría del “choque de civilizaciones” de S. P. Huntington, en la que se extrae la ideología –política- de identidad cultural y religiosa.

esencialmente identificaban a la comunidad de mexicano-estadounidenses que se desarrollaba sobre todo en el Suroeste de Estados Unidos, aunque cada una de estas palabras tiene acepciones particulares, dependiendo del contexto de su uso, por ejemplo: *zootsuiters* designó a un grupo de personas –mayormente hombres jóvenes- que usaban un estilo particular de vestimenta, usaban expresiones y jergas singulares y tenían una ideología que no era generalizada al resto de los mexicano-estadounidenses; sin embargo un *zootsuiter* era parte de una mayor comunidad y, como tal, también contribuía a la identidad del todo.

El *chicano* nació como un concepto político que le dio coherencia nacional a aquellos que lo adoptaron para identificarse. Hubo y hay quienes no se llaman a sí mismo chicanos, a pesar de que fácticamente se les reconozca como miembros de la misma comunidad. Su identificación como mexicano-estadounidenses, engloba su “raza” y su “ciudadanía”, más no su “etnia” y su “nación”.

La significación racial del término mexicano-estadounidense es una imposición de desigualdad, y una negación a la dimensión política de los que así se designan.

Muchas personas se denominan mexicano-estadounidenses en oposición al término *chicano*, pues favorecen la asimilación de su cultura a la cultura dominante que, paradójicamente, al aceptar esta definición niega la posibilidad de que exista tal proceso, porque la asimilación no es una política de Estado, la esencia misma de Estados Unidos es ser un Estado multiétnico de relaciones de dominación necesarias para reproducir el sistema económico.

Esta naturaleza del Estado hace imposible una verdadera diferenciación de los chicanos o mexicano-estadounidenses, pues las particularidades de estas definiciones no importan en la dialéctica que identifica a aquellos que detentan el poder, los “americanos”²² contra todos los demás “mexicanoamericanos”, “afroamericanos”, “italoamericanos”, etc.

2. Raza y *La Raza*

El *Plan Espiritual de Aztlán* (1969)²³ proclamaba: “Por *La Raza* todo, fuera de *La Raza* nada”. *La Raza* como sustantivo propio, designó a los chicanos; es otra forma de llamarse a sí mismos. El nombre de *La Raza* representa una identidad cohesionada por los vínculos de la

²² ¿Quiénes son estos “americanos”, si los blancos ya no están en la Casa Blanca, ni son las figuras más poderosas del planeta? Y sin embargo el privilegio blanco no es el privilegio negro, ni el privilegio de todos. Es un tema interesante para tratar en otro contexto.

²³ Cf. En R. Anaya y F. Lomelí, *Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*.

historia; del pasado, presente y futuro que se articulan a través de la sangre, a través de familia, a través del mestizaje.

La idea de *La Raza* nace de Vasconcelos, el utopista latinoamericano, cuya filosofía ha influenciado fuertemente la narrativa chicana (afirmo que más que a la de otros latinoamericanos). *Por mi Raza hablará el espíritu*. Históricamente somos definidos por nuestra raza, concepto que en el más clásico de sus sentidos, significa la presencia de características físicas compartidas por un grupo humano particular, que las tienen y mantienen por su historia reproductiva y su configuración familiar. Vasconcelos define la “raza” de América Latina como mestiza y después nos llama *La Raza Cósmica*.²⁴

La esencia política de la nación chicana es el mestizo, es la característica distintiva de la nación mexicana, de la nación latinoamericana también. El mestizaje es lo que le da fundamento, esa característica debe recalcarse como elemental.

En *La Raza Cósmica*, el mestizo es la síntesis, la perfección. Fruto de Europa y cultivo de América. La evolución del criollo: de la patria criolla al Estado mestizo.

De esta manera en la nación mestiza, el chicano no es chicano mientras no exista en una mezcla ideológica y sobre todo racial.

La Raza Cósmica pugna por el derecho a una cultura propia y por una independencia cultural frente al mundo anglosajón, frente a lo que no es parte de nuestra esencia.

La tesis central de Vasconcelos nos dice que las razas del mundo, con ayuda de las comunicaciones modernas, tienden a mezclarse cada vez más, por lo cual se formará un nuevo tipo humano “la raza cósmica futura”.

Como doctrina política reconoce el derecho universal de la existencia, legitimando los mestizajes; como filosofía expresa la necesidad de configurar una identidad para el hombre global (no globalizado), para el hombre único, para el hombre último. Éste hombre no es el que ha sobrevivido a base de la conquista, el que ha triunfado frente a los otros - concretamente hablando de los anglosajones-, la cultura de éste hombre no es el mercantilismo inglés. Éste hombre es el de la quinta raza, la que se formará en América Latina.

Si la identidad es histórica, América (toda) es el epítome de una época del desarrollo humano. El nacimiento y la transformación del nuevo continente (descubrimiento, conquista e independencia), no fueron posibles sin la transformación del antiguo. Esto es parte del

²⁴ Cf. J. Vasconcelos, *La Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana*.

fundamento de una conciencia cósmica de la raza y la nación, conciencia ideológica y biológica que desemboca en un absoluto histórico, que es, según Vasconcelos, irreversible y último.

El papel que otorga Vasconcelos a la Raza Cósmica es el de albergar éste cruce de vías históricas de los pueblos y perpetuarlo en contra de la destrucción potencial y visible –como hecho empírico- de la cultura dominante. Es Vasconcelos un autor del Estado Universal, es hegelianamente, un autor del fin de la historia.

Pero, ¿por qué atribuye la capacidad unificadora a la cultura latinoamericana? La respuesta radica en el nacimiento de América Latina, pues nace bajo el signo de la unidad, de la unión de los que se identifican. Latinoamérica se unifica, primero por la conquista ibérica, segundo por la emancipación unísona frente a la política peninsular; tercero porque se reconstituye como conciencia de sí misma, aunque ésta conciencia no esté del todo clara. La conquista es la eterna opresión, la emancipación es la eterna lucha, la conciencia es la eterna búsqueda; y son eternas porque se presentaron antes como se presentan ahora.

Como parte de América Latina, los chicanos se adjudican la misión de la *Raza Cósmica*, son una raza y son *La Raza*.

3. Inglés, Español y Spanglish

Los chicanos comparten un lenguaje común: el inglés. Éste, irremediabilmente salpicado de español, fluctúa estas pequeñas inclusiones de lugar a lugar y de tiempo a tiempo. Un chicano de siete generaciones no mostrará nunca un acento “latino”; probablemente no mencione palabra en otro idioma en círculos donde no encuentre a otros chicanos; quizás en su casa ya nadie hable un poco de español, o tan sólo el obedecido “mamá”, “papá”, “abuelita”, “adiós”, “saludos”, como aludiendo a una nostalgia ya diluida o a un folklor alegre.

La identidad del chicano se define por esta suerte de “evolución”, de sus orígenes hispanoparlantes, a ser un pueblo que esencialmente habla inglés; esto refleja aculturación, sin embargo “por su proximidad con México y el constante flujo de inmigrantes hispanoparlantes, los efectos de la segregación y los esfuerzos de los chicanos/as por aprender y retener el español, el lenguaje no ha desaparecido y no desaparecerá.”²⁵

²⁵ Op. Cit., Y. Alaniz y M. Cornish, p. 50.

Dice Gloria Anzaldúa que “las lenguas salvajes no pueden ser domadas, solo pueden ser aniquiladas”²⁶ La lengua salvaje es la lengua del chicano. Cuando decimos “pocho”, los mexicanos nos referimos con desprecio a aquellos que no respetan nuestro idioma. Lo cierto es que el a veces denominado *spanglish*, al que Anzaldúa llama *español chicano*, pero que también podría ser *inglés chicano*, pues es una mezcla de los dos (no siempre en partes iguales, dependiendo de la conversación, hay más inglés que español y viceversa), “es una lengua fronteriza que se desarrolló naturalmente.”²⁷ No puede tacharse de “incorrecto”, porque es parte de una forma de vida, un lenguaje *vivo*, que identifica a los chicanos. “El lenguaje es una patria más cercana que el Suroeste.”²⁸ El lenguaje se vuelve la frontera de la nación chicana, esa sin Estado y sin territorio, pero cuya “identidad étnica es la piel gemela de su identidad lingüística.”²⁹

4. Arte y tradición

Muchos autores chicanos –y es un tema que se tratará más adelante- consideran que el *Movimiento* chicano de los 60’s y 70’s, que luchó por los derechos civiles y el reconocimiento político de los chicanos, que pugnó incluso por la creación de una nación-Estado, se diluyó hacia finales de siglo XX y que hoy no hay una presencia chicana en el activismo político. Sin embargo, la lucha política sigue en el terreno discursivo, es perceptible, está manifiesta, no desde la representación pública, sino desde la filosofía y el arte, y también desde la ostensible exacerbación de los valores, símbolos y tradiciones, que identifican al chicano, respuesta a esa intrínseca necesidad de identificación y diferenciación, que se hace más profunda, en cuanto mayor es la resistencia ante el discurso de la opresión.

Como denuncia Moraga, el *Movimiento* chicano fue cambiando la arena política por la arena del arte y la filosofía³⁰. Amplió su perspectiva hasta tener hoy en día una vertiente queer y feminista que alza su voz con fuerza; que aún más que antes, refuerza su carácter heterogéneo, incluyente: multicolor, multiétnico, multigenérico, multisexual.

El papel del artista, del pensador es el de establecer el diálogo entre la comunidad, es el de contribuir a la reflexión de la naturaleza multifacética de la experiencia chicana. Ropa,

²⁶ Op. cit, G. Anzaldúa, p. 76.

²⁷ *Ibíd.*, p. 77.

²⁸ *Ídem.*

²⁹ *Ibíd.*, p. 81.

³⁰ Cf. Op. Cit. C. Moraga, pp. 150-156.

música, jerga, celebración; todo es una expresión de la experiencia del ser, denota identidad y crea identidad.

El arte chicano habla por su memoria histórica, por eso es un arma en la lucha por alcanzar la justicia social. Sólo el arte da coherencia a una comunidad, lo que se escribe, se canta, se ve, se crea.

5. Economía dentro de la economía

De este punto hemos explicado anteriormente los fundamentos de la economía estadounidense y su impacto sobre la organización social del Suroeste, y cómo las relaciones económicas y el uso de los factores de producción, influyó en la construcción de la identidad chicana.

La economía de los chicanos no puede ser otra que la economía de Estados Unidos. El que dos naciones (la nación de los chicanos y la nación del país Estados Unidos) sean parte del mismo sistema económico, nunca quiere decir que una u otra carezcan de la cualidad de ser una "economía". Las relaciones económicas de los chicanos y de Estados Unidos son parte de la estructura de ambas, no existen una sin la otra.

Además de las relaciones económicas que se establecen los chicanos con los que no son chicanos, existen relaciones económicas entre los chicanos mismos, y estas son igualmente importantes para su desarrollo como comunidad. Hemos insistido en definir a los chicanos como una sociedad oprimida, que no detenta poder político y económico, sin embargo esto debe ser entendido en un sentido amplio y generalizado, existen muchos chicanos ricos, muchos chicanos que ocupan, dentro de Estados Unidos, un status de poder (algunos líderes políticos, muchos más artistas que se adentran al *mainstream*). Existe una élite que puede haber mantenido este status desde el tiempo de la Segunda Conquista; burguesía que comparte la historia política de las masas, lo que necesariamente la hace parte del mismo sistema nacional chicano, en el que la organización social, como en el resto de las comunidades que viven dentro del sistema capitalista, es vertical.

6. Territorio

Hemos dicho que una de las diferencias entre nación-etnia y nación-Estado está en el dominio sobre un territorio. Los chicanos habitan el territorio estadounidense, sin embargo no lo dominan. Hay pequeños enclaves geográficos donde la comunidad chicana tiene absoluto control, como el East L. A., el barrio de los Ángeles donde la cultura chicana se

expresa sin limitaciones y donde todos sus habitantes se reconocen como parte de la misma comunidad.

A pesar de lugares como East L. A., la relación de los chicanos con el territorio se da de manera simbólica en tres espacios:

1. *El Suroeste*, que es un territorio físico, denominado y delimitado así por la Guerra México-Estados Unidos. La mayoría de los chicanos –y de los migrantes mexicanos y otros latinoamericanos– habita el Suroeste, esto hasta cierto punto moldea el ambiente y lo hace distintivo, pero los chicanos no son sus únicos habitantes, por lo que se convierte en un símbolo que representa una “tierra perdida” y una “tierra conquistada”, en la que se vuelca el anhelo de unidad de los chicanos.
2. *La Frontera* es un símbolo de separación entre *lo mexicano* y *lo estadounidense*, identidades a las que no pertenece *lo chicano*. El chicano es una mezcla cultural que no llega a la plena identificación con ninguno de los lados de la frontera, por eso “habita” en ella. La frontera es un espacio simbólico en el que los chicanos construyen su hogar, son los habitantes de ningún lugar, porque ninguna frontera tiene dimensión física.
3. *Aztlán*, es la tierra mítica del origen de los aztecas que se presume ubicada en lo que hoy es el Suroeste de Estados Unidos. Los chicanos reivindican este mito, haciendo una reclamación ideológica sobre el lugar de procedencia de sus ancestros. Aztlán da coherencia al pasado y coherencia al futuro de los chicanos, puesto que se yergue como ese espacio que les es propio, del que vinieron, en el que habían y al que regresarán.

De esta manera afirmamos que existe una nación chicana, que no excluye a sus miembros de pertenecer a la entidad nacional Estados Unidos. Los chicanos son una nación dentro de una nación, ya que se distinguen por crear y reproducir un proyecto político [y/o cultural (para lectores puristas de la terminología y subsecuentes acepciones conceptuales)] que vincularemos, en el siguiente capítulo al concepto de utopía. Proyecto político que, holísticamente, busca mantener, alcanzar, reproducir, modificar, las relaciones de poder, el *status quo*.

Es irremediable afirmar que la nación chicana, es una “colonia interna”, en el entendido de que “una colonia es un territorio dominado económica y/o militarmente por un país mercantilista o capitalista más desarrollado. Una vez que la región es abierta al control capitalista, a su vez desarrolla una economía capitalista propia. En el proceso se convierte en una *nación*, si no era una

anteriormente.”³¹ En el colonialismo interno la población opresora y la oprimida están integradas, por lo que no hay la distinción territorial.

“Colonia interna” es una terminología analógica para explicar un estado de permanente represión social, en el que se desarrolla la nación chicana. Esta es una afirmación que sustentamos con la definición de Pablo González Casanova, sobre *colonialismo interno*:

La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y después, del Estado que adquiere una independencia formal o que inicia un proceso de liberación...Los pueblos, minorías o naciones colonizadas por el Estado-nación, sufren condiciones semejantes a las que los caracterizaron en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que los integran...sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural, son reguladas e impuestas por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación, pertenecen a una “raza” distinta a la que domina el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta a la “nacional”.³²

La noción de “colonia interna” entra en la *teoría decolonial* de Walter D. Mignolo, en cuyo trabajo González Casanova tiene gran presencia, y que dota al periodo moderno de la característica fundamental de *colonialidad del poder*, que se da a partir de una estructura compleja de control sobre la economía, la autoridad (político/judicial), la naturaleza (explotación de los recursos), el género y la sexualidad, y finalmente la subjetividad y el conocimiento.³³ “La *colonialidad del poder*

³¹ Op. Cit., Y. Alaniz y M. Cornish, p. 64

³² P. González Casanova, “Colonialismo interno (una redefinición)” en A. Borón, J. Amadeo y S. González, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectiva*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, p. 410

³³ Cf. W. D. Mignolo, “Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom”

subraya la organización económica del planeta y articula el sistema-mundo moderno/colonial y gestiona la diferencia colonial.”³⁴

Mignolo pretende dismantlar la matriz colonial del poder, proclamando la *opción descolonial*³⁵, cuyo fundamento es la capacidad de concebir la posibilidad de otros mundos a través de lo que denomina “pensamiento crítico fronterizo”, que refiere al pensamiento alterno, o el pensamiento que está “más allá” de los márgenes de la metáfora de la occidentalidad, la figura geopolítica que traza el imaginario de lo moderno/colonial.

El pensamiento crítico fronterizo es un método de conexión de la pluralidad de las diferentes historias coloniales que se desarrollan en la modernidad imperial. La gnosis fronteriza, el *pensamiento otro*, es concebido por Mignolo como un “concepto único y correcto que capture la “cosa”, un significante vacío (dominante) que acoja a toda la diversidad de los particulares.”³⁶ Y que surge de la historia de América, específicamente del conflicto imperial entre Estados Unidos y España, que tuvo como resultado la gran frontera que forma la América “latina” y configura su relación de dependencia; la frontera se culmina con la Guerra México-Estados Unidos, que forma la “gran herida colonial” que dice Mignolo, o la *herida eternamente abierta* que a la vez lamenta y resguarda Anzaldúa.

Es el pensamiento crítico fronterizo, el que marca la necesidad de descolonización de la nación chicana y define su proyecto político. Es el pensamiento de las otredades, no en una dialéctica hegeliana lineal y perpetuadora del progresismo capitalista, sino en la dialéctica entre la *colonialidad del poder* y su *opción descolonial*; pensamiento que es capaz de superar las limitaciones monotópicas de la modernidad y hacer una redistribución de la geopolítica epistemológica que se desarrolla en la dicotomía occidental/oriental (metafísica/espiritualidad y dicotomías etcéteras). “Un *pensamiento otro* se ubica en todos estos sitios y en ninguno de ellos, en su territorio fronterizo (según la concepción de Gloria Anzaldúa).”³⁷

En este pensamiento fronterizo, el futuro no es regido por un solo estilo de vida (*unidimensionalidad* de Marcuse, el *pensée unique* de Ramonet), no es dictado por un solo proyecto de descolonización. Es el pensamiento de los muchos mundos coexistentes con metas conjuntas en la diversidad. Es el

³⁴ W. D. Mignolo, *Historias locales/ diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p. 116.

³⁵ Cf. W. D. Mignolo, *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción descolonial*.

³⁶ Op. Cit. W. D. Mignolo, 2003, p. 129.

³⁷ *Ibíd.*, p. 132.

pensamiento de los habitantes de la frontera, el espacio entre lo uno y lo otro, entre los mundos. Que no es lugar de discordia u olvido, sino el lugar de los acuerdos.

La frontera es donde viven los chicanos. La frontera es el lugar de la utopía.

La utopía y la proyección de la nación

¿Por qué la nación chicana mantiene su condición subordinada?; ¿por qué la calificamos como *colonia interna*?; ¿por qué se hace más grande, en cantidad y dependencia, mientras decrece su situación política y económica junto con la de Estados Unidos? Esta son algunas de las variaciones a la pregunta obligada de todos los que hemos sido, somos y seremos, teóricos latinoamericanistas; he de contestar con una respuesta simple y obvia, pero siempre insatisfactoria, en palabras de la prologuista de uno de los textos de Horacio Cerutti -que aquí se cita- y que alude a una “crisis de reproducción” y que es la “exclusión sistemática de amplios sectores de la población, del acceso a los recursos indispensables para satisfacer sus necesidades de reproducción biológica y social...esta *crisis de reproducción*...es consecuencia del intento irresponsable de avanzar hacia una globalización orientada por la utopía de libre mercado.”³⁸ No creo requerir mayor explicación, pero retomemos la última parte, la de la *utopía*.

Utopía es un término que se asocia más con la literatura de ficción, que con la con la filosofía política, esto “ha permitido un devenir conceptual en el que la *utopía* y sobre todo *lo utópico*, es asociado con meras especulaciones sobre “los posibles laterales” de la realidad.”³⁹ Sin embargo, nosotros afirmamos que la *utopía* es esencialmente un proyecto político, y que *lo utópico*, como modo de pensar y hacer de la utopía, es “la facultad de imaginar, de modificar lo real por la hipótesis y de crear un orden diferente a lo real, lo que no supone renegar de lo real, sino profundizar en lo que podría ser.”⁴⁰ En la base de *lo utópico* se encuentra la abstracción de *esperanza*, que es la tensión efectiva entre la “crítica de lo existente y (la) propuesta de aquello que debería existir.”⁴¹

La utopía es la expresión de la única prerrogativa real del ser humano: su fundamental derecho a discernir, a luchar por alcanzar justicia y verdadera libertad, que son siempre estados de excepción. La utopía responde a la necesidad inherente al hombre de crear alternativas para superar un

³⁸ M. A. González Butrón, prólogo a *Utopía es compromiso y tarea responsable*, de H. Cerutti, CECYTE/CAEIP, Monterrey, 2010, pp. 7-8.

³⁹ F. Ainsa, *La Reconstrucción de la Utopía*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1999., p. 33.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 51.

constante estado de desigualdad que le es igualmente inherente. En el planteamiento filosófico, la utopía es el modelo de lo diferente y siempre “mejor”, que se crea para alterar las estructuras actuales de la sociedad a la que busca transformar, influyendo a quienes detentan el poder y modificando el curso de la Historia.

La utopía siempre posee el adjetivo de “ideal”, pero *lo ideal per se*, siempre es subjetivo. Como paradigmas ideológicos, las utopías sólo existen en constante transformación, son proyectos políticos, que nunca son inalterables, porque son históricos. Horacio Cerutti define la utopía como una “bisagra”, un puente entre “lo real insoportable y lo ideal deseable y –paradójicamente– posible.”⁴² La utopía es un desafío a las imposibilidades.

Llegamos a la definición de utopía después de analizar –y repensar– las tres acepciones básicas que Cerutti estable de la palabra: a) “utopía” como término cuasi peyorativo asociado a la imposibilidad, la falsedad y la fantasía; b) “utopía” como facultad del arte, dentro del cual la creación de una realidad alterna se cierne en ámbitos discursivos, pero no reales; y c) “utopía” como articulación entre lo existente y lo posible. En términos más concisos “utopía” puede ser a) un adjetivo (Cerutti utiliza la palabra *cotidiano*), b) arte (Cerutti lo llama *género*), y c) motor de la Historia (Cerutti utiliza el término *epistémico*).

“Utopía”, el adjetivo, fluctúa entre el optimismo de los sueños y el pesimismo de la realidad. El sentido “cotidiano” de utopía que, como tal, es el más generalizado, tiene que ver con la concepción idealista del deseo y con la idea universalista de una sociedad reconciliada, con un *debería de ser* y una *posibilidad de ser*; pero también con el pesimismo que se genera ante un presente que toma las características de un futuro nunca renovado o no plausible a tal renovación y que es, como dijo Fernando Ainsa, característico de el momento posmoderno, en el que la gran *utopía de la modernidad* ha dejado de tener vigencia, lo que, por un lado, abre las posibilidades para las múltiples utopías que pueden nacer de esta ruptura, pero que también hace a la “utopía” acercarse más a lo que *no* es posible que a la posibilidad, ya que “en la acelerada demolición de sueños y esperanzas con las que se identifica el post-modernismo, la función utópica que ha acompañado al imaginario individual y colectivo desde que el hombre es *homo sapiens*, parece de golpe congelada y arrojada al baúl donde se ofrecen en “saldo” ideologías e ideas empobrecidas.”⁴³

Los que nacimos de la *generación X* en adelante, nos hemos enfrentado a la vida humana en la constante afirmación de que *no hay futuro*, mientras que nuestros padres y abuelos se abruman en

⁴² *Ibíd.*, p. 32.

⁴³ *Ibíd.*, p. 19.

la alienación y desesperanza de tan terrible sentencia. Sin embargo, en la misma aseveración de *no futuro*, se está creando un “futuro”: *el futuro sin futuro*. Por más desolación que sienta el hombre en la posmodernidad, no puede alejarse de su sentido intrínseco de esperanza, que deviene de su insuperable ignorancia. Ignorancia del “plan”, del *por qué*, del *para qué*, y sobre todo del *hacia dónde*.

¿Qué quiere el hombre? Libertad, vida, placer, acumulación, creación, etc. Cualquiera que sea el modelo paradigmático de vida -que aquí llamamos *utopía*, y que existe en un momento determinado de la Historia- “la vida en plenitud viene asociada con el deseo de la prolongación del goce...la experiencia insustituible del amor, ansía y exige duración eterna, pero no eternidad inhumana sino histórica. Por eso renueva cada día la búsqueda del ideal, la lucha por un mundo soñado que puede ser la experiencia reforzadora del ya, pero todavía no. Estos procedimientos culturales aseguran la convivencia con lo utópico, con ese lugar que no hay todavía, pero que ya brilla en nuestro interior”.⁴⁴

Hemos ligado el segundo sentido de la “utopía” o el *género* utópico, al tremendamente complejo concepto de arte, que definiremos como el quehacer creativo del hombre que se inscribe a un parámetro estético, que es determinado por el momento histórico, pero que como ideal de belleza y perfectibilidad humana, tiende a trascender su propio contexto, volviéndose universal.

Los parámetros de *lo estético* se establecen en el espacio y la temporalidad del presente, constituyendo un *ideal* de belleza y vida, que solo puede ser así en cuanto constituya la *mimesis exegesis* del hoy, por lo tanto no tiende a configurar la posibilidad del ser, sino lo que *es*, lo que es idóneo, lo mejor, lo más amado, bello. El arte es esencialmente una *representación*, una imagen, cuya reiteración (sobre todo en la época de la videósfera que establece Debray⁴⁵) produce lo que con poca dimensionalidad se llama *moda* –aunque es un concepto mucho más complejo de lo que suele teorizarse- y consecuentemente *cambio*. *Arte* es, sí, otra acepción de *utopía*.

“El sueño utópico parte inevitablemente de una representación de la época del autor y de las posibilidades que *a priori* permitirían una alternativa histórica”. En ésta, la época del *fin del arte*⁴⁶, el arte, sobre todo en la literatura, tiende a la proliferación de la producción distópica. *Distopía*, lo opuesto de la *utopía*, describe el futuro como la posibilidad de un presente inalterable.⁴⁷ Ejemplos

⁴⁴ Op. Cit, H. Cerutti, p. 34.

⁴⁵ Cf. R. Debray, *Vida y muerte de la imagen*.

⁴⁶ Cf. A. Danto, *After the End of Art*.

⁴⁷ Aunque también juega con el pasado como el género *steampunk*, que escribe una historia alterna de eventos del pasado con elementos tecnológicos futuristas,

de distopía van desde 1984 de Orwell, hasta *Fahrenheit 451* de Bradbury. Ninguna de estas obras constituye en sí un proyecto político –como hemos llamado a la utopía- pero sí son una denuncia en el espejo del arte sobre lo que proyecta la contemporaneidad, y aún así, nos trasladan a un futuro distante que es sintomático del presente y que por lo tanto necesita esa posibilidad de alteración, como forzando o probando sus límites.

La estética distópica del arte distópico, no significa armonía, porque contempla el presente desde la oscuridad de las imposibilidades anunciadas por el fin del sueño moderno. No es un ideal, es una continuación del presente disgregado, como tal, forma la primera parte de las dos, que conforman el pensar utópico, que son crítica y resolución.

Este segundo sentido de la utopía, tiene que y es, pensado y revalorizado en la actualidad, ya que como dice Jaques Rancière “la proliferación de voces que denuncian una crisis del arte o su fatal captura en el discurso de la omnipresencia del espectador o la muerte de la imagen,⁴⁸ es suficiente para indicar que la batalla peleada ayer, sobre las promesas de la emancipación y las ilusiones y desilusiones de la Historia, continúa hoy en el terreno de la estética.”⁴⁹ El curso de la estética como estudio del arte, está hoy, representado por la rutina del desencanto discursivo de la posmodernidad, que se configura como la posición crítica del orden existente y que responde indudablemente del flujo contemporáneo de los valores estéticos y políticos; añade Rancière, que responde también a la “transformación del pensamiento vanguardista por la nostalgia... la estética se ha convertido...en el espacio privilegiado donde la tradición del pensamiento crítico se ha transformado en deliberación y lamentación”⁵⁰. La reflexión estética se ha convertido en el lugar donde el pensamiento sobre el vacío de la de la vida y la fatalidad humana, así como su falta de reconocimiento, continúa después de la proclamación del fin de la historia y de las utopías.⁵¹

Bertoldt Brecht acuñó la palabra *umfunktionierung*, que tanto Walter Benjamin⁵² como Laura Kipnis, han traducido como “transformación funcional” o también *refuncionalización*, para “manifestar su postura de que lo los intelectuales y artistas no deberían, simplemente suministrar el proceso

⁴⁸ Cf. Op. Cit., A. Danto.

⁴⁹ J. Ranciere, *The Politics of Aesthetics*, Continuum, Londres, 2006, p. 9.

⁵⁰ Ídem.

⁵¹ Que insistimos en calificar como imposible, aunque no sea concordante con nuestra propia definición de utopía, como la auténtica *posibilidad de ser*, si es que consideramos, ese *fin de la historia* como la culminación de la utopía primero racionalista, luego liberal, luego capitalista.

⁵² “Brecht acuñó la frase “transformación funcional# (umfunktionierung) para describir la transformación de formas y de instrumentos de producción por una intelectualidad progresiva –una intelectualidad interesada en liberar los medios de producción y por lo tanto activa en la lucha de clase”, en Walter Benjamin, *Understanding Brecht*, Verso, Londres, 2003, p. 93.

productivo (producción cultural), sino que deberían intentar transformarlo, de acuerdo con las líneas existentes de lucha política.”⁵³ Después de Leer a Gloria Anzaldúa y a Cherríe Moraga por primera vez, escribí: “Chicanos’ art speaks for Chicanos’ memory and consequently must be a weapon in the struggle for historical justice.”⁵⁴ Lo que habremos aprendido los latinoamericanistas, los filósofos y los poetas, como yo, como los que leerán esta tesis, es que la mayoría de las personas no transgredirán la dominación de la tiranía cultural y política en la que vivimos. Es el artista, el escritor, el ser capaz de dar coherencia a su identidad y a la de su nación, su raza. Su papel es el de declarar la utopía, los mundos posibles, que están en nosotros mismos.

La utopía como proyección del futuro de los pueblos, articula su identidad. Cada cultura, hace la elección de su verdad, elige a su realidad (pasado, presente y futuro), es decir, lo que concierne a sus intereses y lo que considera digno de representación y lo cierto es que *no hay esperanza sin representación*. Entonces no hay futuro sin arte. Sin arte no hay transformación.

Es el tercer sentido de utopía, en el que profundizaremos. Esta acepción está relacionada a un “ejercicio de negación”⁵⁵, es el rechazo ante lo insoportable de lo que está dado, “es en sí mismo, un ejercicio acerca de los límites de lo posible... (el alcanzar) lo que está más allá ¿De qué?... entiendo que lo que está “más allá” de la ley; el ámbito de la transgresión y de la realización del deseo”.⁵⁶ La transgresión y el deseo, son cuestiones que se inscriben a la esfera de la subjetividad y ultimadamente al sentido más íntimo de la dialéctica de la vida, en la que lo “insoportable” para unos es lo “ideal” para otros.

Es en la articulación de esta oposición fundamental, donde una nación construye éste proyecto de vida (arte, lenguaje y tradición; derecho, leyes y orden, etc.) que damos el nombre de *utopía*, como el máximo canon social, la última aspiración, la mejor realización, el último estado; es el *motor de la Historia*, en el que el presente es interminablemente *hecho* en el continuum de la historia. La utopía así descrita es el proyecto político que da coherencia a la identidad de una nación y a su devenir histórico entre el pasado, el presente y el futuro, expresando la constante necesidad de ser y seguir siendo.

El tercer sentido de utopía tiene que ver con el concepto de *ideología*. Karl Mannheim afirma que la ideología son todas aquellas ideas políticas sostenidas por el poder, es estática y reaccionaria;

⁵³ L. Kipnis, *Ecstasy Unlimited: On Sex, Capital, Gender, and Aesthetics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993, p. 14.

⁵⁴ Trad. “El arte chicano habla por la memoria chicana y consecuentemente tiene que ser un arma en la lucha por la justicia histórica”.

⁵⁵ Op. Cit., H. Cerutti, p. 18.

⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 18-19.

mientras que la utopía es lo que se opone a ese poder, es siempre cambiante y revolucionaria.⁵⁷ Yo no comparto estas definiciones, puesto que ideología y utopía no pueden ser mutuamente excluyentes y contrarias. La utopía como hemos reiterado, es un proyecto político, por lo tanto es una ideología, que puede o no, pertenecer al orden establecido, ya que siempre hay ideologías con poder, e ideologías sin poder; ambas devienen de una potestad utópica, que en su ciclo natural, alcanza a convertirse en “realidad” para luego declinar y ser renovada, ser permanentemente transformada.

Podemos decir que *utopía* es un sentido ulterior de *ideología*. La diferencia conceptual se ubica en que *ideología*, corresponde al orden de lo presente -sea oficial o revolucionario- mientras que la *utopía* (que se desarrolla en un contexto histórico que la determina y al que responde) abarca pasado, presente y obviamente futuro. Utopía es historia, realidad y transformación; nostalgia, crítica e ideal.

La separación epistémica de los conceptos *ideología* y *utopía*, responde a la generalización del primer sentido de “utopía”, ya que la sociedad del capitalismo (mega) avanzado y posmoderno, tiende a ser una sociedad despolitizada, en el que el uso del término *utopía*, sin duda refiere a aquello que está perdido o que es imposible. En esta tesis partimos de la idea de que “la recuperación de la política como *arte de lo posible* implica una adecuada relación con la utopía, que es condición de realismo político. Esto supone afirmar la realidad humana, frente a su desplazamiento por la perspectiva fetichizada hegemónica de la realidad virtual...realismo como perspectiva de lo posible.”⁵⁸

La utopía siempre nace de la crítica o rechazo al tiempo y/o espacio presente, proyectando una imagen diferente o una representación cualitativa distinta y “mejorada” de la realidad, formando así, un “otro lugar” y un “otro tiempo” (que puede ser pasado o futuro, no presente); una realidad alternativa, susceptible de establecerse como la realidad única y vigente, (el aquí y el ahora), que promete alcanzar los máximos ideales que puede concebir una sociedad determinada.

La utopía es siempre una construcción dialéctica entre lo que es y lo que puede ser, una dualidad entre el ser/estar y la alteridad: el fuimos/estábamos o el seremos/estaremos. “A diferencia de la escatología, cuyo dualismo opone un espacio temporal a un tiempo intemporal, un espacio cósmico, a un Reino de Dios, en la utopía, la separación es siempre inmanente al mundo; el otro tiempo se

⁵⁷ Cf. K. Mannheim, *Ideología y utopía*.

⁵⁸ Y. Acosta, “Utopía y política en América Latina. Entre el capitalismo utópico y el capitalismo nihilista”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. VIII, No.23, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, diciembre 2003, p. 43.

concibe como existente *en* el tiempo histórico; el otro espacio se concibe como existente *en* el espacio geográfico.”⁵⁹

Explicaré las dos dimensiones de lo utópico (tiempo y espacio) con mayor amplitud:

Tiempo. Como un “otro mundo que es posible”, la utopía siempre es relacionada con el futuro, con lo que *puede* llegar a ser, pero *todavía no es*, se relaciona con conceptos como: *progreso, modernidad, civilización, fin de la Historia, juicio final, apocalipsis*. Sin embargo Ernst Bloch, considera todo *lo utópico*, como una respuesta nostálgica,⁶⁰ nostalgia a un pasado mejor; por eso la utopía también se relaciona con conceptos de *pasado: edad de oro, paraíso perdido, tierra prometida, génesis, retorno, reinicio, renacimiento*. Como explicaría Alfonso Reyes:

*Los hombres sienten la necesidad – formulada por el dogma católico, heredero de la sensibilidad de los siglos – de figurarse que proceden de otra era mejor y caminan hacia otra era mejor; que se han dejado a la espalda un paraíso ya perdido y tienen por delante, nada menos que la conquista del cielo...Nuestra existencia transcurre entre dos utopías...utopías retrospectivas y utopías de anticipación.*⁶¹

Esto último es particularmente significativo para la nación chicana, cuya conceptualización del *retorno* constituye un elemento esencial de su identidad histórica. Toda nación crea su realidad en una proyección simultánea entre su pasado y su futuro, porque así se hace la Historia, y los humanos somos esencialmente seres políticos e históricos. La vinculación de la utopía con el pasado, cobra mayor significación en el utopismo latinoamericano –y por lo tanto chicano-, puesto que “se ha traducido en una variante de recuperación de los orígenes, cuya dirección pasatista de retorno a los antepasados, definida a partir del Siglo de las Luces, subyace en el utopismo nacionalista de origen romántico que sigue a la independencia.”⁶² Para los chicanos este nacionalismo utópico no se diluye con la consolidación republicana -como en el resto de Nuestra América- al contrario, se reactiva con la Segunda Conquista y se reivindica a través de su Historia

⁵⁹ Op. Cit., F, Ainsa, p. 37.

⁶⁰ Cf. E. Bloch, *El principio esperanza*.

⁶¹ A. Reyes, “No hay tal Lugar”, en *Obras completas. Tomo XI*, Fondo De Cultura Económica, Ciudad De México, 1960, p. 341.

⁶² Op. Cit. F. Ainsa, p. 42.

como colonia interna. Así, para los chicanos “los depositarios del futuro pasan a ser los antepasados (indígenas y mexicanos) que fueron titulares del paraíso antes de la “caída de la conquista””⁶³.

El presente es la tensión entre un “objeto perdido” y un “objeto sustituto”; es una búsqueda eterna de la vida, y de superar sus intrínsecas características de injusticia e insatisfacción. El presente se articula entre el optimismo y el pesimismo, la crítica y la imaginación. *Lo utópico* se proyecta en una visión dual entre la realidad concreta y la realidad posible, y también en una visión simultánea entre el pasado y futuro, porque la vida siempre está en presente, todo pensamiento y toda acción *siempre está siendo*, el futuro nunca es, el pasado siempre fue, de ahí para la utopía “su vigencia inevitable.”⁶⁴

Espacio. Toda sociedad se define de acuerdo a su situación en el espacio, sus principales cualidades se atribuyen no solo a la sociedad en sí misma, sino a las relaciones con su entorno inmediato y físico, su magnitud, su intercambio o su aislamiento, su posición con otras sociedades; todo lo que permite su comparación. Estas relaciones definidas por las complejidades de lo que llamamos “cultura”⁶⁵ y de lo que llamamos “civilización”⁶⁶ son siempre calificadas de armónicas o disociadas, lo que da pie al pensamiento utópico.

La utopía sólo puede proyectarse en la dicotomía relacional entre la disociación del espacio “real”, que el hombre quiere cambiar, y el idealismo del espacio deseado, que el hombre quiere alcanzar. La utopía es entonces, la distancia entre dos puntos, uno inmediato y el otro lejano, “ya que la idealización es proporcional a la distancia”.⁶⁷ Tras las fronteras del *aquí*, todo es utopía.

La noción de *frontera* es fundamental para entender la utopía, pues es el límite donde termina un orden y comienza otro. La frontera representa el viaje de la realización final de la utopía, la culminación de su motivo. “Toda la emigración *in terram utopicam* se proyecta más allá de la *res finita* en base a la esperanza de encontrar lo “nuevo posible”, el *novum* que está latente en la realidad del “otro lugar”.⁶⁸

El *espacio* plantea la principal problemática del pensamiento utópico para los chicanos, ya que su nación se desarrolla en el espacio virtual que denominamos *Frontera* y cuya conceptualización abstracta refiere a una cualidad propia del pensamiento utópico universal, mientras su conceptualización concreta se presenta como un espacio perdido pero vivo, una tierra que no “les

⁶³ Ídem.

⁶⁴ Idem

⁶⁵ Que me gusta definir como el conjunto de características de la superestructura de una sociedad .

⁶⁶ Que defino como el grado de transformación del hombre sobre la naturaleza.

⁶⁷ Op. Cit. F. Ainsa, p. 43.

⁶⁸ Ibid., p. 46.

pertenece” pero que se habita; una territorio histórico: el *Suroeste*, pero también un territorio mítico: Aztlán.

Aztlán como símbolo de la utopía

Dije antes que el concepto de *retorno* es fundamental en el ideario de los chicanos. La utopía chicana está ligada a la historia mítica de Aztlán, la tierra de origen de los aztecas, tradicionalmente ubicada en el Suroeste de Estados Unidos gracias a las narraciones mexicas que se conservan y a las evidencias, sobre todo lingüísticas, que ubican a una misma familia de pueblos, en la extensión que va de Utah al centro de México.

Según el origen mítico de los aztecas –y sin ahondar demasiado en el tema- las tribus aztecas comenzaron un largo peregrinaje desde *Aztlán*, que a veces se traduce como “lugar de garzas” y a veces como “blancura”, tal como cita Luis Leal a Fray Diego Durán y su *Historia de los indios de Nueva España e islas de Tierra Firme* (1581). Durán dice que el historiador de Moctezuma I le narró que la cuna de sus ancestros era un lugar próspero y paradisiaco, en el que las tribus aztecas vivían en felicidad de armonía; pero que aquel lugar fue abandonado en una serie de peregrinaciones, con probables fines militares y/o religiosos, que hicieron que Aztlán decayera y fuera abandonada definitivamente.⁶⁹ Un paraíso que se pierde, un paraíso que se busca recuperar en otro lugar, así los aztecas abandonan *Aztlán* y se instalan en el Anáhuac.

Aztlán se ha convertido en un símbolo, uno que no recuperamos los mexicanos, pero que los chicanos han instaurado como el hogar de sus más profundas sensibilidades culturales. Un símbolo es “una imagen sensorial que representa un concepto o emoción, que no puede ser expresado en su totalidad por ningún otro método;”⁷⁰ Aztlán, en el ideario chicano, es ulterior a su fundamentación histórica o mítica, porque expresa la significación del espíritu del ser colectivo. La imagen de Aztlán encierra en sí la posibilidad de la continuidad histórica, de aquello que define la identidad chicana, que no está en lo material. “Es necesario interpretar el símbolo (la cosa expresada) en términos de lo que no es expresado.”⁷¹

Cuando hablamos de símbolo no sólo nos referimos a la imagen (o imágenes) iconográfica(s) con que identificamos a *Aztlán*, sino que nos referimos a todo aquello que adquiere significado para la identidad colectiva de los chicanos y que refiere al mito fundacional de su nación. Aztlán es el

⁶⁹ Cf. L. Leal, “In Search for Aztlán”, en *Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*, de R. Anaya y F. Lomelí.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 7.

⁷¹ *Ídem.*

símbolo del origen del hombre; significa también la existencia de un lugar paradisiaco donde no existe la injusticia, la edad, el mal, la enfermedad o la miseria; representa el espacio geográfico del *Suroeste*, y también de la intangible *Frontera*, espacio perdido en la Segunda Conquista, espacio que significa libertad.

Aztlán es el territorio perdido en 1848, que se intenta recuperar, pero no para volver a ser mexicanos, sino para seguir siendo chicanos, los que nacieron de esa pérdida. Aztlán simboliza la unión espiritual del pueblo chicano “algo que llevan en el corazón, no importa dónde vivan, no importa dónde se encuentren.”⁷²

La utopía de Aztlán se fundamenta en recrear, reconstruir y recuperar Aztlán; pero Aztlán es siempre una vieja tierra, para una nueva raza. El chicano es la raza de la Segunda Conquista, siempre vivió en Aztlán y sin embargo, nunca; es doblemente mestiza, y pretende retornar al espacio mítico ancestral anterior a su Historia, por eso la importancia de la resignificación de valores y símbolos de una era previa a su propia “creación”. “Aztlán, como una tierra, utópica y subjetiva, que cambia como cambian las fronteras, no es más un espacio físico que algún día será transformado en el centro de una identidad nacional. Aztlán significa identidad en sí misma. Lo que Anzaldúa llama “la tradición de largas caminatas” no lleva de vuelta al Aztlán mítico y el sueño del origen, si no a la relación de varias identidades culturales...Aztlán viene a articular una reinscripción a la identidad y colectividad.”⁷³

Es importante señalar que *Aztlán* se ubica en el gran contexto de la mitología universal, que indica que en la base de la cultura de muchas sociedades, se encuentran variaciones de grandes mitos universales y así compartidos, que responden a necesidades básicas de explicación de fenómenos de la naturaleza y de configuración y unificación de los pueblos, *verbi gratia* el diluvio universal. Aztlán es símbolo del mito del paraíso terrenal y del paraíso perdido; es símbolo del mito del peregrinaje; es símbolo del mito del primer hombre y también del último, pues es una tierra de origen, y lo es para los hombres del *quinto sol*, los que harían el imperio más poderoso, de la ciudad más grandiosa: Tenochtitlán. Estos fueron los hombres de la sociedad más perfecta, el *pueblo elegido*. Aztlán es el símbolo del mito del eterno retorno y de la utopía, en la que la búsqueda del paraíso es interminable y la creación de la sociedad perfecta es el fin, que se conquista y luego se pierde, para volverse a encontrar de nuevo.

⁷² *Ibíd.*, p. 8.

⁷³ E. Pardo, “The Desire Called Utopia: Re-Imaginig Collectivity in Moraga and Castillo”, en *Estudios Ingleses*, vol. 17, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España, 2009. p. 111.

La utopía como mitología se busca en lo literario. El mito de Aztlán se ha reescrito constantemente desde que el chicano toma conciencia de sí y de su identidad colectiva (algo que no podemos ubicar con certeza, pero que cobra sentido y representación pública a través del *Movimiento*). A través de la lucha por los derechos civiles, los chicanos ganaron un mayor acceso a la educación, no sólo en términos del derecho a asistir a las instituciones educativas estadounidenses,⁷⁴ si no en términos de la facultad y conciencia de educarse, no como individuos sino como sociedad y para la sociedad. Así surgió la literatura propiamente *chicana*⁷⁵ y también la literatura de *Aztlán* como tema central. Literatura y activismo fueron de la mano, tanto en obras de no ficción (cuyos exponentes más destacados son referenciados en éste texto) que sustentaban teóricamente el *movimiento*, como en obras de ficción, que alejaban al personaje mexicano-americano de los estereotipos culturales con los que había sido identificado en la literatura angloamericana, y dotándolo de su propia realidad, lejana al chiché estadounidense del “mexicano” o del “latino”, reescribiendo tanto su presente como su futuro, su identidad, el “chicanismo.”⁷⁶

La narrativa chicana intenta recuperar su historia, la cual es allanada como el subtexto trastornado por la historia social y literaria angloamericana que la consigna al olvido o a la ridiculización. La literatura chicana intenta “mostrar cómo la estética y la producción cultural muchas veces resultan ser la reescritura ideológica de esa historia desterrada.”⁷⁷

La literatura chicana se caracteriza por la preponderancia temática de *la frontera*, en dos sentidos: primero, *Frontera* como conceptualización teórica y simbólica del “espacio” en el que habitan los chicanos, que puede o no ser correspondiente al territorio físico fronterizo (Suroeste), y segundo, precisamente, por el tratamiento de *Frontera* como la geografía creada por el “límite internacional secuela de la Guerra México-Estados Unidos de 1948.”⁷⁸

⁷⁴ Cf. C. Tejeda “Genealogies of the Student *Blowouts* of 1968” en *Marching Students: Chicana and Chicano Activism in Education, 1968 to the Present*, de A. Berta-Ávila (et al.).

⁷⁵ Esta tesis no trata sobre la literatura chicana en su conjunto. Cierne sobre una parte, de vertiente feminista y *queer* –Anzaldúa y Moraga-. Sin embargo es importante mencionar a autores como Rudolfo Anaya, Américo Paredes, Rodolfo Gonzales, Sandra Cisneros, Gary Soto, Oscar Zeta Acosta, Luis Valdez, John Rechy, Luis Omar Salinas, Tino Villanueva, Denise Chavez, Benjamin Alire Saenz,, Alicia Gaspar de Alba y Emma Pérez

⁷⁶ Cf. El conjunto de ensayos bautizados como “chicanismo” de José Antonio Burciaga, en su libro *Drink Cultura: chicanismo*; también cf. A Rafaela Castro, *Chicano folklore: A Guide to the Folktales, Traditions, Rituals and Religious Practices of Mexican-Americans*, que señala que lo que se define como “chicanismo” es representado por el poema de Rudolfo “Corky” Gonzáles *I am Joaquin/yo soy Joaquín* (p.46). El poema se encuentra disponible en internet.

⁷⁷ Op. Cit. R. Saldivar, p.19.

⁷⁸ Ídem.

La literatura de la *Frontera*, lidia con la creación y desarrollo de esa zona que se llama Suroeste y su significación histórica y política, y también con el desplazamiento fronterizo; ambos elementos conforman culturas e identidades híbridas que se asocian a la cualidad “mestiza” del Latinoamericano y del chicano.

El segundo sentido de *Frontera* va dando paso a una mayor importancia del primer sentido, que es simbólico y espiritual, y que se asocia a *Aztlán*, como mito fundacional y como el verdadero “hogar” de la nación chicana. La narrativa de *Aztlán* afronta y resiste, la tiranía cultural del discurso hegemónico anglosajón; “*Aztlán*, como símbolo y marco ideológico, desafía el predominante imaginario occidental/anglo, que perpetúa la historia de descubrimiento y destino manifiesto. La existencia de *Aztlán* demuestra el trabajo dinámico de “otro” imaginario, dentro del imaginario dominante, así como “otro” orden simbólico dentro del orden simbólico dominante.”⁷⁹

La batalla política y la batalla narrativa del *movimiento* consolidaron el vínculo territorial de los chicanos con *Aztlán*, ya que esencialmente el “*Movimiento* chicano fue formado por el activismo de los descendientes mexicanos habitantes del Suroeste.”⁸⁰

Aztlán se convierte en un símbolo de identidad nacional y así se proclama de acuerdo al *Plan Espiritual de Aztlán*. Es importante decir que “antes de marzo de 1969, la fecha de la Conferencia de Denver, nadie habló sobre *Aztlán*, de hecho la primera vez que es mencionado en un documento chicano es en el “Plan Espiritual de *Aztlán*.”⁸¹ La incursión simbólica de *Aztlán*, ocurrió gracias al poeta Alurista, el *nom d plume* de Alberto Baltazar Urista Heredia. *Aztlán*, la tierra del mito, designa una patria metafísica, necesaria para consolidar la cualidad nacional, que defendió el movimiento Nacionalista de la *First National Chicano Liberation Youth Conference*, en Denver, que proclamó la Nación chicana y La Raza Chicana, promovida desde el movimiento de Rodolfo “Corky” González.

El “Plan” es vital para el reconocimiento de los chicanos como comunidad, porque les dota de un origen y una coherencia histórica que legitima la ambigüedad de su autodeterminación y también articula una conciencia histórica y política diferenciada de la historia y la política de México y de Estados Unidos.

La proclamación de un “espíritu” estructura su imaginario político y sus relaciones culturales; la proclamación de “*Aztlán*” les dota de la potestad sobre un territorio simbólico que les es absolutamente propio aunque se encuentre allanado por el momento histórico que viven y que coarta su libertad de ser; es decir, al ser una colonia, no son dueños de facto del territorio, pero lo

⁷⁹ Op. Cit. E. Pardo, p. 98.

⁸⁰ C. Sadowsky-Smith, *Border fictions*, University Of Virginia Press, Charlottesville, 2008, p. 23.

⁸¹ L. Leal, en Op. Cit., R. Anaya y F. Lomelí, p.11.

reclaman en un discurso de recuperación y retorno, lo que no quiere decir retorno al *ser* aztecas o al *ser* mexicano; Aztlán se proclama como la reencarnación de un reino lejanamente perdido, reencarnación de un espíritu que es enteramente nuevo y enteramente propio de la nación chicana, la nación mestiza que nace de la Segunda Conquista y que es diferente de un pasado indígena y mexicano –aunque son parte de su historia- y diferente del “presente” anglosajón. Es el futuro el que les da coherencia histórica, la existencia de una utopía que sobrepasa los límites de la opresión de la que son víctimas, un futuro al que se llega en cada momento, gracias al reconocimiento de sí mismos y a la lucha por el reconocimiento de los demás.

Aztlán no es México –aunque lo fue, y la importancia de éste hecho es fundamental- su reivindicación se desvincula de la historia mexicana, ubicando al Suroeste (lo históricamente perdido en la Guerra) en una temporalidad anterior –pero también ulterior-no sólo a la Conquista Española sino al establecimiento del Imperio Mexica; esto quiere decir que se desvincula de todo lo que tiene que ver con el espíritu *nacional* de México, y finalmente es lo que les permite desarrollar su propia conciencia de nación y crear los fundamentos que articulan su identidad colectiva. Algo parecido sucede con su relación dialéctica con Estados Unidos, pero la desvinculación es mucho más radical, pues Estados Unidos no forma nunca parte de un *pasado* chicano, es un *presente* que se reniega, y en el *futuro*, o no existe, o es tan definitivamente transformado que ya no remanece más que en espíritu de inclusión y unidad utópico de posturas como la teoría *queer* (que trataremos más adelante).

Aztlán es legal, pero no es legítimamente Estados Unidos. Aquí hemos de apuntalar la diferencia fundamental, pero susceptible, entre lo legítimo y lo legal; diremos que el primero es el ámbito del derecho canónico, establecido desde la célula del poder político, lo segundo es el ámbito del reconocimiento de tal derecho, por la comunidad en quien se detenta; definiciones claro, hechas en términos bastante escuetos. En este mismo sentido, hay que aclarar dos acepciones primordiales del ámbito de lo legal: lo legal como normatividad concordante y consensual establecida por las relaciones políticas de una sociedad(lo legal que es legítimo) y lo legal como imposición de un orden ajeno y opresor , dado por un proceso bélico (conquista) entre un grupo y otro, cuyas relaciones de dominio y subordinación se fundamentan en la desigualdad necesariamente perpetuada, para mantener el *status quo* y reproducir el sistema económico.

Los chicanos y Aztlán, viven en una yuxtaposición de discursos opuestos, sobre lo que es legítimo y lo que es legal, y en éste caso, lo que es el discurso dominante y el discurso resistente.

Aztlán es el símbolo por antonomasia del discurso chicano y con discurso aludimos a su ideología y las condiciones utópicas que la conforman. He dicho que utopía, como proyecto político, no necesariamente quiere decir que no sea parte de un discurso dominante, aludiendo a la teoría de Mannheim; el discurso dominante es también una utopía, mientras mantenga un sentido de historicidad, condición que se pone en duda en el posmodernismo, pero que seguimos declarando falsa; en este sentido la utopía chicana se opone primero a la utopía del *destino manifiesto*, que fue el discurso dominante del siglo XIX; se opone después a la transformación de esa utopía: la utopía del capitalismo avanzado posmoderno angloamericano.

Este paradigma, esta idea de vida, esta utopía, es lo que denominaremos *establishment* y que se confronta a una resistencia minoritaria, no establecida, no hegemónica, *outsider*, etc., de la que forman parte los chicanos, quienes construyen su discurso a partir de una concepción *de construcción del futuro*, mientras que el *establishment* construye su discurso a partir de la noción de *perpetuidad y continuación*.

Diferencia radical entre utopía de resistencia o utopía del *establishment*, es que la primera articula los dos momentos de la utopía –crítica y construcción- en el entendido holístico de utopía como idealización de una sociedad, idealización que dinamiza sus procesos históricos y articula su estructura; mientras el *establishment* posmoderno, tiende a quedarse en el estado de la crítica, y si llega a cierto momento de construcción –siempre epistémica- probablemente parezca una teorización lejana al sentido literario de utopía, sea porque no se encuentran los elementos del “lugar mejor”, del “futuro mejor” o porque fácticamente se denomina a sí mismo como *no utópico*; postura clásica de la filosofía posmoderna, concretamente después de Fukuyama. Sin embargo me atrevo a decir que el mismo Fukuyama o teóricos como Samuel P. Huntington, que aparentemente sólo aportan a las ideas del fin de las utopías, en realidad enuncian la utopía que significa ese fin, y que es, la perpetuación del capitalismo progresista que ha permeado la historia humana y que sigue vigente hoy como característica *cuasi* inherente a la humanidad *per se*, como si no hubiera posibilidad de alternativas; sin embargo, por el mismo principio de la cualidad capitalista de la era del fin de las utopías, que es el de la perpetuación de la inequidad, el desafiarlo que significa la enunciación de *otros mundos* posibles, es igualmente un componente propio de su constitución. Desafiar el *establishment* posmoderno es parte intrínseca de su misma dinámica. La utopía chicana, entonces, mientras constituye un desafío para el discurso de la dominación anglosajona, también desafía a la idea de la imposibilidad de su propio ser utopía y como tal, tiene que constituirse como

salvaguarda de todo pensamiento utópico y de otras utopías de resistencia, tal como lo explica Ramón Saldívar:

*Los escritores chicanos intentan remediar la exclusión y marginación representando su propia experiencia bicultural en un contexto histórico amplio (de) resistencia a la hegemonía cultural dominante de la sociedad angloamericana... la respuesta de la narrativa chicana a la dominación ha ocurrido tanto temática como formalmente. Esto nos permite pensar justificadamente a la narrativa chicana como "literatura de resistencia" y así una copártcipe en la más amplia lucha de liberación nacional y movimientos de resistencia de África, Latinoamérica y el Medio Oriente.*⁸²

El desafío que constituye Aztlán no carece de desafíos para sí mismo. La construcción simbólica de Aztlán fue hecha a través de un discurso patriarcal y heterosexual que estableció condiciones de dominación dentro de sí, proyectándose a la nación.

La voz femenina y homosexual de la comunidad chicana, fue históricamente segregada, hasta los años 80's, en que la movilización política dejó de ser preponderante y el discurso de la utopía chicana se hizo con fuerza en los círculos académicos y artísticos, más abiertos a las voces de sus propias minorías –mujeres, *queers*-.

La *utopía de las chicanas*, ha constituido una "perspectiva alternativa a la base-masculina del movimiento Nacionalista chicano."⁸³ Confrontando tanto a la ideología de la opresión angloamericana como a la ideología de la opresión masculina/heterosexual, que es una característica no sólo heredada de *lo mexicano*, si no perpetuada por *lo angloamericano*, que es, en la base, una sociedad tradicionalista de los roles femeninos y de los roles sexuales; y desafiando estereotipos culturales que silencian a las mujeres de color (y homosexuales de color) y "añaden otras oposiciones binarias a la discusión sobre la construcción social de la identidad chicana."⁸⁴

⁸² Op. Cit. R. Saldívar, p. 24.

⁸³ Op. Cit. E. Pardo, p.110.

⁸⁴ Ibid., p. 96.

Chicanos transformándose: Perspectivas para un futuro queer

*But I know you are the Beast
its prey is you
you the midwife
you that dark shining thing
I know it's come down to this:
vida o muerte, life or death.*⁸⁵

Gloria Anzaldúa

Narrativas feministas para la transformación

A partir de los años ochenta, un afluente de obras literarias de chicanas constituyó un nuevo escenario para el entendimiento del pueblo y su lucha política.⁸⁶ Esta literatura supuso una crítica al esencialismo ideológico del pensamiento nacionalista chicano, dominado por un tradicionalismo radical y un discurso idealista, permitiendo la evolución de *El Movimiento* “hacia una historiografía más compleja... multidimensional en lugar de unidimensional, una historiografía que recoge tanto diferencias como semejanzas.”⁸⁷

⁸⁵ Extracto de “That Dark Shining Thing” en op. cit., G. Anzaldúa, p. 194.

⁸⁶ Hago una referencia directa a la obra editada por Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color* de 1981 y posteriores trabajos de ficción y teoría, de escritoras como Sandra Cisneros, Norma Elia Cantú, Ana Castillo, Emma Pérez, Denise Chávez, Roberta Fernández, etc.

⁸⁷ Op. Cit. J. Yáñez del Pozo, p. 27.

La decadencia de *El Movimiento*, categorizado explícitamente de misógino y homofóbico por teóricas como Deena González,⁸⁸ introdujo un nuevo análisis a dinámica de la cultura chicana, cediendo la palabra al examen a la dicotomía interna hombre/mujer, sistema de género binario entendido hasta entonces “como el que contrapone el caos al cosmos”⁸⁹ y que descalificaba la necesidad de un pensamiento femenino en el seno de la holísticamente entendida comunidad, en el que la mujer como objeto teórico y sujeto teorizante no se deslinda del humano-pueblo por integración equitativa de las identidades sexuales, sino por su condición subsumida dentro de la historia de dominación masculina que permea a la *chicanidad*.

Como la habilidad de entender al otro depende en gran medida de nuestra voluntad para examinarnos a nosotros mismos, el feminismo chicano se centra en la discusión del sistema de género tradicional que es “leído necesariamente desde la cultura occidental, con su idea común de origen bíblico-evangélico-platónico que, sin embargo, asume la idea de racionalidad aristotélica y la exclusión de las mujeres de la misma.”⁹⁰ Como lo hiciera el pensamiento latinoamericano de principios de siglo XX, la filosofía chicana también trató de indagar sobre sus características ontológicas, pretendiendo resolver el problema de su ambigüedad, problema heredado de la noción dualista del mestizo, concebida en la teorización moderna y positivista de la dinámica entre civilización y barbarie, que construyó su identidad en el sinsentido de una doble ruptura, primero la del ser mestizo y luego la del ser mestizo sin nación. El resultado fue la conformación de un compromiso ideológico y la concepción de una nación chicana, pero que sustenta una negación fundamental en el plano de su historia: la opresión de las mujeres y su rol en la jerarquía sexista de su cultura.

El papel oprimido de la mujer se integra a la estructura de la supuesta resolución del misterio de la identidad chicana. Digamos que, en cierto sentido, esta integración es necesaria para fundamentar la noción de los chicanos como pueblo y para justificar una ideología de cohesión comunitaria basada en la reivindicación de las tradiciones más primigenias de lo mexicano, adaptadas a la realidad de lo chicano; lo que permitiría la articulación de la filosofía y la acción política de lo que hemos llamado *El Movimiento*. En este caso el pensamiento feminista chicano, sólo surge a partir de la movilización de las minorías reivindicadas por la globalización pujante y el fin del sueño moderno, de la aparición de nacionalismos exacerbados después de de la disolución de la estructura

⁸⁸ Cf.

⁸⁹ F. Gargallo, *Ideas feministas latinoamericanas*, Libro Electrónico, Diversas Fuentes, Consulta: 2009, p. 12.

⁹⁰ Ídem.

mundial dual de bloques, y del fortalecimiento posestructuralista de corrientes como el feminismo y el indigenismo.

La transformación de la identidad chicana por medio de la resolución del problema de la dinámica de géneros y su reestructuración integradora y conciliadora, comenzó en la academia, como señala Gloria Anzaldúa cuando dice: “La experiencia que hemos tenido las chicanas como mujeres de color en Estados Unidos, es que no hallábamos nada de nosotras en los salones de clase; todo era de Europa, mitos griegos, por eso comencé a resistirme... era una resistencia que pedía que los maestros utilizaran material de nuestras culturas. Ahí comenzó el *multicultural movement*.”⁹¹ En las universidades estadounidenses se escribieron nuevas narrativas que reclamaban el espacio de una historia de género ya que, hasta la aparición del libro *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color* de 1981⁹², editado por Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga, los Estudios Chicanos (disciplina académica) y la historiografía chicana, se formaban en el silencio al que había sido relegada la voz de las mujeres en cada una de las categorías analíticas de “lo chicano”: ideología, inmigración, economía e historia social.

En el contexto de la dominación discursiva de lo masculino, lo heterosexual y lo blanco, para las mujeres chicanas (lesbianas o no) la conquista de la literatura significó la conquista de un espacio de resistencia fundamental, un espacio para la autonomía y un espacio para la transformación.

This Bridge Called my Back no sólo establece una primera confrontación con el pensamiento tradicional masculino, haciendo del feminismo una herramienta metodológica que cuestiona la historiografía falocéntrica, intentando liberar el pensamiento chicano de categorizaciones restrictivas; también establece una separación estructural entre el feminismo posmoderno o posestructuralista y el feminismo “de color”. En este punto es importante señalar que en esta primera instancia de la literatura feminista chicana, ésta se apoya de una categorización ampliada de feminismos que incluyen a otras minorías raciales, para posteriormente constituir una forma más autónoma, más específica de feminismo chicano.

También importante es puntualizar que, a diferencia de escritos posteriores de Moraga y Anzaldúa, que se analizan en el Capítulo 3, en *This Bridge Called my Back*, se diluye la noción de la nación en pos de configurar un feminismo amplio y bien fundamentado en el análisis de la historia de subyugación de las mujeres de color. En el prefacio del libro, Moraga reclama la necesidad de crear un movimiento de mujeres de color que sobrepase las barreras de la nacionalidad y etnicidad. Esto,

⁹¹ G. Anzaldúa, “Ya se me quitó la vergüenza y la cobardía” en *Fronteras y cruces: cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*, de M. Balasteguigoitia y M. Leñero (EDS), UNAM, Ciudad de México, 2005, p. 222.

⁹² Cf.

principalmente para establecerse en la postura del llamado *third wave feminism* que exige la denotación de diferenciaciones fundamentales como raza y clase, dentro de una ampliada categoría de feminismo, para articular una multiplicidad de feminismos en el contexto del posmodernismo, donde el discurso engendra un acercamiento a la diferenciación de las partes del todo, que irónicamente borra la distinción y relacionalidad de la diferenciación misma, ya que, o internaliza la diferencia haciendo al individuo fragmentado y contradictorio, o intenta subvertir la diferencia igualándola a una ilusión discursiva; lo primero descalificando la pluralidad individual y lo segundo descartando el hecho de la experiencia colectiva, y en ambos casos, sentando inintencionalmente una forma de universalizante igualdad entre todas las mujeres, descartando esencialmente la opresión racial que articula la historia de las mujeres de color.

Moraga sugiere una unión política por medio de las mismas limitaciones teóricas y metodológicas de la hegemónica influencia del posmodernismo en la academia, es decir, “ser cauteloso con el uso de categorías de análisis como “raza” o “género” o involucrar conceptos como “experiencia” o “identidad” que han sido desplazados o “deconstruidos” por los teóricos posmodernistas...cualquier inclusión de estos conceptos “fundacionales” será visto siempre como ya contaminados por formas excluyentes y totalizadoras del poder.”⁹³

Moraga reconoce que las mujeres de color no son un grupo de afinidad “natural”, aún cuando ella intenta construir un movimiento, con y para, personas que se identifican a sí mismas como “mujeres de color”. Ella puede hacer esto sin contradicciones, porque su entendimiento de la identidad “mujeres de color” reconceptualiza la noción de identidad misma. Al contrario de las feministas posmodernas, que consideran la noción de identidad como perniciosamente “fundacional” y lo “fundacional” como peligrosamente excluyente, esto primordialmente de las minorías. Moraga entiende “identidad” como un concepto relacional y basado en hechos sociales producidos históricamente y que constituyen los estándares de identificación social, dicese género, raza, clase y sexualidad.

El feminismo chicano intenta reelaborar el orden simbólico donde se sitúa una histórica realidad sexuada, un orden global falocrático donde el hombre es dueño de todos los instrumentos de poder y sirve de paradigma para la humanidad, haciendo de lo universal lo masculino. El reconocimiento de lo femenino (por parte de hombres y de mujeres) es *a posteriori* de sus propias categorías de

⁹³ P. Moya en *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, de M. Alexander y C. Talpade (EDS.) Routledge, Nueva York, 1997, p. 126.

análisis, por lo que se hace necesario replantear cuestiones como la opresión de clase y la opresión de raza para incluirlas dentro del pensamiento feminista.

Feministas chicanas como González afirman que “así como somos sexuados, somos racializados histórica, material y concretamente”; esta es una premisa que implica que los múltiples significantes de la identidad tienen que converger para ser efectivos políticamente, a pesar de lo cual, normalmente la identificación de un individuo se hace con base en una sola categorización: cuando hay raza, no hay género; cuando hay género, no hay sexualidad. El feminismo chicano se establece desde una noción de raza mestiza (chicana) para utilizar las nociones de género y sexualidad en la reorganización de toda la identidad: mujer y lesbiana en contraposición de hombre homofóbico y heterosexual misógino.

Este posicionamiento del feminismo chicano en contexto de una racionalidad racializada, es comparable en cierto grado de contraposición y semejanza a otras posturas críticas del feminismo. En este sentido analizaremos las teorías del feminismo posestructuralista de Donna Haraway y Judith Butler.

Haraway, en su teoría cyborgiana,⁹⁴ argumenta que el concepto mismo de identidad, especialmente en la política feminista, la enfatiza como un pensamiento dualista que involucra una lógica de dominación entre dos categorías no equivalentes, lo que legitima la dominación del hombre frente a la mujer, en lugar de contrarrestarla. Ella afirma que el feminismo debe construirse más allá de los dualismos tradicionales poniendo énfasis, no en la identidad (como oposición) si no en la afinidad (como concordia), conceptos que, para mí, nunca podrían ser mutuamente excluyentes.

Haraway habla de las chicanas como el epítome de su concepto de cyborg, o una criatura que trasciende o destruye las limitaciones de la identidad política, ya que las chicanas son mestizas, porque son descendientes de colonizadores y colonizados; porque su identidad nacional es ambigua, no son mexicanas, ni completamente estadounidenses. Entonces ¿qué significa el ser una chicana? Nada, no significa nada, puesto que no hay criterios esenciales para delimitar quién es una chicana, cualquiera puede ser, porque la identificación es una cuestión de fuerza de voluntad o elección y un compromiso individual (o el rechazo al compromiso) a las “siempre parciales identidades”. Todos pueden ser una cosa, otra o nada.

Ultimadamente esto es cierto sí, y sólo sí, se aísla muy posmodernamente al individuo de la sociedad y también, muy posmodernamente, se despolitiza. Para Paula Moya “la clave del problema

⁹⁴ Cf. D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Free Association Book, Londres, 1991.

teórico aquí, es que el entendimiento de Haraway de la identidad es una construcción enteramente deliberada, al ser totalmente independiente de los efectos limitantes de su ubicación social.”⁹⁵ Haraway afirma convenientemente que las personas no son uniformemente determinadas por los hechos sociales, pero asume de esto, que los hechos sociales –sexo, raza, etc.- pueden resultar indeterminantes para las identidades que elegimos, posición completamente contraria a la del feminismo chicano. Por eso la crítica de Moya radica en que “Haraway se autoriza a sí misma para hablar por las mujeres de color, rechazando nuestra propia interpretación de nuestras experiencias de opresión y nuestra necesidad de afianzar nuestra política en la identificación.”⁹⁶

Por su parte la teoría posestructuralista de Judith Butler dice que en el feminismo hay una “creencia política de que debe haber una base universal para el feminismo y de que pueda fundarse en una identidad que aparentemente existe en todas las culturas...unida a la idea de que la opresión a las mujeres posee alguna forma específica reconocible dentro de la estructura universal o hegemónica del patriarcado.”⁹⁷ Butler se establece contra el argumento universalizante de la opresión sobre las mujeres, mientras las escritoras chicanas afirman la existencia de esa opresión como parte fundamental de la identidad, no sólo femenina, sino de las minorías de color.

Para mí esta forma “universalizante” del feminismo es una necesidad semántica –y efectivamente reduccionista de sus particularidades y potencialidades- en el entendido de que, para lograr una articulación política, debe haber un concepto globalizante en el que se articulen los múltiples feminismos.

Butler dice que el feminismo como representación política, establece una identidad surgida de la categoría de “mujeres” como objetos políticos, creada en la oposición binaria femenino/masculino, para ampliar la visibilidad y legitimidad de las mujeres como sujetos políticos. Esto es un “atajo hacia una universalidad categórica o ficticia de la estructura de dominación, que por lo visto se origina en la experiencia habitual de subyugación de las mujeres.”⁹⁸ Esta limitación argumentativa para Butler, descontextualiza a las mujeres de otras categorías analíticas como “clase, raza, etnia y otros ejes relacionales de poder...que hacen que la noción concreta de identidad sea errónea.”⁹⁹ En este sentido concuerda con el feminismo chicano, al estar a favor de bases más amplias y complejas para la determinación de la identidad femenina bajo la premisa de que toda distinción es socialmente

⁹⁵ P. Moya en Op. Cit, M. Alexander y C. Talpade, p. 132.

⁹⁶ Idém.

⁹⁷ J. Butler, *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 49.

⁹⁸ Ibid.. p. 50.

⁹⁹ Ibid., p. 51.

construida; pero no sobre el sustento de la identificación de la subyugación histórica, o no solamente. Por eso es necesario replantearse la noción ontológica de identidad, para que la representación política se fundamente en bases plurales: género, etnia, nacionalidad, sexualidad.

El feminismo chicano reintegra una categoría regularmente desentendida: raza, así, la historia desde una perspectiva de género chicana, refleja las interacciones entre raza/clase y género/sexualidad, y también entre raza/ género y raza/sexualidad.

No hay que entender al feminismo chicano como una unidad de pensamiento homogénea, aunque se haga aquí para fines teóricos. “Las diferencias entre el feminismo chicano son reconocibles entre líneas similares: separatistas y no, feministas lesbianas y no, identificadas con lo masculino y no, consientes de clase y no... cada una de estas distinciones marca un plano especial en el camino de su alojamiento en el ambiente académico, ya que las chicanas han buscado crear una identidad construida sobre el contradictorio principio histórico de igualdad y sobre el contemporáneo (inestable) reconocimiento de las diferencias.”¹⁰⁰ Las feministas chicanas muestran un gran rango de ideologías grupales que se enfrentan a diferentes retos de discriminación patriarcal, por ejemplo, Deena González escribe de un disertante en el National Association for Chicano Studies Conference (NACS) de abril de 1990 en Albuquerque, donde se tachó de “terrorismo lésbico”¹⁰¹ las intervenciones de ciertas académicas chicanas. Sin embargo, la homofobia de la academia chicana fue un discurso necesario para implementar un proceso de apertura y divulgación hacia el pensamiento feminista chicano en la misma academia y en la comunidad.

No hay academia de chicanas que no sea feminista, es decir, no hay mujeres académicas chicanas que no se inscriban necesariamente en el feminismo con todas sus vertientes, como si ser mujer fuera condición de ser feminista, irrevocable y viceversiblemente; ya que, para abrirse paso al mundo masculino de la academia y la política, las chicanas, siempre en su condición de mujeres, nunca de los nuncas -porque es imposible-en una condición de individuo asexuado, tuvieron que sostenerse del aparato ideológico del feminismo y del proceso político del feminismo.

Toda filosofía de una mujer es susceptible a etiquetarse de feminista, aunque no defienda, trate, o señale vagamente siquiera, los principios que el diccionario de la historia atribuye al feminismo. La filosofía de una mujer es intrínseca y necesariamente feminista mientras no se llegue a normalizar la inclusión de las mujeres en los campos intelectuales tradicionalmente asociados a lo masculino.

¹⁰⁰ D. González “Speaking Secrets: Living Chicana Theory” en C. Trujillo (ED.), *Living Chicana Theory*, Third Woman Press, Berkeley, 1998, p. 47.

¹⁰¹ Cf. Idém.

La normalización de la filosofía hacia el distinguir y diferenciar entre las mujeres que hacen filosofía no asociada directamente al feminismo y aquellas que hacen teoría feminista, se aprecia en la filosofía latinoamericana en términos generales, pero no en la particularidad chicana, donde la distinción entre filosofía feminista y no, hecha por una mujer o no, no existe. Para los chicanos la discriminación masculina se fortalece en el principio mismo de sus identidad comunitaria, los roles tradicionales se refuerzan como base estructural de identificación política. El feminismo chicano es siempre subversivo, no es una categorización más de pensamientos filosóficos y teorías políticas. La teoría queer chicana es igualmente subversiva, deriva del feminismo lésbico. Esto sin duda refuerza la cualidad feminista y posteriormente queer de las académicas que tienden, por añadidura, a definirse en esos términos.

Esto es parte de la dinámica de género que ha terminado por definir la historia del mundo y en este caso particular la historia de la nación chicana. Dice Franscesca Gargallo que “ligar el sistema de género con la identidad de las mujeres es atarlas a la subordinación de los hombres. Liberarse del género es, por el contrario, una propuesta de construcción de su propia subjetividad...y la validación del derecho de una diferencia sexual positiva...Es una posición teórica y política que reconoce la diferencia como valor humano.”¹⁰² De éste principio se desprende lo queer y su teoría, que implica que “una reversiva de métodos, teorías, narrativas, tiene que constituir un nuevo orden. Todo el mundo tiene que ser repensado, revisado, reescrito.”¹⁰³

Raza, género, sexualidad y el futuro posible

El género es una construcción cultural. Lo femenino y masculino son categorías culturales que articulan las diferentes manifestaciones distintivas que se relacionan al hombre y la mujer (hombre y mujer distinguidos por su anatomía sexual). La dicotomía femenino/masculino es una construcción simbólica que alude al conjunto de atributos socioculturales asignados a las personas a partir del sexo biológico, que convierten la diferencia sexual en una desigualdad social entre hombres y mujeres.

La unidad hombre y la unidad mujer pueden plantear una fragmentación como sujetos de representación política –representación que como tal es siempre cultural, por lo tanto siempre independiente de la “inmanejabilidad biológica” que dice Butler, sobre los caracteres físicos

¹⁰² Op. Cit., F. Gargallo, p. 22.

¹⁰³ E. Pérez, “Queer Subaltern Citizens: Agency Through Decolonial Queer Theory”, University of Colorado, octubre 2006, online www.colorado.edu, consulta: abril 2011, p.22.

sexuales- porque las identidades sexuales (biológicas) no siempre son correspondientes a las identidades de género. “La unidad del sujeto ya esta potencialmente refutada por la diferenciación que posibilita que el género sea una interpretación múltiple del sexo.”¹⁰⁴

La Teoría queer es una teoría que afirma que la identidad sexual y la identidad de género están construidas socialmente, por lo que no existen roles sexuales esenciales determinados biológicamente.

Ultimadamente sí, es en el cuerpo donde se circunscriben todas las significaciones culturales; por ejemplo un hombre puede ser transexual (que fue mujer física), homosexual (que practica la sexualidad con otros hombres) o heterosexual (que practica la sexualidad con mujeres), pero siempre “es” algo en contraste a, su identidad sexual es definida en referencia a, un cuerpo que ha sido determinado como de “hombre”. Esta determinación está dada por ciertas características físicas, no exentas de ambigüedad, y que constituyen los fundamentos de la coherencia de género o la delimitación de comportamientos que se atribuyen como normas de identificación a los géneros.

La coherencia del género esta culturalmente construida a partir de la repetición de actos estilizados a través del tiempo, es decir, ejemplos que se circunscriben a lo femenino, lo masculino y también a lo ambiguo; imágenes que establecen la esencia ontológica del género. Sexo, género y sexualidad son categorías que pertenecen al discurso performativo, que a la vez está regulado por el discurso de poder, el marco de la inteligibilidad en el que se inscriben todas las cosas; yo diría superestructura, Foucault y Butler lo llaman discurso regulatorio. Así admitimos que la definición de género es una definición política establecida desde el poder o desde la resistencia al poder.

El hecho de que los roles, las funciones, los comportamientos, etc., del género y la sexualidad estén establecidos o no, está en función del discurso, discurso normalmente de límites dicotómicos hombre/mujer. Esta dicotomía tradicional responde a la necesidad dialéctica de establecer un significado en relación con otro opuesto; lo que es, de lo que no es; el uno frente al otro.

Feministas como “Beauvoir afirman que el género femenino está marcado (diferenciado, definido), que la persona universal y el género masculino están unidos y en consecuencia definen a las mujeres en términos de su sexo y convierten a los hombres en portadores de la calidad universal de persona.”¹⁰⁵ Esto quiere decir que lo universal del hombre, es una postura lingüística que define la alteridad, define lo que es “mujer”.

¹⁰⁴ Op. Cit., J. Butler, p. 54.

¹⁰⁵ Ibid., p. 59.

Por otra parte, Luce Irigaray sostiene la postura opuesta al decir que “las mujeres son el sexo que no es uno. Dentro de un lenguaje completamente masculinista falocéntrico, las mujeres conforman lo que no es representable. Es decir, las mujeres representan el sexo que no puede pensarse, una ausencia y una opacidad lingüística.”¹⁰⁶ Si el hombre es universal, la mujer es lo no designable, lo indefinible. En este sentido, las mujeres son el sexo que no es uno, si no múltiple.

“La primera apela a una reciprocidad fallida se una dialéctica asimétrica y la segunda argumenta que la dialéctica en sí es la construcción monológica de una economía significativa masculinista.”¹⁰⁷ Pero, si lo femenino es lo definido como otredad o si lo femenino es lo indefinido frente a la unidad, nos conduce a la reflexión de la fáctica traducción y mitificación de la ambigüedad sexual hacia lo tradicionalmente femenino, que es el lugar donde se articula lo queer.

“El género es una complejidad cuya totalidad se posterga de manera permanente, nunca aparece completa en una determinada coyuntura en el tiempo.”¹⁰⁸ La identidad de género no puede separarse de la “identidad” *per se*. En un análisis estructuralista (en retroceso de Butler) una persona –identidad individual- se define ontológicamente a partir de una función social (función social que es primero una distinción de género dentro del proceso de socialización, pues es la distinción primigenia es la de hombre/ mujer) a la que se le confina en la estructura social. Pero “en la medida en que la identidad se preserva (dentro de la normatividad de género) mediante los conceptos estabilizadores de sexo, género y sexualidad, la noción misma “de la persona” se pone en duda por la aparición cultural de esos seres con género “incoherente” y discontinuo.”¹⁰⁹

La identidad de género siempre se adapta a la región de inteligibilidad cultural porque es parte inherente de la continuidad semántica de la identidad comunitaria y sistémica. Es decir que la sociedad establece las normas de género y de ahí el comportamiento regular o irregular, por lo que explica Judith Butler:

La heterosexualización del deseo exige e instaura la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre “femenino” y “masculino” entendidos estos conceptos como atributos que designan “hombre” y “mujer”. La matriz cultural –mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género-exige que algunos tipos de identidades no puedan “existir”: aquellas en las que el género no es consecuencia

¹⁰⁶ Ibid., p. 60.

¹⁰⁷ Ibid., p. 65.

¹⁰⁸ Ibid., p. 70.

¹⁰⁹ Ibid., pp. 71-72.

*del sexo y otras en que las prácticas del deseo no son “consecuencia” ni del sexo, ni del género. En este contexto “consecuencia” es una relación política de vinculación creada por leyes culturales, las cuales determinan y reglamentan la forma y significado de la sexualidad.*¹¹⁰

En el espacio de la no plausible existencia es donde se articula lo queer. Las identidades que no existen, existen en el espacio queer. Sin embargo, insistimos en que la identidad es siempre “nunca hecha”, nunca totalmente determinada pero tampoco indeterminada. La identidad también es histórica, por eso la ambigüedad de género no crea una crisis de identidad si no de adecuación de la normatividad de la identidad de género, es decir, de los parámetros de lo que se define como femenino, masculino y también de lo que se define como queer.

Central para esta tesis es determinar cómo se define lo queer y aún más importante es establecer la articulación entre raza y sexualidad sobre la que se sustenta la teoría queer chicana.

Somerville ubica el nacimiento de lo queer en la discusión que traza George Chauncey¹¹¹ sobre la emergencia de las nociones de la homosexualidad y sobre la forma en que los paradigmas médicos sobre la sexualidad cambiaron de acuerdo a las transformaciones ideológicas de género, entre 1880 y 1930. Él nota un cambio gradual en los modelos médicos de desviación sexual, de una noción de inversión sexual, entendida como la reversión de los roles sexuales, a un modelo de homosexualidad definida como una elección desviada del objeto sexual. “Estas categorías y su transformación...reflejan una alteración continua en la organización cultural del sexo y de los roles de género, y participan en la prescripción del comportamiento aceptable, especialmente en el contexto de la ideología de género de la clase media blanca.”¹¹²

“Aunque la insubordinación de género ofrece un poderoso modelo explicativo para la “invención” de la homosexualidad, las ideologías de género, obviamente, también moldean y son moldeadas por las dominantes contradicciones de raza.”¹¹³ De hecho, es notable que la emergencia del discurso de la homosexualidad en los Estados Unidos, ocurriera prácticamente al mismo tiempo que las limitaciones entre “blanco” y “negro” estuvieran siendo redefinidas a través de la institucionalización de la segregación racial. Hecho que se discute en el Capítulo 1, cuando

¹¹⁰ Ibid., p.72.

¹¹¹ Cf. G. Chauncey, *Gay New York: Gender, Urban Culture and the Making of the Male Gay World (1890-1940)* Basic books, Nueva York, 1995.

¹¹² S. B. Somerville, *Queering the Color Line*, Duke University Press, Durham, 2000, p. 16.

¹¹³ Idem.

mencionamos la ampliación de los parámetros de determinación racial binaria a las categorías “blanco” y “no-blanco”. Las mismas estructuras metodológicas que condujeron los paradigmas dominantes sobre la concepción de la raza, fueron las que marcaron la pauta científica y filosófica en la búsqueda del conocimiento del cuerpo homosexual.

Los estudios de la sexología y el dominio racial se sustentaron en el mismo determinismo biológico. Se atendió a las características físicas más que a los patrones conductuales para explicar al “otro”, al disgregado/desviado; ya fuera definido como “colored”, de color, ya fuera definido como sexualmente inverso-depravado.

Los rasgos físicos de una raza, incluyendo los sexuales, constituían los parámetros de lo normal/anormal por medio de lo cual se justifica un comportamiento social. Esta oposición categórica, internalizó la ideología sexual y racial del siglo XIX definida por “el culto a la verdadera femineidad”¹¹⁴ que privilegiaba la denominada “pureza” sexual de la mujer blanca, mientras implícitamente sugería la accesibilidad sexual y por lo tanto la degeneración moral innata de la mujer de color. La segregación racial de facto sirvió, no sólo para demandar una constante adherencia a la ficción de la identidad racial, también para vigilar la movilidad sexual. La interacción interracial significó una forma particular de relación homosexual, sobre todo en las mujeres “la conjunción de negro y blanco, u oscuro y claro...tradicionalmente significó lesbianismo.”¹¹⁵

Es notable el mayor estudio de las alegadas anormalidades en mujeres que en hombres, que se justifica debido a la ambigüedad de su comportamiento sexual (otra vez masculino= normal, regular), refiérase a la supuesta mayor intimidad corporal de las mujeres con otras mujeres, que de hombres con hombres, y también por la idea sexista de que lo bueno lo transfiere el padre y lo malo, la madre; por ejemplo, un mulato paterno es “menos” negro que un mulato materno, porque la sangre blanca llevada por el padre es privilegiada en la capacidad del hombre como poseedor del poder sexual y político.

“A través de la noción de “matices” de género y “mestizos” sexuales.”¹¹⁶ Se apropiaron los modelos científicos dominantes de raza para construir lo que es llamado “sexo intermedio”. La analogía entre la inversión sexual y el cuerpo racialmente mixto fue entonces movilizaba como categorización retórica que unió raza y género.

¹¹⁴ Ibid., p. 28.

¹¹⁵ Ibid., p. 36.

¹¹⁶ Ibid., p. 33.

El híbrido racial se compara al “invertido” sexual. La jerarquía cultural dominante privilegia la pureza sobre la mezcla. Se análoga el mestizaje con la sexualidad permitiendo el desarrollo de una serie de “intersexos” tal como se establecieron las razas intermedias.

Esto nos permite hacer una conceptualización primera y tripartita de lo queer, definida por oposición entre la norma y la anormalidad: hombre/blanco/heterosexual vs. mujer/color/homosexual.

Los tipos intermedios sexuales y raciales, y todas sus definiciones ocupan el lugar de lo queer, el espacio entre los polos heterosexual masculino y homosexual femenino; y entre blanco puro y color puro.

La invención de una nueva raza como “el sexo intermedio” abrió la puerta a su racionalización como un defecto, una desviación, una enfermedad; pero también a la posibilidad de su normalización en los cánones del sistema social.

“Para el siglo XX temprano, los modelos médicos de sexualidad habían empezado a cambiar e incorporar la noción de homosexualidad basada en la elección del objeto del deseo sexual en lugar de la “inversión”.¹¹⁷ Sin embargo esta “elección” también se consideró como un defecto, una patología social y psicológica. De todas formas, esta transformación teórica dio lugar a la caracterización de las identidades de género como constructos culturales –no naturales- que es la tesis que sustenta a la teoría queer.

Tal como el feminismo chicano, las particularidades de la teoría queer chicana pueden ser comprendidas en una discusión con la teoría queer posmoderna. Haremos entonces, un debate entre la teoría posmoderna de Lee Edelman y de Tobin Siebers, frente al trabajo de José Esteban Muñoz, siendo éste último un brillante articulador entre la teoría queer y la utopía chicana, articulación que posteriormente se retomará, mediante el análisis del feminismo queer de Anzaldúa y Moraga.

La posibilidad de la utopía queer

La teoría queer expone la sexualidad como parte inherente de la identidad. La aleja del determinismo biológico y la pone en el plano de lo social, lo cultural y lo político. Lo que por siglos fue denominado y tratado consecuentemente como “anormal”, “desviado”, “perverso”; mediante la teoría queer trata de normalizarse, creando por añadidura una cultura de resistencia en una

¹¹⁷ Idem.

comunidad de resistencia que tiene una nueva identificación, que es una sociedad queer. Frente al común denominador de lo “raro”, lo queer se amplía, no sólo acogiendo las identidades sexuales que cayeron fuera de la norma, pero a las identidades raciales, culturales, nacionales, que han sido históricamente excluidas, rechazadas, perseguidas y mermadas por lo que democráticamente llamaremos “mayoría”, o el orden vital y vigente que domina determinada sociedad en determinado tiempo y espacio.

He afirmado que nada existe fuera del orden de lo político. Lee Edelman, por su parte, aunque no ubica lo queer fuera de la acción política, si lo niega para su reproducción política y con esto me refiero a que le niega el acceso al poder político.

En *No Future: Queer Theory and The Death Drive*¹¹⁸, Edelman comienza por hacer una analogía del cuerpo humano, al hablar de un cuerpo político, definido como una nación, una entidad orgánica con una cabeza-Estado, y una analogía entre la reproducción humana con la reproducción de ese cuerpo político.

Lo queer escapa de éste principio de reproducción y por lo tanto de supervivencia, en lo queer no existe “el niño”, que Edelman utiliza como simbolismo del futuro y de negación del futuro por lo queer; no porque Edelman limite lo queer al ámbito de la estética y la identidad sexual homosexual y la imposibilidad de la concepción por su práctica sexual, sino por su valor simbólico como “emblema del futuro”. El autor habla de lo queer en términos del fin de la reproducción política, porque la sociedad sólo puede sobrevivir si existe un “niño político”, si el cuerpo político se puede reproducir.

El orden social existe en la suerte del futurismo que define como dinámica de reproducción histórica entendiendo el futuro como el lugar al que intenta ir toda acción política. Lo queer se plasma fuera y más allá de sus síntomas políticos, lo queer es el lugar de lo que denomina “death drive” –lo opuesto al *sex drive* o el impulso y el deseo sexual- como tal, no puede existir en el futuro porque no puede existir nunca como orden social. No hay un posible orden social que puede identificarse con lo queer, porque lo queer es, por definición siempre lo *outlaw, outcast, outside*.

De hecho lo queer obtiene su valor ético-político precisamente cuando acude a ese *death drive*, aceptando su status de resistencia, de oposición a la viabilidad del orden social, pero esto es inextricable, porque la oposición en sí misma pertenece a los determinates lógicos de la estructura de orden.

¹¹⁸ Cf.

Edelman plasma la imposibilidad de lo queer, proyectando en ésta afirmación de negatividad un proyecto de doble negación, de oposición a la oposición, sintetizando así su teoría:

En este libro examino la penetrante invocación del niño como emblema del incuestionable valor del futuro y propongo al contrario, el imposible proyecto de una oposición queer que pueda oponerse en sí a los determinantes estructurales de tales políticas (futurismo) que es lo mismo decir que se oponga a la lógica de la oposición. Esta formulación paradójica sugiere un rechazo...de toda sustancialización de identidad, que siempre se define oposicionalmente, y por extensión, de la historia como una narrativa lineal... en la que el significado (esencia, sentido, propósito) triunfa en revelarse a sí mismo –como sí mismo- a través del tiempo. Lejos de participar en la fantasía de la eventual realización del significado (esencia, sentido, propósito), lo queer viene a significar la barrera de toda realización de futuro, de resistencia, interna a lo social, de toda forma de estructura social.

En lugar de rechazar, con el discurso liberal, esta adscripción negativa a lo queer, deberíamos, como argumento, hacer mejor en aceptarla e incluso defenderla. No con la esperanza de entonces forjar algo más de ese orden social perfecto –tal esperanza, después de todo, sólo podrá reproducir el restringido mandato del futurismo, tal como cualquier otro orden que igualmente ocasionaría la negatividad de lo queer- sino de rechazar la insistencia de la esperanza en sí, como afirmación, que es siempre la afirmación de un orden cuyo rechazo (lo que rechaza) será visto como impensable, irresponsable, inhumano.¹¹⁹

Lo que permanece es la pregunta de la oposición, si no es, entonces ¿qué es?, siempre en la demanda de la fuerza pulsiva de la negatividad para traducir toda instancia en determinada posición, cuya determinación se realiza mediante el imperativo de establecer un orden positivo. La esperanza es la imposibilidad que siempre se encuentran opuesta a lo estable, y existe sólo por esa oposición; se reproduce constante y aunque se define en la plausibilidad de su realización, en esa misma definición encierra la negación de sí misma en un eterno retorno de lo mismo.

Edelman argumenta contra la realización de la esperanza pero también admite la imposibilidad de su rechazo. Incita a una suerte de disfrute de la rebeldía irrealizable, sin pretender asegurar algún “bien” o alcanzar algún tipo de proyección redentora de lo queer, porque según él, nada de lo que

¹¹⁹ L. Edelman, *No Future: Queer Theory and The Death Drive*, Duke University Press, Durham, 2004., p. 4.

se denomina “bien” puede tener alguna garantía en el plano de lo simbólico. Cuando habla de “bien” refiere a la ilusión romántica de la vida sin injusticia ni miseria, no al “bien” establecido en la norma de los valores sociales.

La teoría de Edelman se plasma desde la postura posmoderna de rechazo a la dialéctica del futuro y al principio de la esperanza, negando toda utopía. Lo que aporta a la teoría queer a lo largo de su obra, es la hedonista visión de lo queer como el mero *jouissance* que caracteriza el deseo que origina un comportamiento atípico. El valor de lo queer se reduce a la instancia del aquí y el ahora, puesto que siempre existe lo queer en oposición a lo normal y lo normal en oposición a lo queer. Lo queer está lejos de tomar parte de una narrativa política hacia un futuro viable y lejos de presenciar la fantasía de la realización de sus significaciones, tal como las desarrollan otros teóricos de lo queer.

Lo que rescato de Edelman es cuando acredita lo queer como el rechazo a toda sustancialización de identidad, porque lo queer es una identidad que alberga la extensión de las identidades que comúnmente han sido negadas en sus significación política, pero ultimadamente la pretensión simbólica de lo queer sería ser la expresión de la totalidad de identidades, hacer un mundo queer donde todas las diferencias sean exaltadas en su valor único como parte de un todo armónico. La problemática de este proyecto esperanzador radica en la indefinición de una identidad queer que, en sí misma, no tendría oposición sobre la cual definirse. La concepción del todo solo se entiende en la concepción de la nada. Sin oposición, ninguna utopía puede reproducirse. La única resolución para lo queer, sería entenderlo como la identidad última y la última utopía.

Para Tobin Siebers, esto último es una lógica que sólo podría pertenecer al posmodernismo, al decir que “la tendencia hacia el multiculturalismo es uno de los más populares y mejores signos de la ética posmoderna... Los posmodernistas quieren preservar un sentido de “concreta otredad” dentro de modelos de equidad en lugar de enfocarse en las similitudes... para ellos, siempre, la equidad no es producto de las diferencias.”¹²⁰ Lo que es lo mismo que si uno es distinto al otro, son iguales en la diferencia.

Los posmodernistas son (¿somos?) los recipientes del fallido impulso moderno hacia un mundo homogéneo, homogeneidad peleada por los grandes contingentes polarizadores de ideologías. Sin embargo esta lucha, que no tuvo ganadores, significó el final de la utopía moderna y dejó un sentido del mundo roto, caótico, conflictivo, desolado (estimulando quizás, una espiritualidad renovada y

¹²⁰ T. Siebers, *Heterotopia: Posmodern Utopia and the Body Politic*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1994., p. 7.

primitiva en movimientos como el *new age*, para sobrellevar el vacío de la finalidad exhausta). Entonces, el posmodernismo trata de crear un cuadro de todas las partes, con énfasis en todas las partes. Englobar (¿globalizar?) las disparidades, evitando el conflictivo dualismo, un deseo que define la estética y la política posmodernista.

Coincidiendo con Edelman, Siebers habla de que el sentido posmoderno de comunidad recae sobre el valor de la pareja romántica. Esto es herencia del Romanticismo, cuando éste, convierte el cuerpo humano en una metáfora del cuerpo político, lo que significó cambios concretos en la liberación sexual y política de las mujeres, y sobre el papel que juega el deseo, la felicidad sexual y la diversificación de estructuras familiares en el contexto posmoderno.

Como el sentido de comunidad posmoderno se establece sobre políticas sexuales, la lucha por el reconocimiento de las sexualidades marginadas emerge con fuerza, el movimiento por los derechos civiles de lesbianas y gays ocupa un lugar prominente en las discusiones públicas y en la narrativa estética de los *mass media*, “porque ellos representan la última frontera en la definición de la pareja.”¹²¹

Las políticas sexuales definen a la pareja como el lugar de la diferencia y por lo tanto de la identidad, pero el concepto de pareja no será totalizador y estable si no se acepta la no-diferencia de las parejas del mismo sexo dentro de la definición de la comunidad. Así en su libro *Heterotopia: Posmodern Utopia and the Body Politic*, Siebers genera la utopía queer indicando la necesidad de un “modelo de comunidad, basado en la pareja que sea completamente no sexo-excluyente.”¹²²

El principio de utopía en la teoría queer se plasma desde la perspectiva chicana en la obra de José Esteban Muñoz, quién escribe *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, con una clara responsiva al previo trabajo de Edelman. Primero, indicando que lo queer es una realidad plausible, según el principio de esperanza bolchiano, estableciendo que lo queer sólo se entiende y es condición del futurismo político; discursiva y simbólicamente lo queer es donde se reivindican sus anhelos y convicciones diciendo: “todavía no somos queer...el futuro es dominio del *queerness*.”¹²³ Segundo, configurando lo queer como un modelo estructural que, sin acudir a las potencialidades ulteriores de su definición, permite una proyección ontológica hacia un “más allá” de la turbiedad del presente. Lo queer nunca se configura fuera de una realidad histórica en la que la eventual transformación es el eje de toda perspectiva temporal, y lo queer es una posición en la lucha política

¹²¹ Ibid., p. 10.

¹²² Idem.

¹²³ J. E. Muñoz, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York University Press, Nueva York, 2009, p. 1.

y estética por ocupar el futuro “definitivo”, definición que intenta existir en el presente, que es constante totalizador de la realidad, y que, sin embargo, no puede reconocerse sin la necesidad de sentir un “entonces”.

Lo queer viene a reemplazar el “fin de la historia” entendido como la realización del proyecto moderno, lo que puede significar una virtual constante de presentes rotos que necesitan de la perspectiva del futuro para reproducirse; un modelo de esperanza sin realización, en lugar de un modelo de utopía permanente, permanentemente desafiada y permanentemente realizada. Esto de facto se niega, al definir lo queer con una significación utópica y al ser definitiva la no admisión de un esquema que, aunque es siempre imaginable, nunca evidenciable en la concretización de la norma y el discurso político. Si la esperanza es irrealizable, es algo perennemente desconocido. El círculo nunca encuentra su principio porque no tiene final. La visión del futuro siempre se plasma hacia el horizonte que somos capaces de crear y sin esa visión nada se crea.

Respondiendo directamente a Edelman, Muñoz se emplea de la retórica idealista declarando que “algunos dirán que lo único que tenemos son los placeres de éste momento, pero no debemos conformarnos con este mínimo transporte, debemos soñar y promulgar nuevos y mejores placeres, otras formas de ser en el mundo y ultimadamente otros mundos.”¹²⁴

Lo queer es el último, máximo, motor de la historia, porque en sí la representación de la utopía. Es en esencia el rechazo del aquí y el ahora, el lugar y el momento en que lo futuro y lo diferente, se hace instancia de la potencialidad realizable, materializable, o de la concreta posibilidad de otro mundo. Es el sentimiento del no pertenecer y al mismo tiempo de ser la otra posibilidad; de la permanente e inexorable insuficiencia y al mismo tiempo de la imaginada totalización; todo lo cual se refleja en el discurso performativo y estético. Afirmación que se fundamenta en la esperanza de Bloch.¹²⁵

Cuando Bloch distingue entre utopías concretas y utopías abstractas establece dos parámetros para la ubicación de la utopía queer. Lo queer se ubica en ambos planos. Como utopía abstracta cumple con la función utilitaria de la utopía que sirve como motor de la potencialidad transformativa del imaginario político, y aparece ligada a la conciencia histórica (por lo tanto a la identidad). Las utopías concretas son relacionales a la lucha histórica y así a la colectividad que las vive y las racionaliza. Lo abstracto aquí, tiende a ser reduccionista, yendo hacia la mundanización optimista de la proposición utópica que no llega a una plena significación social. En este sentido, el utopismo queer también se

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Cf. Op. Cit.

localiza dentro de una producción cultural históricamente específica, es una utopía concreta, que se genera “alrededor y poco después de las Rebeliones de Stonewall de 1969.”¹²⁶

Se conoce como Rebeliones de Stonewall a una serie de revueltas espontáneas surgidas entre los habitantes homosexuales del Greenwich Village de Nueva York. Son la primera instancia en la historia, en la que personas identificadas como una comunidad homosexual, pelearon en contra de un sistema gubernamental de persecución de minorías sexuales; un momento fundamental en la definición de lo queer como identidad social y también fundamental para el movimiento por los derechos civiles LGTB.

Stonewall consistió en una movilización popular para establecer lugares especiales para que la gente con sexualidad homosexual pudiera actuar abiertamente sobre la significación de su preferencia sexual, sin miedo a ser arrestados u hostigados por la policía, en una época donde los bares y demás antros, eran constantemente inspeccionados por la policía, que se enfrentaba a los clientes homosexuales y marginados.

No es casualidad que alrededor del mismo periodo se viviera el clímax de los movimientos por la liberalización de minorías raciales, específicamente hablando de los chicanos y los negros. Tampoco es casualidad que éste sea el momento de las luchas estudiantiles, ni de cúspide de del sueño estético de artistas como Andy Warhol, que es el epítome de la estética queer. Nos encontramos bajo la influencia directa del cine marginal de Jean-Luc Goddard e Ingmar Bergman. Es cuando nace el performance queer, el arte queer, la literatura queer; plasmados en la revolución sexual y estética a la Ziggy Stardust de David Bowie, la New York School of Poetry de Frank O’Hara y John Ashbery, y la novela de la personificación de la literatura queer, Truman Capote y la vulgarización de la escena novelesca, que se une a aquella de los triplemente marginalizados –homosexuales, pobres y chicanos- de John Rechy, la importantísima City of Night de 1963.

El cambio que entonces presencié el mundo del arte, dio paso a una pluralidad relativista sobre la concepción de la belleza y también sobre los modos de hacer arte. El discurso de una concepción estética -entendida en su acepción de idealismo axiológico de determinada espacialidad y temporalidad- ligada a la perfectibilidad humana, se modificó, haciendo que las reclamaciones por el valor estético de las obras de arte se considerará elitista y políticamente retrogrado. En lugar de pintarse paisajes se pintaron latas de sopa; en lugar de hacer versos sobre lo divino, se escribieron poemas alrededor de una botella de coca-cola; en lugar de inventar y adorar a dios, se inventó y se adoró a la celebridad. Las élites cambiaron, cambió el discurso, cambió la política. Un cambio

¹²⁶ Op. Cit. J. E. Muñoz, p. 3.

paulatino que de algunas maneras se convirtió en el *establishment*, de muchas otras se hizo queer, lo raro, lo marginado, lo indeseable; lo opuesto y lo resistente.

Muñoz dice que “un acercamiento bolchiano a la teoría estética está investido de la descripción de la iluminación anticipatoria del arte, que es caracterizada como el proceso de identificación de ciertas propiedades que pueden ser detectadas en las prácticas representacionales, ayudándonos a ver la todavía no-conciencia. Esta todavía no-conciencia, es conocida hasta cierto punto, como un sentimiento utópico”¹²⁷. Lo que quiere decir esta anticipación iluminadora, es un exceso (medible en contraste) de afectación y significado dentro de lo estético, un “más allá” de las barreras de la estética, hasta entonces expuestas en el baluarte de las vanguardias modernas; un “todo se puede” característico del periodo en que corrientemente adscribimos al arte posmoderno; el *queerness* que es apropiado por la utopía, que Bloch entiende como una hermenéutica de las luchas políticas del presente para la realización del futuro.

Lo queer proyecta la utopía y la verdadera prueba de una posibilidad de lo queer, está en el arte. “La función utópica (del arte) es promulgada por cierto excedente que promete futuro, algo que no está del todo aquí.”¹²⁸ El sentido del *ahora* posmoderno, se produce constantemente a través del arte de consumo masivo de estética queer, pero el *ahora* siempre está cargado con la implicación del *después*. La utopía está en el presente como continuidad/ruptura hacia el futuro, plasmada en la cotidianidad, pero sólo expresada en la racionalización discursiva de su carga política. Si en lo cotidiano no puede encontrar su potencialidad, no puede alcanzar su función unificadora y no puede existir en el orden simbólico de la transformación.

La teoría queer de Muñoz se sustenta en el argumento contra el giro antirelacional de la teoría queer plasmado primordialmente por Edelman. Él entiende que la tesis antirelacional es una respuesta negativa hacia quienes establecen el valor contingente de la sexualidad como una categoría de lo queer. Esta negatividad entiende a la relacionalidad, primero y principalmente, como un distanciamiento de lo queer, hacia aquello que algunos teóricos parecen creer como la contaminación de la raza, el género y otras particularidades, hacia la pureza de la sexualidad como un tropo singular de la diferencia. Yo he albergado en lo queer a éstas mismas particularidades, tal como Muñoz argumenta, por el entendimiento de lo queer como una colectividad, porque si lo queer tiene algún valor en absoluto tiene que estar plasmado en el horizonte social.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ Ibid., p. 7.

Contrariamente a la afirmación del no futuro y de la única existencia del momento, lo queer relacional critica esta certidumbre ontológica que entiende como parte de la política pragmática de la identidad gay contemporánea, que puede traducirse como un “existimos”, más no como un “existiremos”. Amplía lo queer, lejos del núcleo de la identidad heterosexual y homosexual, declarándose a favor de una crítica bolchiana hacia la idea naturalizante del presente como la noción de que nada existe fuera de la esfera del aquí y el ahora. Un aquí y una ahora, en el que la norma sigue siendo la lógica del individualismo posmoderno y la heteronormatividad.

Lo queer es parte del principio de esperanza, nunca ingenuo, si no profundamente resiste a la embrutecedora lógica temporal del presente descompuesto y estático. Lo queer como una función utópica es el “ámbito de la transgresión y de la realización del deseo”¹²⁹, deseo dirigido hacia lo que aún no existe, lo que vive en la anticipación reveladora de promesas, en el futuro incierto y cambiante. “Lo queer es utópico y hay algo queer sobre lo utópico.”¹³⁰

La utopía queer es la mecánica de un movimiento discursivo hacia el futuro, tal como se plasma en la narrativa chicana y en el simbolismo de Aztlán. Así, abstracta, inicia como fundamento de la concreción política de las imaginadas alteridades que dan coherencia a la comunidad chicana a través de las propuestas de sus artistas, políticos y escritores.

La utopía chicana como utopía queer

Hemos manifestado el papel prominente de la teoría queer y el feminismo en la narrativa chicana contemporánea, lo que articula la utopía de la nación chicana, que evoluciona desde el nacionalismo tradicionalista y masculinizado, hacia la propuesta de apertura e inclusión de lo queer. El feminismo y la teoría queer tempranas tienen dentro de la filosofía chicana, sus expresiones más influyentes en el trabajo de Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa.

Las obras de Anzaldúa y Moraga, cumplen aquí la función de ejemplificar la tesis primordial que expresa que la utopía chicana es una utopía queer, que la utopía queer es la más última de las utopías, y que su realización es posible, si se piensa posible; a pesar de que su realización no es, en sí, el lugar que me ocupa, y a pesar de que la perspectiva del futuro expresada en el pensamiento utópico se proyecta a través de un proyecto político, que puede ser tan concreto como lo fue *El*

¹²⁹ Op. Cit. H. Cerutti, p. 19.

¹³⁰ Op. Cit. J. E. Muñoz, p. 26.

Movimiento de los 60's y 70's, o mucho más abstracto, como se crea en la formulación de toda filosofía e ideología política, es difícil de proceder y verificar.

Como chicanas, para Moraga y Anzaldúa “la elección queer es a su vez una elección de resistencia política.”¹³¹ El poder de su proyecto utópico, de su narrativa chicano-queer, radica en la identificación primordial de una identidad sexual de lesbianas. La ambigüedad de su raza y su cultura, se examina desde la perspectiva de su sexualidad mitificada, para liberarse en la adjudicación de una identidad queer que regenera los múltiples quiebres simbólicos de su status en el mundo, y generar un ser fuerte y completo que plasma y extiende un compromiso con su realización histórica.

Anzaldúa y Moraga trazan una genealogía cultural de resistencia partiendo de narrativas pre-Segunda Conquista, en las que intervienen figuras como La Malinche, La Llorona y Guadalupe y diosas precolombinas que fungen como símbolos políticos que articulan “las experiencias de las mujeres chicanas y mexicanas de Estados Unidos. Esta genealogía abarca mujeres en discordia desde el Siglo XV al XXI, quienes luchan contra la pobreza, esclavitud, violencia, condiciones de explotación laboral y la limitación de sus roles de género y sexualidades.”¹³² Su narrativa relata y permite el empoderamiento de las mujeres a través, primero, de la creación de una conciencia de nación desde la perspectiva femenina para las chicanas –y los chicanos-; luego, de la creación de una conciencia transcultural de mujeres de color. “Estas mujeres de la discordia se registran como sujetos históricos, raciales, de género y sexuales, en el doble sentido de seres y narraciones, cuya función es la del contra-discurso que, tanto contrarresta las narrativas dominantes, como contribuye a un entendimiento más amplio de la historia.”¹³³

Las chicanas interrumpen el discurso heredado de la masculinidad dominante, reinterpretando los símbolos de *Aztlán* y *La Frontera* y reapropiándose del su valor cultural para transformarlo, participando en la continuidad de la memoria histórica colectiva. La paradoja de la transformación que permite la continuidad es una cualidad de la representación simbólica que permite al feminismo queer chicano, identificarse plenamente con las prácticas fundamentales de su contexto social y simultáneamente extraer su significación contingente para modificar y erradicar los elementos de injusticia. Esto sólo se puede comprender en el contexto de la historicidad lineal, dónde el pasado se transforma en futuro.

¹³¹ F. Montezemolo, “Queer Aztlán”, en *La Ventana* No.18, Universidad De Guadalajara, Guadalajara, México, Diciembre 2003, p. 86.

¹³² D. J. Blake, *Chicana Sexuality and Gender*, Duke University Press, Durham, 2008, p. 18.

¹³³ *Ibid.*, pp. 20-21.

La reapropiación simbólica se hace a partir de contextualizar los símbolos dentro de lo queer; lo que hacen Moraga y Anzaldúa a través de la fundamental dialéctica de la identidad. Buscan en los fundamentos de las mexicanidades y de las chicanidades, el concepto de oposición dual interdependiente y complementaria y que ubican en la esencia de la espiritualidad mesoamericana. La dualidad es un principio estructurante de lo queer, manifiesto como la coexistencia de lo masculino y lo femenino, lo creativo y lo destructivo, la vida y la muerte, la matriz y la tumba, el crecimiento y el declive, la marcialidad y la domesticidad, la lujuria y la castidad.

No poco común es la parcialización de las teorías de Moraga y Anzaldúa, concentrándose en su aspecto feminista y olvidando su dimensión queer completa, su ser en la sexualidad lésbica. Su trabajo es “raramente percibido como situado dentro de una genealogía de la escritura lésbica chicana. En su lugar son descontextualizadas: Moraga es vista como la representante y/o la definitiva chicana lesbiana, y así, como un fenómeno único; y las teorías y modelos del mestizaje, fronteras e identidad de Anzaldúa...son discutidos muy aparte de su lesbianismo.”¹³⁴ Su identidad sexual es desestimada en la academia como explica Deena González al hablar de su experiencia con la interpretación del trabajo de Moraga:

*Es interesante que las explícitas referencias de Moraga a su sexualidad, sensualidad, deseos y melodramas butch/femme, son un ejemplo de lo que hace a su trabajo artístico popular, pero muchos estudiantes me dicen que estos aspectos permanecen sin discusión a favor de intentar explicar su identidad.*¹³⁵

Algo similar explica sobre Anzaldúa:

Pocos críticos de su libro¹³⁶ insisten como un punto fuerte, que la autora es una chicana lesbiana; aún menos tratan explícitamente con la identificación femenina de fondo que moldea el libro. A través de su identidad chicana lesbiana fronteriza, Anzaldúa realiza un juego de múltiples niveles contra la historia, la filosofía, la literatura, pero situada

¹³⁴ C. Rueda, *With her Machete in her Hand: Reading Chicana Lesbians*, University Of Texas Press, Austin, 2006, p. 2.

¹³⁵ D. González, en Op. Cit., C. Trujillo (ED.), p. 62.

¹³⁶ Se refiere a *Borderlands/ La Frontera*.

*sobre un fundamento de identidad lésbica que es eludida por la mayoría de la academia.*¹³⁷

Se ha establecido en este Capítulo que lo queer no sólo refiere al aspecto sexual de la identidad, pero la teoría queer es la que trae al plano de los estudios sobre identidad la sexualidad y la fundamenta en la esencia de todo ser y sociedad humana. Para Moraga y Anzaldúa, ser escritoras también significa ser esa compleja identidad llamada *artista chicana lesbiana*, una triple resistencia que define su obra, su influencia, su quehacer político y filosófico, y que, ultimadamente, define la utopía que entregan a su nación.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 60-61.

Queering Aztlán: La utopía de las chicanas

*If I were a boy like him
I will not be expected to love
to heal with my hands
my kiss
my voice
to bleed
I will not be expected to bleed.¹³⁸*

Cherríe Moraga

La nueva mestiza

Gloria Anzaldúa (1942-2004): lesbiana, feminista, chicana, poetiza, teórica cultural y heroína de la memoria. Una de las primeras autoras chicanas abiertamente homosexual, tomó un rol primordial en la redefinición de la filosofía chicana, feminista y queer, así como en el activismo chicano contemporáneo. Su trabajo más popular es la híbrida *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza* de 1987, cuyo contenido, en gran parte, se analizará en las páginas siguientes.

Su trabajo teórico y creativo examina la condición de las mujeres en la cultura chicana y latinoamericana tradicionalmente machista; la condición de las mujeres y hombres de color en la sociedad estadounidense profundamente racializada; la condición de los chicanos como un pueblo conquistado, dominado y oprimido, política y económicamente; y la condición de la comunidad LGTB en un mundo de paradigma heterosexual.

¹³⁸ Extracto de “Hermit’s Prayer”, en op. Cit., C. Moraga, p. 24.

Gloria Anzaldúa escribe para la expiación de la del dolor y frustración que han sufrido los cultural y sexualmente diversos. Ésta es la pasión detrás de la palabra, palabra cargada de un elemento espiritual dado por una naturaleza mística del proceso artístico de Anzaldúa. Para Anzaldúa el escribir es esencialmente un proceso de curación que deriva de la conexión entre las múltiples voces de los heridos -los que están marcados con la llaga abierta de *La Frontera*- con el poder de las deidades sincréticas que representan las múltiples voces de la cultura chicana. El mestizaje físico y espiritual es clave para entender la riqueza de sus obras.

Anzaldúa configura su identidad desde la perspectiva de su mestizaje y de la significación que su raza y su ascendencia adquieren en su país. Ella nació en Estados Unidos, al igual que sus padres; su conexión con México subsiste sólo en la denominación que otros ejecutan sobre, y en el auto-reconocimiento de su familia como: “mexicana”; una identidad alienígena para quienes nacen, viven y mueren en una nación que los reconoce como “extraños”. Anzaldúa recuerda a su madre decirle “no salgas al sol...si te pones más oscura pensarán que eres una india. Y no te ensucies la ropa. No queremos que la gente diga que eres una mexicana puerca.”¹³⁹ La advertencia hecha en español hacia una niña estadounidense por principio y ley, comienza en la posibilidad de una confusión racial que se estigmatiza como despreciable, termina con la afirmación de una identidad cultural -que corresponde a una nacional-: la declaración de ser “mexicana” y la necesidad de escapar de su dañino estereotipo: “Es más fácil repetir los modelos y actitudes racistas que resistirlos, especialmente los que hemos heredado por miedo al prejuicio.”¹⁴⁰ Lo anterior para evitar el rechazo de la sociedad que alberga a madre e hija como extrañas, pero no extranjeras. Esta paradoja es la que define la ambigüedad de un ser nunca integrado, nunca un ser “completamente”.

Anzaldúa se crea a sí misma en la ironía de un contexto que la integra como parte de su todo pero que a la vez la señala y oprime por un doble yugo discursivo: primero, la negación de su mestizaje, -porque ser blanco es siempre mejor- segundo, la negación de su herencia indígena -porque ser mestizo es siempre mejor-.

El *queerness* de Anzaldúa se configura desde una edad temprana, reconociendo su cuerpo como recipiente de su significación política, relatando: “Cuando tenía tres meses, unas *viejas* manchas rosadas empezaron a aparecer... “son sus manchas de esquimal”, le dijo el doctor a mi mamá. “A las niñas esquimales les empieza la regla temprano”. A los siete años me empezaron a crecer los

¹³⁹ G. Anzaldúa, “La Prieta”, en Op. Cit. de M. Balasteguigoitia y M. Leñero (EDS.), p. 163.

¹⁴⁰ Ibid., p. 172.

senos.”¹⁴¹ Las *viejas manchas* hablan de un linaje indígena que a la vez indica la degeneración del ciclo regular de maduración sexual. Una doble yuxtaposición de elementos que le adjudicaron la “rareza” determinante de lo queer. La conciencia de su particularidad la llevó a apelar a la rebeldía, rechazando los valores femeninos de pasividad y obediencia, rechazando el pragmatismo del matrimonio y los hijos. Sus decisiones marcaron su separación con la norma, siendo adjetivada de “puta” o “jota” por sus prácticas sexuales. Anzaldúa retoma este estigma y lo transforma en el impulso de su creatividad; su arte sirve para la sanación de las heridas de la incongruencia y abraza su *ser queer* diciendo: “marimacha, jota, has brincado esas fronteras...no tienes nada que perder.”¹⁴²

Estas fronteras que Anzaldúa transgrede en su persona, se trasladan al proyecto político y cultural que define en la generación de una *nueva conciencia mestiza* a través de la profundización de la noción simbólica y geográfica de *La Frontera: The Borderlands*, más que el límite entre México y Estados Unidos, el límite entre los chicanos y los gringos. Anzaldúa escribe en su ópera máxima *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, para una audiencia mixta, no sólo la que entiende su *spanglish*, pero la que entiende el español y entiende el inglés. No escribe una confesión para su pueblo chicano, ni una apología para sus antepasados mexicanos, ni una denuncia para sus lectores angloamericanos; escribe para, por y en, *La Frontera*, la frontera donde convergemos todos. Ella es un ser fronterizo que “insiste en que el folklore, las tradiciones y las culturas de los mexicano-americanos, se ha desarrollado *a pesar* de la frontera México- Estados Unidos. Tal binacionalismo establece un modo de pertenecer distinto al de la ciudadanía nacional... (la escritura de *La Frontera*) se concentra en el acto cultural de cruzar fronteras, incluyendo bi y multilingüismo para la formación de la cultura chicana.”¹⁴³

Anzaldúa, primero, dibuja el paisaje de *La Frontera* como un lugar de “contradicciones, odio, ira y explotación”¹⁴⁴, luego, se traslada de ésta observación de la realidad fronteriza, violenta, chocante y cruel, a una cuestión de análisis de su identidad como habitante de ésta línea a la vez tangente y simbólica, y el efecto que la exclusión que organiza ésta línea tiene sobre su vida como una estadounidense, como una chicana, como una feminista y como una lesbiana.

¹⁴¹ Ibid., p. 164.

¹⁴² G. Anzaldúa, “Ya se me quitó la vergüenza y la cobardía” en op. Cit. de M. Balasteguigoitia y M. Leñero (EDS), p. 226.

¹⁴³ Op. Cit., C. Sadowski-smith, p. 28.

¹⁴⁴ Op. Cit., G. Anzaldúa, 2010, prefacio de la 1ª ed., s.p.

Borderlands /La Frontera trata principalmente de convertir a *la frontera* de aquel lugar de prohibición y límites en una metáfora para la designación de un hogar para la formación de la identidad híbrida de la nación chicana, la cual pretende funcionar como una alternativa a las nociones esencialistas y excluyentes del *American way of life*.

Anzaldúa recrea *La Frontera* como un lugar de génesis y transformación: “La frontera Estados Unidos-México, es una herida abierta donde el Tercer Mundo se raspa contra el primero y sangra, antes de que se forme una costra se hemorragia de nuevo. El torrente de vida de dos mundos fusionándose para formar un tercer país –una cultura de *La Frontera*.”¹⁴⁵

La cultura que nace de éste confluente de sangre, cultura, lenguaje; está definida por movimiento y cambio. La tautología de ésta afirmación es lo que da lugar a su singularidad. Para Anzaldúa escribir de la nación chicana es “tratar de mantener intacta nuestra cambiante y múltiple identidad e integridad, es como tratar de nadar en un nuevo elemento, un elemento alienígena.”¹⁴⁶ El ser chicano se abre a la infinita posibilidad de ser la definición de la diferencia, haciendo de su primordial característica una eterna alteridad, creada a partir de la distinción primera que hace la frontera: el uno del otro. *La frontera* es “un vago e indeterminado lugar creado del residuo emocional de un límite antinatural. Es un estado de constante transición. Los prohibidos, los olvidados, son sus habitantes. Los *atravesados* viven aquí...los *queer*.”¹⁴⁷

¿Qué significa este lugar, qué significan sus seres? Significa la conciencia de la vida humana como un constante estar siendo, significa la afirmación de la transición permanente de la historia, significa un siempre inicio y un nunca fin; significa la utopía que Anzaldúa afirma como destino de la nación primero mestiza, luego chicana, “hay un júbilo en ser partícipe de la evolución futura de la humanidad, en estar siendo “trabajada.”¹⁴⁸

La Frontera de Anzaldúa representa un espacio que se reclama al mismo tiempo, inexistente pero necesario y como agregado de los espacios dominantes que lo delimitan, en la forma simbólica de la realidad de los que lo “habitan”. “La frontera es a la vez transitoria y definitiva, externa e inclusiva, rara y normativa, transgresora y continua. Está habitada por los mestizos (half-breed) y los medio-muertos (half-dead), los *queer* y los problemáticos; todos en un estado de constante

¹⁴⁵ Ibid.. p.25.

¹⁴⁶ Ibid., prefacio 1ª ed., s.p.

¹⁴⁷ Ibid., p. 25.

¹⁴⁸ Ibid., prefacio 1ª ed., s.p.

movimiento y cambio, y aun así, tiene la habilidad de hacerlos felices, de satisfacer sus necesidades y deseo y darles descanso”.¹⁴⁹

Usando el concepto de Tobin Siebers, *La Frontera* es el último espacio heterotópico (donde nada se queda fuera, la utopía contraria a la homogeneidad) y la última utopía posmoderna. *La Frontera* de Anzaldúa es una heterotopía “en su deseo de ensamblar personas y cosas que normalmente no van juntas,”¹⁵⁰ una utopía feminista que habla en contra de la homogeneidad de las utopías clásicas y es una alternativa a las polaridades, jerarquías y exclusiones que impone la autoridad patriarcal.

“Ese pensamiento feminista utópico que, tanto valora la heterogeneidad, como otorga atención primaria a las líneas divisorias entre la existencia femenina y masculina...apuntala las verdaderas condiciones de pérdida y ansiedad que define a la era posmoderna”¹⁵¹ tratando de revertir estas condiciones a la vez. Esto se logra a través de la construcción de símbolos asociados a la idea de una “comunidad ideal” dentro del marco heterotópico, los cuales recaen sobre un principio de convivencia no competitiva, no violenta, no dominante y no excluyente, primero entre la dicotomía esencial hombre/mujer, después entre las múltiples sexualidades. Se puede decir que el eje de la heterotopía es la justicia, la satisfacción y la felicidad sexual, que sólo puede surgir de un entendimiento distinto de la femineidad (y por lo tanto de la masculinidad) y una reconceptualización de las características y roles de la mujer, que Anzaldúa formula a partir de su interpretación de la espiritualidad mestiza.

Temprano en su obra *Borderlands/La frontera*, Anzaldúa advierte del papel que ha desarrollado la mujer a lo largo de la historia como derivado de la primitiva relación mítica entre hombre y naturaleza *a priori* de toda racionalización sobre la subordinación femenina, cuando explica:

Los humanos temen lo sobrenatural, tanto lo no-divino (los impulsos animales como la sexualidad, la inconsciencia, lo desconocido, lo alienígena) como lo divino (el súper-humano, el dios en nosotros). Cultura y religión buscan protegernos de estas dos fuerzas...De acuerdo a la cristiandad y la mayoría de las otras grandes religiones, la mujer es carnal, animal y más cercana a lo no-divino, ella debe ser protegida. Protegida de sí misma. La mujer es el extraño, el otro. Ella es (para el

¹⁴⁹ Op. Cit., T. Siebers, p. 25.

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ Idem.

*hombre) las piezas de su reconocida pesadilla, es su bestia-sombra. La visión de ella, lleva al hombre a un frenesí de ira y miedo.*¹⁵²

En el más puro sentido antropológico, la mujer es tradicionalmente considerada un objeto, una posesión, un bien. Esta percepción responde a dos condiciones opuestas y complementarias: cuerpo y espíritu. La mujer lleva al hombre al estado del animal, le quita la razón, y la razón es, sin duda, la característica definitiva del humano, lo que le permite regir sobre las bestias del mundo, esto lleva a la dominación de la conciencia femenina llevándola al nivel infrahumano. La dominación corporal de la mujer deviene de un principio económico sobre el valor de una mujer como procreadora y por lo tanto escasa, en términos de su capacidad natural para tener hijos.

La postura subyugada de la mujer es transmitida a partir del código moral de las sociedades y reproducida por medio de la estructura familiar. En casi todas las sociedades, se han desarrollado arquetipos que definen la masculinidad de un hombre según su grado de machismo y la virtud de una mujer según su grado de sumisión. Los parámetros que definen estos arquetipos brindan estructura al sistema de organización social, sin embargo su escasa flexibilidad requiere de la negación de cualquier posibilidad alterna a estos roles e imágenes sexuales ideales. Lo que no quiere decir que no se puedan modificar tales paradigmas sociológicos y estéticos.

Anzaldúa deduce, desde edad temprana, su papel como transformadora de estos roles, tras su elección de ser primero, una mujer *queer*, luego una artista *queer*, al darse cuenta de la incongruencia propicia de los modelos de comportamiento, cerrados y lentos para renovar su vigencia. Es en el seno de la crianza donde tales modelos se reproducen y donde encuentran su punto de quiebre. “A través de nuestras madres, la cultura nos da mensajes mixtos: *No voy a dejar que ningún pelado desgraciado maltrate a mis hijos.* Y el segundo aliento dirá, *La mujer tiene que hacer lo que le diga el hombre.* Entonces ¿cómo hay que ser –fuertes o sumisas, rebeldes o conformistas-?”¹⁵³

La ambigüedad de éste mensaje es retomada por Anzaldúa para abrirse a sí misma y a la nación chicana a la posibilidad de lo *queer*. Ella comprende que los chicanos son una cultura basada en la noción de comunidad en lugar de individualidad, donde la ambición es condenada como egoísta, en contraste con la exaltación que tiene para los angloamericanos; una cultura en la que la primera definición del ser es una relación de familiaridad: hermano, abuela, madre, compadre, hermano,

¹⁵² Op. Cit., G. Anzaldúa, 2010, p. 39.

¹⁵³ Ibid., p. 40.

“carnal”, mi hermano, mi carne, mi raza, mi sangre. La moral, sobre todo la moral femenina, depende de la abnegación y el compromiso con la familia. Anzaldúa afirma que este principio cultural en los chicanos y otras naciones latinoamericanas, no permiten una “tolerancia hacia la desviación”¹⁵⁴, por lo que “para una lesbiana de color, la última rebelión que puede hacer contra su cultura nativa es a través de su comportamiento sexual. Ella va en contra de dos prohibiciones morales: sexualidad y homosexualidad.”¹⁵⁵

Anzaldúa dice en español “yo tomé la decisión de ser queer”¹⁵⁶, esta autonomía de autodefinición le permiten responder al desafío de la transformación del ser chicano sin las ataduras de la dependencia o la sumisión, desde una postura que revive el pasado mítico de sus antepasados, una suerte de retroceso hasta el principio, hasta la fuente, hacia un antecedente impoluto, incorruptible y cuya re-simbolización utiliza como un puente hacia el presente. Elige un “panteón mesoamericano enmendado”¹⁵⁷ como base para su modelo de transformación, lo que llamará la *nueva conciencia mestiza*.

Consciente de la intolerancia de su cultura hacia la desviación y del sufrimiento que causa la “absoluta y despótica dualidad”¹⁵⁸ que limita la naturaleza humana y su evolución psicológica y social, Anzaldúa otorga a su *ser queer* la cualidad de la comunión de las oposiciones y consecuentemente la capacidad revolucionaria de la cultura y la realización de la utópica de la humanidad (cualquier o mejor dicho, toda realización utópica de la humanidad).

Atribuye a los queers el don del *herios gamios*; atributo que vincula a aquellas deidades prehispánicas que mitifican la idea de la totalidad, de los “mitad y mitad”, dioses femeninos y masculinos, tierra y firmamento, opuestos complementarios, padre y madre de la cultura de sus antepasados.

Desde el mito de Coatlicue (dividida en dos aspectos Tonanzin–madre y *Coatlalopeuh*-serpiente) y Coyolxauqui, Anzaldúa reinterpreta estas figuras “fragmentadas” (Coatlicue como epitome de la femineidad, de la madre, es por lo tanto, fragmentada de su parte masculina, y Coyolxauqui es la fragmentación en sí misma, la mutilación del cuerpo y la psique femenina), aludiendo principalmente a la dicotomía virgen/puta, que es de alto valor simbólico en la cultura latinoamericana, que también traduce como la dicotomía luz/oscuridad, virtud/maldad. Dentro de

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ Ibid., p. 41.

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ Op. Cit., J. Yañez del Pozo, p. 32.

¹⁵⁸ Op. Cit., G. Anzaldúa, 2010, p. 41.

Borderlands, Anzaldúa se avoca a su visión de *Coatlalopeuh*, cuyo nombre traduce como “aquella que tiene dominio sobre las serpientes”¹⁵⁹ ¹⁶⁰, y que es significada como la oscuridad, la desviación, el elemento o la parte rechazada por la tiranía cultural, y por lo tanto de valor primordial para la estructura de su filosofía.

Coatlalopeuh es una forma de las deidades de lo terrestre, materno y lunar, como lo es Tonantzin, pero en contraste, la primera contiene el carácter sexual y sensual de la femineidad, mientras que la segunda se recrea después de la conquista como el aspecto de la pureza maternal que la convierte en la virgen de Guadalupe, desexuando así la representación femenina y llevándola al plano de consagración divina en términos de la tradición judeocristiana. Guadalupe divide a la mujer mexicana, luego chicana, en dos aspectos opuestos y nunca complementarios, uno celebrado, otro condenado, la virgen *versus* la chingada.

Guadalupe institucionaliza la opresión cultural, aunque se convierte en el más definitivo ejemplo del sincretismo y el mestizaje (racial, social, cultural) que se da en Latinoamérica durante la Conquista y Colonia (contrastando con el colonialismo anglosajón en el que el mestizaje prácticamente no existe y sí, la aculturación y la tiranía cultural). “Ella es el símbolo del mestizo”¹⁶¹ dice Anzaldúa, y de su análisis de Guadalupe, *Coatlalopeuh*, la serpiente, es el componente que rescata para construir su identidad chicana y queer. “Ella es el símbolo de un oscuro impulso sexual, femenino, el serpentino movimiento de la sexualidad, la creatividad, la base de la energía y de la vida.”¹⁶² Al retomar este símbolo indígena, Anzaldúa vuelve a dimensionar los dos componentes de una dualidad opresiva y rescata un valor femenino perdido y un valor sexual descartado para identificarse con una *nueva mestiza*, que es diosa y serpiente, madre y vírgen.

Anzaldúa es muy amplia para explicar el proceso creativo e intelectual que implica la identificación de un *nuevo* ser, y que deriva de una noción profunda de su espiritualidad sincrética y de su regeneración de símbolos antes enajenados. Un pensamiento muy religioso que no trataré aquí totalmente, pero lo que Anzaldúa llama, una expansión de la conciencia del espíritu, es el fundamento del ser nuevo que crea para sí y para la colectividad; un impulso iluminador y creativo

¹⁵⁹ Ibid., p. 49.

¹⁶⁰ El nombre “Coatlaxopeuh”, ha sido referenciado como posible origen del nombre Guadalupe, sin embargo antes de las marifanías de 1531 en Nueva España, ya existía la virgen de Guadalupe en Extremadura, que data del siglo XIV. La figura que utiliza Anzaldúa y que escribe como *Coatlalopeuh*, aunque es obvia derivación de la nomenclatura del mito guadalupano, hace una traducción libre del significado náhuatl de la palabra, ya que no hace ninguna referencia de la probable fuente de la interpretación que realiza. A mi parecer la palabra original, tiene una doble composición y no muy precisa, *coatl-* serpiente y *xipeua-*deshollar.

¹⁶¹ Op. Cit., G. Anzaldúa, 2010, p. 52.

¹⁶² Ibid., p. 55.

que bautiza como “Coatlicue state”, el estado de la serpiente.¹⁶³ “Coatlicue da luz a todo y a todo devora...diosa del nacimiento y de la muerte”¹⁶⁴, una representación del epítome de los opuestos y de una tercera perspectiva; de una “fusión de oposiciones: el águila y la serpiente, cielo e inframundo, vida y muerte, movilidad e inmovilidad, belleza y horror;”¹⁶⁵ una representación de lo queer.

Coatlicue es el espíritu del arte, simboliza un estado mental donde la conciencia está ocupada de imágenes y en el que las potencialidades estancadas esperan liberarse, al mismo tiempo simboliza la actividad y la energía creativa. Como no rechaza ni su luz, ni su sombra, el arte o nos consume, o nos libera; o nos hace desaparecer en nuestros propios pensamientos o expande nuestra conciencia.

Al “recibir” a Coatlicue en el acto creativo, se está asumiendo el máximo sincretismo, la completa extracción de toda oposición cultural, moral, psicológica que existe en el contexto social, sin rechazar ningún aspecto del ser. Es la insurrección al sistema de representación dual y contradictorio que ha estructurado a la humanidad por siglos; es la tercera vía, la aceptación total de la sinergia entre maternidad y sexualidad, entre feminidad y masculinidad, y entre lo mexicano y lo anglo.

Anzaldúa habla de sí misma, del escritor y del artista, como un chamán capaz de traer el espíritu del mundo a la vida, poseedor de una conexión energética con la fuerza cósmica y un conducto de la sabiduría del universo. Anzaldúa, como artista mestiza, representa con su cuerpo la combinación victoriosa de la raza, mientras que con sus palabras representa la hibridación de la metáfora. El arte es Coatlicue, nacimiento y muerte de las ideas, orden y contradicción del pensamiento; para Anzaldúa el arte se manifiesta en un rito donde están presentes dioses y humanos como fuerzas creadoras, y esa tercera entidad, ese objeto metafísico (el objeto artístico) que se exterioriza y que está “dedicado a la validación de los humanos... (Que se dedica) a manejar el universo y las energías.”¹⁶⁶

¹⁶³ *Coatlucue state* se usa en *Borderlands* como un simil del concepto más temprano –en la obra- de *nepantla* al que ya hicimos una breve referencia en el Capítulo I. En sus escritos post- *Borderlands*, el “estado de la serpiente” evoluciona al concepto de *Coyolxauqui imperative* que se tratará más adelante, aunando en una diferenciación teórica entre éste concepto y el de *nepantla*, siendo el primero un comando de acción política, artística y filosófica, y el segundo el estado mental de los que los siguen y practican.

¹⁶⁴ Op. Cit. G, Anzaldúa, 2010, p. 68.

¹⁶⁵ Ibid, p. 69.

¹⁶⁶ ibid p. 89.

Esta concepción del arte, presenta la creación artística (en referencia directa a los textos de Anzaldúa) como “actos encapsulados en el tiempo”¹⁶⁷, vueltos a la vida cuando son escritos, cuando son leídos. “Pienso en ellos –señala Anzaldúa- como representaciones (*performances*) y no como objetos inertes y “muertos” (como la estética occidental piensa de las obras de arte).”¹⁶⁸ El arte occidental –entiéndase no latinoamericano, no chicano- está dedicado a la validación de sí mismo y no de la comunidad; esto refiere a que se desarrolla desde el punto de vista de la dominación y representa la interrupción de la continuidad temporal de la resistencia. Para Anzaldúa “el etnocentrismo es la tiranía de la estética occidental, una máscara india en un museo americano es transportada a un sistema estético extraño donde lo que pierde es el poder invocado en el acto ritual. Se ha convertido en un objeto conquistado, en una “cosa” muerta, separado de la naturaleza y así de su poder.”¹⁶⁹ Aunque este ejemplo señale un objeto no creado por la cultura que lo aprecia como forma de arte, también las creaciones artísticas endógenas a la estética occidental tienen, por definición, que señalar este mismo principio de tiranía, pues todo sentido y creación artística del imperialismo capitalista es en referencia a sí mismo (no podría ser de otro modo), es decir, un hecho de dominación, así como la estética no occidental sólo puede referenciar en y desde su realidad de dominado.

Lo que implica vencer esta tiranía es la decisión de dejar la significación de mitos griegos y la racionalización cartesiana para formar los cimientos de la cultura desde la mitología prehispánica y la espiritualidad indígena. Anzaldúa reaviva la separación razón/espiritualidad – occidental/ no occidental (otro-occidental) concediendo la virtud de la comunicación con dios a las culturas prehispánicas y culpando (sin haber encontrado un verbo más adecuado) a las culturas conquistadoras-occidentales del pragmatismo degenerativo que nos aleja de nuestros naturales vínculos con lo sobrenatural y, hay que decirlo, con la misma naturaleza. Al mismo tiempo que hace esto, reclama la tercera vía, el camino que forja el mestizo: el hijo de occidente y no occidente, el hijo del espíritu y la razón, el hijo del indio y el blanco, del mexicano y del anglo, Calibán y Ariel. “Los mestizos permaneceremos”¹⁷⁰ –declara- mestizos raciales, mestizos culturales, mestizos sexuales.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ Ibid., p. 90.

¹⁷⁰ Ibid., p. 86.

Tras la declaración anterior, Anzaldúa le pone nombre a sus ideas al hablar de que debe surgir o ha surgido, a partir de ella misma (y en sus seguidores autodenominados *neplantleras*¹⁷¹) una *nueva conciencia mestiza* (abreviada simplemente como *nueva mestiza* o *la mestiza*), que es, en primer lugar, una nueva conciencia de la mujer y en segundo lugar, una nueva conciencia de la *Frontera*; lo que se traduce como una nueva conciencia –percepción e interpretación, entendimiento y conocimiento- sobre el sujeto históricamente oprimido y sobre el lugar metafórico donde reside la nación chicana.

La *nueva conciencia* es “un estado de constante de *neplantismo* mental (trance espiritual-artístico que explica anteriormente), una palabra azteca que significa dividido entre caminos¹⁷², la *mestiza* es un producto de la transferencia de los valores culturales de un grupo a otro...un estado de constante transición”¹⁷³ entre opresor y oprimido, entre las oposiciones que configuran al ser fronterizo. El proceso de alcanzar esta *nueva conciencia* es el fin de la lucha entre las contradicciones del ser, dice Anzaldúa, “para estar en ambos lados a la vez, y a la vez, ver con ojos de serpiente y de águila.”¹⁷⁴ Es la transformación de la penosa ambivalencia en el enriquecido fruto de la mezcla.

“No estoy segura cómo”¹⁷⁵, anuncia Anzaldúa. No sabe con exactitud cómo ha de desarrollarse la *nueva mestiza*, cómo transformar la conciencia colectiva, cómo lograr la unidad de todo lo que subyace separado y dar balance a las oposiciones. Ser –como nación- la vía del cambio, cuya “energía viene de un movimiento creativo continuo que se mantiene rompiendo el aspecto unitario de cada nuevo paradigma.”¹⁷⁶ La tercera vía que continuamente es, continuamente se transforma, continuamente transgrede y continuamente unifica.

La imprecisión pragmática no impide a Anzaldúa reclamar el futuro, aseverando a su *mestiza* como la realidad venidera (está claro que Anzaldúa habla primero por y para los chicanos; sin embargo el carácter feminista y queer de su teoría permite pensar en la inclusión de un grupo más amplio –

¹⁷¹ Gloria tiene una base de estudiosos que actualmente debaten sus textos. Hay disponibles para lectura entrevistas, compilaciones de ensayos y textos críticos que se han realizado en un esfuerzo coordinado por diversas figuras de la literatura chicana y feminista como Ana Louise Keating.

Cfr. *Interviews/Entrevistas* (2000), *This bridge we call home: radical visions for transformation* (2002), *EntreMundos/AmongWorlds: New Perspectives on Gloria Anzaldúa* (2008) y *The Gloria Anzaldúa reader* (2009).

¹⁷² Anzaldúa no realiza una explicación lingüística a esta palabra o de la traducción que realiza; *neplantla* es ortodoxamente una raíz en la toponimia náhuatl que significa “en medio de” un lugar.

¹⁷³ Op. Cit., G. Anzaldúa, 2010, p. 100.

¹⁷⁴ Idem.

¹⁷⁵ Ibid., p. 101.

¹⁷⁶ Ibid, p. 102.

toda la humanidad- a la estructura de su modelo filosófico), gracias a que se fundamenta en un nuevo *mythos* que rompe con el paradigma occidental y con su cultura de perpetua injusticia. *La mestiza* se alza como respuesta a todas las antagonías. Es una utopía “que puede, en nuestra mejor esperanza, llevarnos al término de la violación, el terror y la guerra.”¹⁷⁷

La *frontera* que inspira *la nueva mestiza*, el lugar de la herida y de la lucha, deja de ser el espacio metafórico de la chicanidad, para convertirse en el único espacio. *La mestiza* no es la utopía de los chicanos para los chicanos es, vasconcelianamente, la gran obra de la alquimia, el único ser-conciencia que se forja a sí mismo para la preservación futura de los hombres. Anzaldúa es la representación de éste pensamiento y es la representación del futuro. Ella es *La mestiza*:

*Como una mestiza no tengo país, mi patria me exilia; aún así todos los países son míos porque soy la hermana de toda mujer y su potencial amante. Como lesbiana no tengo raza, mi propia gente me niega; pero soy todas las razas porque lo queer en mí está en todas las razas. No tengo cultura porque, como feminista, yo desafío las creencias colectivas, culturales, religiosas de origen masculino, de los indo-hispanos y anglos; aún así estoy culturizada porque soy partícipe en la creación de otra cultura, una nueva historia para explicar el mundo y nuestro papel en él, un nuevo sistema de valores.*¹⁷⁸

La mestiza está sobre todo pronunciamiento feminista, sobre toda lucha de razas, sobre toda dimensión clasista o sexual. Es una utopía queer y por lo tanto, extiende su dimensión hacia fuera del contexto de la chicanidad y de las significaciones del mestizo (latinoamericano). Para Anzaldúa lo queer y lo mestizo son “the supreme crossers of cultures”¹⁷⁹, transgresores de todos los órdenes, y “existen en este tiempo y en este punto del continuum evolutivo por una razón¹⁸⁰”: deconstruir la conciencia humana y revelar una nueva estructura cultural para el futuro de la humanidad.

¹⁷⁷ Idem.

¹⁷⁸ Ibid., pp. 102-103.

¹⁷⁹ Ibid., p.106.

¹⁸⁰ Idem.

Coyolxauqui imperative

En la obra de Anzaldúa existen dos momentos, cuando concibe *Borderlands/La frontera* y la etapa post- *Borderlands*, en ésta última etapa de su vida y carrera, las ideas de su gran obra afianzaron una base de fieles analíticos y seguidores, mientras Anzaldúa, “pulía” la muy sensible e íntima estructura de *Borderlands* hacia la creación de un concepto metodológico para alcanzar la *nueva conciencia mestiza*. Ese ¿cómo? Que se preguntó, el medio para su fin, aunque no llevado a su última instancia –debido al tiempo- se llamó *Coyolxauqui Imperative*.

La idea detrás de *Borderlands* es siempre aquella de la supervivencia (a las contrariedades sociales impuestas en Anzaldúa). La supervivencia de Anzaldúa comienza en la mitificación de símbolos femeninos del subconsciente colectivo, las diosas que reinterpreta para usar la fuerza cohesiva de la religión y dar a su utopía, tanto el génesis de una concepción divina, como la eternidad que va más allá de lo material, del cuerpo físico, del fin de la vida; pero no crea ninguna clase de paraíso, refiere a la prolongación de lo simbólico sobre la vida finita de los actores del presente, el legado de la patria, la continuidad de la *matria*, el espíritu de la nación. Dice Anzaldúa “para poder sobrevivir tuve que crear y revisar esas figuras de mujeres fuertes (the prephallic mother)...tuve que juntar la política con lo sagrado.”¹⁸¹

Al leer a Anzaldúa mi temor más grande fueron las coincidencias que pude encontrar con corrientes del *New Age* y nueva religiosidad universalista, de dudosos filósofos del *mainstream*, que argumentan sobre un fundamento religioso y conciliador (detestables Cohelos y Chopras); pero, primeramente, Anzaldúa jamás será una autora del *mainstream* y su religiosidad se acerca más a una mística nacional, una ideología para y desde la nación chicana que se expande hacia el mundo, no habla desde la espiritualidad individualista de la posmodernidad; ella habla desde el feminismo, desde la teoría queer, y sobre todo de una muy específica concepción de *La Raza*.

La *nueva conciencia* de Anzaldúa se ubica en la concreción política del feminismo, en las locaciones materiales de aquellos identificados con lo queer, con todos aquellos de identidad mestiza y con todos aquellos de la clase trabajadora, todos aquellos cuya etnicidad, sexualidad y clase, los desplaza y despoja del poder político. “Para Anzaldúa las múltiples problemáticas que formaron su conciencia política radical, finalmente derivaron en lo que ella llama una “nueva conciencia”, para

¹⁸¹ G. Anzaldúa, “*Ya se me quitó la vergüenza y la cobardía*”, en *op. Cit.* de M. Balasteguigoitia y M. Leñero (EDS.), p. 224.

las mujeres (y hombres) que se atreven a examinar y cuestionar las restricciones que les son impuestas en *La Frontera*.”¹⁸²

Coyolxauqui Imperative es el sentido político del arte y el impulso creativo-espiritual del artista (del creador de mundos), es “básicamente un intento de sanar las heridas, es una búsqueda por la integridad interior.”¹⁸³

En Anzaldúa la misión del artista es hacer conciencia sobre la injusticia y buscar una forma de repararla a través de su visión y su creación. De ésta manera toda intervención del artista en la cultura es necesariamente política.

El trabajo del artista comienza en un momento de quiebre, crisis; *verbi gratia* lo que escribe Anzaldúa en el contexto del 11 de septiembre de 2001¹⁸⁴ porque es un momento de ruptura, un momento en el que “lo que se rompe es nuestra percepción del mundo, del cómo nos relacionamos con él, cómo nos asociamos a él. Después (del 11 de septiembre) vimos diferente, vimos a través de las rendijas de la ilusión de la realidad consensual. El mundo como lo conocimos “terminó”. Experimentamos un cambio radical de percepción, otra forma de ver.”¹⁸⁵

Este cambio es *Nepantla*. “Nepantla es una forma de leer al mundo...el concepto es articulado en el proceso de escribir...(su símbolo) es Coyolxauqui...el arte de la composición.”¹⁸⁶ Coyolxauqui es la diosa rota, la diosa vencida por su hermano Huitzilopochtli –hombre-guerra-. Ella simboliza el camino hacia la nueva conciencia.

Nepantla es el espacio liminal entre el pasado que conocemos y el futuro que llegaremos a conocer, un “signo de transición”¹⁸⁷, la psique del artista, del creador que es testigo de las contrariedades de la realidad y actor capaz de mediar entre las oposiciones que denuncias verdades antípodas, que el uno y la otredad han fallado en permanecer. Sistemas de creencias, formas de cognición, colisionando en el estado transicional que significa *Nepantla*.

Anzaldúa explica:

¹⁸²S. Saldivar-Hull, *Feminism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*, University Of California Press, Los Ángeles, 2000, p. 59.

¹⁸³G. Anzaldúa, “Speaking Across The Divide” en A. Keating (ED.), *The Gloria Anzaldúa Reader*, Duke University Press, Durham, 2009, p. 292.

¹⁸⁴Cfr. C. Joysmith y C. Lomas (EDS.), *One Wound for Another*, UNAM, Ciudad de México, 2005.

¹⁸⁵G. Anzaldúa, “Let Us be the Healing of the Wound” en *Ibid*, p. 99.

¹⁸⁶G. Anzaldúa para Karin Ikas, en *Chicana Ways: Conversations with Ten Chicana Writers*, University of Nevada Press, Reno, 2002, p. 14.

¹⁸⁷G. Anzaldúa en op. Cit., C. Joysmith y C. Lomas (EDS.), p. 99.

En Nepantla nos mantenemos en medio de cambios, tratando de hacer un sentido racional de la crisis... en éste lugar caemos en el caos, en lo desconocido, y somos forzados a tomar la tarea de la auto-redefinición. En Nepantla nos sometemos a la angustia de cambiar nuestras perspectivas...a cruzar caminos, coyunturas, umbrales, algunos que nos llevan a diferentes formas de relacionarnos con las personas y contextos, y otros que nos llevan a la creación de nuevos mundos.¹⁸⁸

El nuevo mundo se crea con nuestras elecciones, nuestros actos, nuestras creaciones. Optimísticamente estamos viviendo el tiempo de la disrupción, el imperativo Coyolxauqui, la fragmentación; en el vértice de la sanación, del unir las partes desmembradas. Ésta es la agenda política de Anzaldúa, despertar la *nueva conciencia mestiza* contra la intolerancia y la injusticia. Albergar el imperativo Coyolxauqui es lo que llama en español “conocimiento” (porque no es concretamente la traducción de *knowledge*), una percepción que no sólo se procesa cognitivamente sino espiritualmente. “Activismo espiritual” es el término que utiliza Anzaldúa cuando habla de “confrontar la enfermedad social... El alivio de nuestras heridas resulta en la transformación, y la transformación resulta en el alivio del mundo.”¹⁸⁹

El artista vive para el necesario proceso de fragmentación y el necesario proceso de reconstrucción, que se producen continuamente. “Nunca hay ninguna resolución –dice Anzaldúa– sólo el proceso de sanación.”¹⁹⁰ Lo que Anzaldúa plasma es que la *nueva conciencia* no es un fin, es un proceso que nunca se interrumpe.

La utopía de Anzaldúa, su *nueva mestiza*, es la concientización del ser como un proceso constante de transformación, en el que toda realidad es válida, en la que nada se excluye, todo es parte del todo, nada nunca es nada. El uno siempre es el otro, el otro siempre es el uno.

La última generación

The Last Generation de 1993, es uno de los libros más importantes de Cherríe Moraga (1952), es un compendio de ensayos y poesía y, como gran parte de su trabajo, autobiográfico en muchos sentidos. Moraga es siempre fiel a su propia experiencia como chicana lesbiana, incluso en su trabajo de ficción, que es el más abundante. Una artista residente en la Universidad de Stanford

¹⁸⁸ Ídem.

¹⁸⁹ *Ibíd*, p. 100.

¹⁹⁰ Ídem.

en el Departamento de Drama, a Moraga se le valora más como dramaturga que como ensayista; sin embargo nada plasma su filosofía como su prosa, sobre todo aquella en la que proclama ser *la última generación*.

Moraga dijo alguna vez que “hay un cierto sentido en que como escritora, siento que soy la última de mi familia que recuerda y registra que somos mexicanos”¹⁹¹. *The Last Generation*, lidia con su entrada a la mediana edad y un sentimiento de desolación ante la aparente anglicanización de su familia y sus costumbres; y ante lo que parece una falta de memoria histórica que ella, como escritora, es la única que puede y quiere rescatar.

Hija homosexual de padre angloamericano y madre mexicana, su trabajo intenta crear la integración del ser fragmentado racial y sexualmente, con un concepto de mestizaje que significa un proyecto liberador para traspasar los límites del discurso dominante heterosexual y blanco. Desafiando la autoridad literaria, construye una otredad radical que sólo puede definirse a través de su axiología jacobina y su especificidad que, sin embargo “abre un espacio con su escritura para la representación de la subjetividad chicana-lésbica que es moldeada por y a través de una multiplicidad de discursos, a diferencia del unificado sujeto femenino de la mayoría de la teoría feminista.”¹⁹²

La historia que narra es la de la opresión dirigida hacia el censurado deseo lésbico y especialmente del irrepresentado (si no irrepresentable) deseo lésbico de color. “La especificidad sexual de las inquietudes de Moraga es “pre-textuada” en el título de su primer libro: *Loving in the War Years: Lo que Nunca Pasó por sus Labios (1983)*... El intento por hacer visible lo que siempre fue invisible y de decir lo que nunca se ha dicho (lo que nunca paso por sus labios), involucra la construcción textual del cuerpo lésbico y el deseo lésbico así como la deconstrucción de códigos convencionales que gobiernan la representación del deseo femenino y el cuerpo femenino (por ejemplo, la codificación del cuerpo femenino como objeto del deseo sexual heterosexual masculino).”¹⁹³

Para Moraga el cuerpo y el deseo lésbico son la “frontera” en la que vive su chicanidad y el espacio que deconstruye como morada de su identidad queer. El simbolismo y la metáfora se vuelven herramientas poderosas para la enunciación de la identidad chicano-lésbica antes fragmentada. La boca como paralelo de la vagina y la palabra como paralelo de la sexualidad convergen en el

¹⁹¹ C. Moraga en op. Cit., K. Ikas, p. 157.

¹⁹² Y. Yarbrow-Bejarano, *The Wounded Heart: Writing on Cherríe Moraga*, University of Texas Press, Austin, 2001, p. 3.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 3-4 .

proyecto emancipador sexual y literario de Moraga, fusionando “el discurso femenino (que no *per se* feminista) y la sexualidad lésbica.”¹⁹⁴

El rescate de la boca/vagina como representación indiferente de sexo y discurso, pelea contra las imágenes de la opresión de la sexualidad masculina heterosexual en las que el abuso y la censura a la boca, la garganta y la cabeza de la mujer, representan el mayor grado de exploración y explotación de la dominación.

El énfasis equitativo entre identidad sexual e identidad cultural alejan a Moraga de las narrativas feministas multiétnicas más tradicionales, fundamentadas en el principio de igualdad entre las condiciones sociales masculinas y femeninas, y en el carácter de la cultura “madre”, presentando un discurso más complejo y multivalente para definir la identidad chicano-lésbica y luego chicano-queer.

Loving In the War Years y *The Last Generation* describen la trayectoria de Moraga hacia su plena identificación como chicana lesbiana en la que asume su herencia materna, se posiciona en la cultura de su madre mexicana, sin embargo “la omnipresente sombra del padre...es una presencia queer. Figurada como homosexualidad, blanquedad y silenciamiento de la historia, él siempre está creando una ausencia (disparidad) que solo puede llenar (unificar) una mujer: las pasiones frustradas de una madre por la sexualidad lésbica de su hija, el privilegio de la hija “güera” por la herencia chicana de la madre, el pasado anglo del padre por las historias de las tías.”¹⁹⁵

“Mi madre no era la queer, sino mi padre”¹⁹⁶, Moraga establece este paradigma para asimilar la figura anglo del padre con una ausencia emocional y sexual, el *queerness* que lleva al entrar en la cultura chicana, ella se identifica como chicana a través de su sexualidad lésbica, reclamando su homosexualidad como fundamento de su identificación cultural frente a las tendencias sexistas y homofóbicas de la chicanidad.

El conocimiento de sí misma comienza con el reconocimiento de su nación. *The Last Generation* comienza con un lamento ante la inminente pérdida de lo chicano ante el castigo colonial de su conquista y ante la igualmente imparable muerte de lo mexicano en su familia: “escribo en contra del tiempo, fuera del sentido de urgencia porque los chicanos son una tribu en desaparición.”¹⁹⁷

¹⁹⁴ Ibid., p. 6.

¹⁹⁵ L. Tattoneti, “A Kind of Queer Balance: Cherríe Moraga's Aztlán”, en *Melus*, vol. 29 no. 2, University of Connecticut, Farmington, Estados Unidos, verano 2004, p. 228.

¹⁹⁶ C. Moraga, *Loving in the War Years: Lo que Nunca Pasó por sus Labios*, South End Press, Boston, 1983, p. 8

¹⁹⁷ Op. Cit., C. Moraga, 1993, p. 2.

Para ellos escribe, los desvanecidos, tratando de impedir que la memoria se convierta en olvido, dice no hacer una profecía personal sino la de un pueblo, el suyo. ¿Por qué es facultada con el poder de la sibila? Moraga se autoproclama la *última*, la última que llora la mexicanidad perdida, que se lamenta de ese cambiar, dejar de ser, y como tal puede incurrir en la transformación, puede ver, hacer, criticar, creer, diseñar, fomentar, discernir, prever, comprender, descifrar, dirigir, el futuro. Pero el poder es lo mismo que la carga, el deseo es lo mismo que la responsabilidad, el hacer es lo mismo que el deber. Ella es una artista, es una lesbiana, es una chicana; su convicción y proceder están dirigidos hacia la creación-destrucción-reconstrucción-deconstrucción-transformación del mundo. El artista es un actor de la política, todo trabajo artístico debe aspirar a impactar en las transformaciones sociales y ser activo en su crítica y contribución hacia su entorno. Moraga define su papel del artista chicana en un poema contenido en *The Last Generation*:

Like a poet

I have come here to look for god

but make no claim in finding-

the quest, a journey

of righteous and humble man

strangers to their bodies

cartographers to the contour of woman-

flesh

a border between nature and it's lover

man.

My sin has always been to believe

myself man, to sing a song

of myself that inhabited everyone

I fall sleep contemplating the body of the

poet

Whitman at my age, 100 years ago

and see his body knew the same fragility,

the desire to dissolve the parametrs of

flesh

and bone and blend with the mountain

Como poeta

he venido aquí a buscar a dios

pero sin reclamar, el encontrar-

la búsqueda, un viaje

de hombres rectos y humildes

extraños a su propio cuerpo

cartógrafos del contorno de la carne de

mujer

una frontera entre la naturaleza y su

amante,

hombre.

Mi pecado siempre ha sido el creerme

hombre (humano), el cantar una canción

de mí misma que habita en todos.

Me quedo dormida contemplando el

cuerpo del poeta

Whitman a mi edad, 100 años atrás

y veo que su cuerpo conoció la misma

fragilidad,

el deseo de disolver los parámetros de la

the blade of grass

the boy.

I *bleed* with the mountain

the blade of grass

the boy

because my body suffers in its womb

The maternal blood that courses the frozen

ground

was not split in violence, but in mourning.

I am everyman more than a man.

This is my sin.

This knowledge.¹⁹⁸

carne

y deshuesarse y mezclarse con la montaña

la hierba

el niño.

Yo sangro con la montaña

la hierba

el niño

porque mi cuerpo sufre en su útero.

La sangre materna que recorre el suelo

congelado

No fue derramada por la violencia, sino por

el luto.

Yo soy todo hombre más que hombre.

Este es mi pecado.

Este conocimiento.

El arte se concibe en la continuidad o en la transformación, en el elogio y la confirmación, o en la crítica y la reformación. Como una latina estadounidense, Moraga crea un arte en resistencia ante la muy particular contradicción de identificarse –como ciudadana- con sus enemigos. La identidad de Moraga se compromete con Latinoamérica mientras vive en *las entrañas del monstruo* y es nominal y legalmente parte de una nación que simboliza la política de dominación imperialista hacia el resto del mundo.

Moraga se pregunta como artista, cuál es su rol ante tal conflicto de identidad, y ante la necesidad de denunciar las circunstancias que quebrantan la libertad de los pueblos con los que se identifica. Primero se reconoce a sí misma como el resultado de una invasión, al mismo tiempo que es también el ejemplo de la resistencia que constituyen los ciudadanos (politizados) de “color”, específicamente los mexicano-estadounidenses; resistencia ante la conquista pero también ante el fracaso de los conquistadores, porque si bien, Moraga escribe para sí y para los “chicanos con memoria”, hay muchos otros que desearían anglicanizarse, borrar su manchada herencia, su diluido linaje mexicano, mucho más de los que les es permitido.

¹⁹⁸ Extracto de “New Mexican confesión”, en *ibid.*, pp. 34-37.

El compromiso que adquiere Moraga con la identidad chicana se produce cuando reconoce la existencia de una nación y de su pertenencia a esa nación, mientras que el compromiso que como artista adquiere para la continuidad y preservación de su identidad se produce cuando reconoce que la suya es una nación dentro de otra nación. En las épocas más álgidas de intervencionismo militar en Centroamérica, específicamente después de la invasión a Panamá (miércoles 20 de diciembre de 1989) Moraga de visita en Chiapas escribe: “*Los Estados Unidos son mi país, pero no mi patria*”¹⁹⁹ su misma existencia no puede *ser* en otra parte que no sea Estados Unidos, es chicana, dejar Estados Unidos es dejar su tierra, porque ésta *es* dentro de sus fronteras. No está delimitada, no es precisa ni tangible pero existe en el vínculo que ella construye con sus palabras y su arte, en el lazo que establece entre ella y otros como ella: multilingües, multiculturales, multiterritoriales, multisexuales. La suya es una patria sin fronteras.

Lo que fue el *destino manifiesto* y la mítica prerrogativa de Estados Unidos por el control continental, es lo que irónicamente hace unificar la identidad latinoamericana, y en ese momento en que escribe en el que la integridad de física y moral de los pueblos centroamericanos era expresamente lesionada, y en éste momento en que las comunidades latinas en Estados Unidos son tan grandes y cada día más alimentadas por los huérfanos de sus propias guerras ¿cuál es la última generación a la que pertenece Moraga; aquella que es la última mexicana antes de ser latinoamericana; o es la última mexicana para ser *finalmente* chicana?...

Moraga atribuye a los latinoamericanos en Estados Unidos una permanente otredad (aunque no por eso menos amenazada) que indudablemente sugiere la potencial capacidad emancipadora que ella anhela; y aunque *permanencia* no es fácticamente compatible con la noción más rudimentaria de utopía, tampoco es necesariamente excluyente. Para Moraga, la creciente población latina en Estados Unidos, sus lazos culturales, su mayoritaria pobreza, su visible distinción racial y el constante flujo de personas e información exentarán por completo la asimilación absoluta sin embargo no asegura la unidad que construye pueblos, naciones, fuerzas políticas que enfrenten a sus opresores, su reto es contribuir al desarrollo de esa unidad para la nación chicana –sin una clara convicción panlatinoamericana, aunque incipientemente manifiesta- y declara que: “como artista latina puedo escoger entre contribuir al desarrollo de una generación de dóciles hispanos que serán republicanos leales a Estados Unidos, o a la creación de una fuerza de desleales -americanos- que se suscriben a una reestructura multicultural, multilingüe, radical de América (Estados Unidos). La

¹⁹⁹ Ibid., p. 54.

revolución no sólo se crea por números, sino por visionarios y si los artistas no son visionarios, entonces no hay sentido de hacer lo que hacemos.”²⁰⁰

¿Es la utopía de Moraga el ser siempre invulnerables, siempre revolucionarios, siempre parte de la *última generación* de la memoria histórica; una generación eterna y renovadamente última? Si la asimilación no es (ni en el más oscuro estado psicotrópico) la utopía de la nación, y si la (re)territorialización ultimadamente tampoco lo es, entonces la utopía radica en el *ser*: “Me llamo a mí misma una escritora chicana. No una escritora mexicano-americana, no una escritora hispana, no una escritora de media raza. Ser chicana no es solamente nombrar nuestra identidad cultural/racial, sino también nombrar una política, una política que se rehúse a la asimilación al mainstream de Estados Unidos.”²⁰¹

En el futuro que imagina Moraga consiste en la radical redefinición de todo lo que es Estados Unidos y hace una invitación a todos aquellos no identificados con la “América”²⁰² (sic), con la política “blanca” y especialmente a todo el arte chicano que manifiestamente se rebela contra la tendencia globalizante y comercial del arte. Espera la transformación de la conciencia del Estado-nación, empezando por crear un compromiso colectivo entre chicanos en pro de pertenecer a una comunidad multicultural y multinacional dentro de las fronteras geopolíticas de Estados Unidos. Moraga hace un claro reclamo de integración con los habitantes de “color”, los mestizos de piel y de circunstancias históricas (¿sólo chicanos o latinoamericanos?). “Llámalo memoria racial, llámalo discriminación económica compartida. Los chicanos lo llaman *Raza* -sea quechua, cubano o colombiano- una identidad que disuelve fronteras.”²⁰³

Queer Aztlán

No sabía que estaba sola, se me había olvidado. Se me había olvidado que no tenía un país. Se me había olvidado que tenía un linaje perdido, por un momento... hasta que vi la palabra CHICANO en grandes letras naranjas y rojas en la Avenida Van Ness

²⁰⁰ Ibid., p. 56.

²⁰¹ Idem.

²⁰² Éste vocablo es de un uso satírico cuando Moraga refiere a la apropiación que de la palabra “América” ha hecho Estados Unidos, denotando la deformación conceptual que han hecho de su aspecto político. Utiliza su versión “América” en varios momentos de *The Last Generation*.

²⁰³ Op. Cit., C. Moraga, 1993, p. 62.

*en el centro de San Panchito, Aztlán y mi territorio fue justamente reclamado por mi hermana y hermano, los artistas.*²⁰⁴

San Panchito, Aztlán –por si cabía alguna duda- es San Francisco, California; pero renombrar un lugar con tal carga histórica, no es hacer ningún reclamo de propiedad o (re)conquista; es manifestar una introspección hacia el *ser* individuo y pueblo, es la interrogante arcaica e irresoluble del a dónde vamos y de dónde venimos, que nunca capciosa y siempre retórica y metafísica, es la última respuesta que esperamos (o esperan) recibir los adeptos a alguna especie de cósmica clarividencia al pasar a una vida más allá de ésta y que, tanto filósofos como filisteos suelen tener en sus pensamientos para decidir los pasos que darán en su camino mortal. El ser chicano y venir de e ir a Aztlán es una sentencia que completa el vacío indescifrable que todo humano siente al saberse razonables pero inherentemente ignorantes de ese algo que alcanzamos a percibir pero jamás llegaremos a comprender.

Hablando en términos más terrenales, el ser chicano y venir de e ir a Aztlán es el necesario estímulo que para la vida representa ser parte de y tener un hacia donde ante la desolación “natural” –debo entrecomillar- que sienten los *outsiders*, los excluidos en un mundo que no los contempla en ninguna parte y de ninguna forma, ni territorial, ni legal, ni política, ni intelectualmente. Y la afirmación de ser que se hace frente y contra otros ha de hacerse primero dentro y entre sí mismos. “Posiblemente los mayores riesgos han de ser tomados *entre nosotros*, donde escribimos, pintamos, bailamos y dibujamos la herida de una para el otro, a fin de construir un pueblo más fuerte.”²⁰⁵

La debilidad de la nación chicana radica para Moraga en la falta de un “retrato de la sexualidad de hombres y mujeres independientemente de la maternidad y el machismo... una respuesta gay y lesbiana a nuestra chicanidad, que desaparezca la institucionalizada e insensata cópula heterosexual”.²⁰⁶

Puede que el aspecto de la sexualidad parezca irrelevante para la complejidad teleológica de la abyección de la nación chicana, o más bien, es un aspecto que carece de la propiedad de piedra angular al tratar el problema de la identidad chicana, su integridad cultural o la lucha por una cuasi-simbólica soberanía; pero Moraga como Anzaldúa representan en sí mismas las cualidades del pueblo chicano que quieren ser y desde la perspectiva de su asimilación como teóricas queer, el

²⁰⁴ Ibid., p. 70-71.

²⁰⁵ Ibid., p. 71.

²⁰⁶ Idem.

aspecto sexual de la identidad individual y colectiva no puede pasar a ningún segundo plano en el desarrollo político de la nación. Moraga escribe una chicana antes de la “caída”, antes de “Eva, Malinche y Guadalupe”²⁰⁷ y todas aquellas estereotípicas representaciones femeninas. Esto para restaurar la coherencia del ser más allá de la suma de sus fragmentadas partes. También usa a Coyolxauqui como la imagen de ésta fragmentación en la psique y cuerpo femenino. Coyolxauqui es la mujer quebrantada por su cultura y empequeñecida en su rol de creadora y axis de la familia, por ende de la sociedad, por ende de la nación.

Como revisaría Anzaldúa, Coyolxauqui es mutilada por su hermano Huichilopoztli, símbolo por antonomasia del guerrero viril, líder máximo de la mexicanidad, el fundador; mientras ella se transforma en la diosa de la luna por su parte símbolo por antonomasia de la mujer, la reguladora de los ciclos menstruales y las mareas; Moraga también concluye que este mito significa la subyugación de la mujer en el plano de lo real, el oscurecimiento de la femineidad en el plano de lo imaginario y el dominio de la masculinidad en el plano de lo simbólico. Lo cual no exime la ambigüedad de las características genéricas/morales de los hombres homosexuales, y mucho menos ubica en algún nivel de privilegiada distinción a las mujeres homosexuales, por acercarse a las conductas esperadas y aceptables de la masculinidad, por el contrario, son doblemente llevadas al campo de las figuraciones malignas, primero por tener una vagina y luego por disfrutar de ella.

Moraga busca una mujer completa, una mujer libre, que no sea sometida por ninguna de sus circunstancias: ni raza, ni sexualidad, ni ciudadanía y al declarar la posibilidad de ésta mujer “una nueva era nace: *El sexto sol*, la época de la conciencia humana.”²⁰⁸ Aunque para mi jacobino humanismo y anticonfesional racionalismo, lo anterior es demasiado cursi, es la frase que identifica el punto de partida de una sociedad queer, la que no se fundamenta en dolorosas separaciones entre los hombres.

“¿Cómo pudimos llegar a estar tan solos?”²⁰⁹, se pregunta posmodernamente y responde con lo que identifica como consecuencia de la trágica dinámica entre sexualidad cohibida y raza oprimida. Moraga como chicana y lesbiana vive y encarna el desarrollo de un vínculo complejo entre identidad sexual e identidad racial. Sin haber tenido ninguna relación “sin raza” atribuye el divino don de ser *colorblind* (ciegos al color) a las personas blancas “en toda la gloria de su certeza;”²¹⁰ sin embargo amar como chicana siempre implica ser más que una mujer que ama a otra mujer, es ser

²⁰⁷ Ibid., p. 72.

²⁰⁸ Ibid. p. 76.

²⁰⁹ Ibid. p. 77.

²¹⁰ Ibid. p. 116.

pasivamente mexicana, arrogantemente mestiza, inadecuadamente chicana, chauvinísticamente gringa, cobardemente latina, oscuramente femenina...”mis amantes siempre han sido el ambiente que define mi color.”²¹¹ En la cama de una negra de Boston fue una *white girl*, en la cama de una puertorriqueña del Harlem fue “española”, en la cama de una navajo fue una “gringa”, en la cama de una otomí fue una “güera”, en la cama de una luterana de Philadelphia fue una “latina” o hasta una “italiana”; todo lo cual da testimonio de una “inquebrantable sed en las lesbianas para nombrar en la cama las batallas que están siendo libradas en la calle.”²¹²

Es en el beso de sus amantes donde Moraga construye la sociedad que quiere; en la humanidad trágica de otra mujer de color y en la resolución de otras chicanas que pelean por el derecho de ser. Desertó de sí misma su familia blanca “no por sus conquistas, sino por sus fallas,”²¹³ y buscó una amante mexicana para saciar su sed de la mexicana que extrañaba en sí misma, y quizá hubiera estado con alguien “menos mexicano”, si México no hubiera estado tan lejos, porque indudablemente su sangre blanca le aseguraba un “paso seguro por los campos minados del racismo en América (sic)”²¹⁴, como a alguien de mi color le ocurre en cualquier aeropuerto, o tienda, o antro; para Moraga y para mí, el color significa el injusto y algunas veces vergonzoso privilegio de la superioridad. Así Moraga –no yo- tuvo que colorear su carne para que combinara con sus pensamientos, finalmente “la gente no puede leer tu color, leer tu feminidad, leen a la mujer con la que estas.”²¹⁵ Esta suerte de llevar a la acción el refrán “dime con quién andas...”, es la específica necesidad que Moraga se impone para “demostrar” quién es. Cuando su amor está con las mujeres de color entonces “los privilegios empiezan a menguar y las elecciones se hacen más limitadas y más evidentes.”²¹⁶ Ser Chicana y más importante aún, ser una escritora chicana, también significa cargar políticamente su sexualidad, también significa ser lesbiana: “Mi politización real no empezó con el Movimiento Chicano, pero a través del reconocimiento total de mi lesbianismo.”²¹⁷ Alcanzar esta plenitud sexual, llevó a Moraga al pleno entendimiento de su identidad política, su declaración de *ser* es la posición que toma en la lucha contra lo que manifiestamente le es injusto a ella y su nación; es el frente desde el cual declara la utopía.

²¹¹ Idem.

²¹² Idem.

²¹³ Ibid., p. 122.

²¹⁴ Ibid., p. 126.

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ Ibid. p. 146.

Pero ¿por qué la insistencia, la necesidad, la radical urgencia de demostrar constantemente el “quiénes somos”?, ¿es acaso por las dudas históricas que se nos han impuesto?, y esta vez no me refiero a los chicanos solamente, sino a los latinoamericanos, ¿o tal vez es que la duda es innata, corre por las venas de los exógamos vástagos de las guerras?, y ¿quién y cómo decide ese *ser*?. Lo decide la historia y quienes escriben la historia. La duda siempre viene de la imposición por la conquista y el mestizaje. El blanco no duda que es blanco, no duda el lugar al que pertenece, y estoy convencida de que el mexicano tampoco duda de ser mexicano (aunque se enorgullesca de ser “güero” o se avergüence de hablar nahuatl, y viceversa), ni duda de el lugar del que viene –eso pasó hace siglos-, y como latinoamericana y latinoamericanista siempre me ha molestado lo que considero un excesivo gasto de palabras y moral que se ocupa en tratar de confirmar si “somos” latinoamericanos, hay sin duda mayores “dudas” que deberían ocupar nuestra atención; pero *La Raza chicana* es una “conexión en constante amenaza de negarse”²¹⁸, es algo que aún no está del todo poderosamente arraigado en el inconsciente colectivo, por el movimiento de personas, por la falta de un Torá, por la ciudadanía de segunda clase, por etcétera y muchos etcéteras; representar la chicanidad y hacerla posible es el trabajo de gente como Moraga: “la sangre de mi raza es el catalizador de mi activismo y mi arte. He probado la asimilación y es amarga a mi lengua.”²¹⁹

Llegar a términos con la significación de su mestizaje y su sexualidad, implica ser leal a una lengua madre, ser defensora de una cultura amenazada, ser creadora de una nación incipiente y actuar en pro de su deseo por una mujer, en contra de todo lo que dijo su iglesia, su familia, su país. Ir en contra de todo paradigma necesariamente conduce a crear uno nuevo. *Queer Aztlán* es la forma concreta en la que Moraga describe la utopía de la nación chicana. Fue una invención el poeta Ricardo Bracho en respuesta a las limitaciones racistas de la “Queer Nation” y las limitaciones sexuales del Nacionalismo Chicano. Es una paria para TODOS los chicanos.

Cuando Moraga escribe *The Last Generation* y más de una década más tarde, no hay como hubo en los 60’s y 70’s un movimiento nacional chicano que responda ante las necesidades de su pueblo, sin embargo no lo considera algo terminado, más bien “ha sido retenido en impolutos suelos subterráneos, aguardando su resurrección en una generación “más queer” y feminista.”²²⁰

El Nacionalismo Chicano no pudo responder a las exigencias de su contexto político con una estrategia de cohesión efectiva, primero que nada porque el auto-reconocimiento, mejor dicho, auto-denominación y auto-identificación del chicano es un asunto desafiante y complejo, puesto

²¹⁸ Ibid. p. 127.

²¹⁹ Idem.

²²⁰ Ibid. p. 148.

que las tendencias a la asimilación, o al contrario, la insistencia en la conservación de “lo mexicano” y la homogenización del latino, son generalidades que no permiten un aspecto nacional para las comunidades de habla hispana en Estados Unidos, y con sus respectivas particularidades complican el desarrollo de una conciencia nacional en grupos como los chicanos; son impedimentos para el desarrollo de un sentimiento colectivo de pertenencia e identificación más coherente. La chicanidad es, ahora más que nunca, un ámbito de problemática académica, contenido en círculos artísticos y activistas con pocas bases puramente populares-políticas.

Moraga acusa al Movimiento de haber institucionalizado el heterosexismo y el machismo y reconoce lo peligrosos que en sí representa toda política nacionalista por su tendencia al separatismo étnico. La conciencia nacional chicana ha tenido un accidentado desarrollo que no termina de cristalizarse en ninguna figura o discurso; su fundamento debe asentarse en la filosofía y en el arte, tal como en su tiempo y lugar hiciera la ópera alemana, en especial Wagner.

Si la lucha por construir un Queer Aztlán está en el discurso y en la voz que difícilmente se escucha, un proyecto “descolonizador” debe ser bastante específico. Queer Aztlán busca la liberación de la nación colonizada dentro y por de otra nación, de la homosexualidad colonizada por la heterosexualidad, de la mujer colonizada por el hombre. Moraga busca un nacionalismo que libere raza, sexualidad y género: el cuerpo femenino, el cuerpo homosexual y el cuerpo de color, y se adhiere a “la palabra nación (porque) sin el específico significado de nación, ésta se perdería.”²²¹ No puede haber lucha ni proyecto utópico emancipador para los chicanos fuera del radicalismo nacional pero expandido hacia una “mayor y más sabia revolución.”²²²

Queer Aztlán se logrará primero cuando el mexicano en Estados Unidos y el mexicano-americano se convierta en chicano; luego cuando se confronte abiertamente el sexismo y heterosexismo chicano para “descifrar cómo es que tanto hombres como mujeres han sido formados y deformados por la América (sic) racista y nuestra mechinidad misógina/católica/colonizada y poder acercarnos mucho más a sanar esas fisuras que nos han dividido como pueblo.”²²³

Pocos son los conscientemente y comprometidamente chicanos, pocos son los chicanos convencidos de crear un Aztlán, arrebatando el derecho de gobernarse –jamás otorgado, nunca concedido- a la Anglo-América imperial; ciertamente no por vía de la reconquista literal de la tierra perdida del Suroeste, si no por la formación de un espíritu nacional que pueda –o no- en un determinado momento –o no- poseer la tierra y la institucionalización del Estado, para un pueblo

²²¹ Ibid., p. 150.

²²² Idem.

²²³ Ibid., p. 162.

que no habite la *Frontera* y que además se conforme de individuos que valoren la diversidad sobre las diferencias y la unidad sobre la homogeneidad. Moraga cree vivamente en la importancia que las lesbianas y gays pueden tener para contribuir a la forma renovada de la patria soñada de Aztlán y dice:

*Sin el sueño de un mundo libre, un mundo libre jamás será realizado. Lesbianas y gays chicanos, no sólo buscan su inclusión a la nación chicana; buscamos una nación lo suficientemente fuerte para incluir un rango total de diversidades raciales, sexualidades humanas y expresiones de género. Buscamos una cultura que pueda permitir la expresión natural de nuestra feminidad y masculinidad y nuestro amor, sin prejuicios o castigo. En un "queer" Aztlán, no va a haber raros, no habrá "otros" para señalar con el dedo.*²²⁴

Hay que aclarar que la concepción de Queer Aztlán sí manifiesta la necesidad de la lucha por la tierra y los recursos arrebatados una vez a México, explotados siempre por la codicia angloamericana y son estas tierras reclamadas por y para la nación chicana; pero el territorio de Aztlán no son las rocas ni los bosques, las ciudades y las carreteras, son las fabricas y las escuelas y es también el cuerpo de cada uno de sus habitantes, "todas esas "tierras" (que) permanecen bajo ocupación por el anglocéntrico, patriarcal, imperialista Estados Unidos."²²⁵

Queer Aztlán es antes que nada un reclamo por la soberanía de ser –un quién y un de dónde- (cuerpo y alma/ pan y tierra). La utopía de la nación empieza por el derecho de ser, ontológicamente hablando, políticamente actuando, culturalmente transformado, y en resonante gerundio.

Aztlán es el nombre de la tierra, si no imaginaria, sí metafísica para una nación y es el símbolo del imaginario de una cultura. Queer es su última forma, su específico valor, su raíz y su legado.

²²⁴ Ibid, p. 164

²²⁵ Ibid. p. 173

CONCLUSIÓN

Please embrace your queerness

*My life and yours is a prayer.
I live it daily as the last one
said before parting into another world
whose terrain we can only guess.
I imagine the grass, not greener
only the earth, more yielding to a native daughter's
step and dance.*²²⁶

Cherríe Moraga

Para mi trabajo final de Chicano Studies 101 (en el cual saqué una C, por cierto) me pidieron escribir un ensayo sobre los chicanos y la búsqueda de la *verdadera libertad*. ¿Cuál es la verdadera libertad? Una pregunta de retórica complejísima en la que primero se asume que hay una falsa libertad a distinguir y una verdadera libertad a conseguir; ¿acaso no somos libres?, ¿no somos los hombres de la era democrática y el comercio libre?, ¿no podemos ir a dónde queramos, hacer lo que nos parezca mejor en nuestras vidas, discernir nuestras chances ejerciendo nuestro continuamente reivindicado y promovido libre albedrío, teniendo como restricción e impedimento la nimiedad de nuestras posibilidades económicas, la ética de nuestra religión, las costumbres de nuestras familias o el deterioro de nuestra calidad física?. Sí claro, aunque la justicia y la equidad son estados de excepción, y con excepción también de unos cuantos millones de convictos reclusos, esclavos sexuales y trabajadores forzados. En esta nuestra era posmoderna todos somos libres para hacer lo que se nos de la gana, atados sólo por nuestro nivel de miseria económica y/o física y/o moral; sin

²²⁶ Extracto de “The grass, Not Greener”, en Ibid. p. 110.

embargo, aquí viene el anticipado *sin embargo*, la verdadera libertad es un asunto más fino, más abstracto, más sumergido en las hondas sendas de nuestro espíritu y más atado a las sinapsis entre nuestro espíritu y él de los demás. Aclaro que no pretendo dar pie a una discusión ontológica bajo la lupa de ninguna religiosidad, cuando hablo de espíritu refierome a la esencia más mínima y primitiva que atribuimos por común sentido a todos los sujetos y objetos, abstractos o tangibles, y que por siglos ha sido estudiado en el campo de la metafísica. Es el espíritu, lo que está en últimas formas ligado a la verdadera libertad. Contestar los que es y significa la verdadera libertad es algo que aún no puedo hacer del todo, pero me parece que a falta de términos más objetivos, la libertad verdadera se logra a través de la auto percepción, de la auto concepción y de la auto preservación y no hablo del sujeto-individuo, ego, no, también hablo del sujeto colectivo, nosotros, pueblo; lo cual nos lleva a una definición de identidad.

El poeta polinesio Turo Raapoto escribió en 1993:

¿Qué soy? Nada, no aún, tal vez mañana. No, un estado civil no es más suficiente para mí. Necesito otra dimensión. Mi nombre está escrito con las letras del alfabeto latino, pero mi vida se escribe con mi aliento y el aliento de todos aquellos que sufren por la falta de ser. Ciertamente no somos, no aún.

Me llaman tahitiano, pero me rehúso a ello. No soy tahitiano. Esa denominación es esencialmente una demagogia turística, snob y boba vocación.²²⁷

La verdadera libertad es un ejercicio de conciencia que, como los nuestros pares descolonizados, los chicanos y todos los latinoamericanos, hemos practicado por años de cuestionamiento sobre nuestra identidad. Por cuestiones harto controversiales nos han sido perenemente imputados los racionamientos más diversos sobre el quiénes somos y se nos ha hecho muy difícil, inverosímilmente difícil, concordar un planteamiento de identidad que vaya más allá de todo ataque y corrupción.

Lo que somos está definido por la dinámica entre el arte, la ciencia, la filosofía y la política. Esta relación concluiré es la que podemos discernir en el concepto al que yo (para no inculpar a nadie más del resultado de mis argumentos) doy nombre de utopía, *Ollin Yoliztli* siempre nuevo y permanente.

²²⁷ T. Raapoto, *French Polynesia: A Book of Selected Readings*, University of the south Pacific, Suva, 1993, p. 3.

Como cada instante manifiesta su carácter inconcluso, el preguntarnos y respondernos quiénes somos implica casi, sin diferenciación lógica, preguntarnos y respondernos quiénes queremos ser. Aquí donde estoy ahora albergo la esperanza de sosegar mi cuasi instintivo nihilismo para poder llevar mi pensamiento lejos de las pretensiones y cerca de las realidades y aunque lejos estoy de poder encarar (o siquiera soportar) el optimismo que caracteriza a los muchos de los pocos utopistas, pienso que la utopía es mi único destino.

Después de haber presentado un platillo de Cherríe a la Levinás y de Llevar a Anzaldúa a los terrenos bíblicos he extraído de ellas los fundamentos para mi propia utopía, más no soy una idealista, soy una creadora ciertamente aún irresponsable. Es mi arte y son mis palabras de las que debo responsabilizarme, es mi decisión de ser queer lo que deseo dejar para fe u olvido. Un futuro queer imagino, para la unidad, para la equidad, para la búsqueda incansable e infinita de la verdadera libertad, para el encuentro de todos con el sí, para la reivindicación de nuestras diferencias en la igualdad de nuestras circunstancias. Please I beg you, embrace your queerness.

Fuentes

I inscribe my name too.

*Tattooed ink in the odorless flesh of this page.*²²⁸

Cherríe Moraga

Bibliografía primaria

AINSA, F., *La Reconstrucción de la Utopía*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1999.

ALANIZ, Y. y M. CORNISH, *Viva la Raza: A History of Chicano Identity and Resistance*, Redletter Press, Seattle, 2008.

ALARCON, N., C. GUTIÉRREZ y R. URQUIJO-RUIZ (EDS.), *El Mundo Zurdo: Selected Works from the Meetings from the Society for the Study of Gloria Anzaldúa*, Aunt Lute Books, San Francisco, 2010.

ALDAMA, A. J., *Disrupting Savagism*, Duke University Press, Durham, 2001.

_____, Y N. QUIÑONEZ (EDS.), *Decolonial Voices: Chicana and Chicano Cultural Studies in the 21st. Century*, Indiana University Press, Bloomington, 2002.

ALEXANDER, M.J. y C. TALPADE (EDS.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, Nueva York, 1997.

ALMAGUER, T., *Racial Flaunt Lines*, University of California Press, Berkeley/ Los Angeles, 1994.

ANAYA, R. y F. LOMELÍ (EDS.), *Aztlán Essays on the Chicano Homeland*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1991.

ANZALDÚA, G., *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza*, Sprinters/ Aunt Lute Books, 3ª Ed., San Francisco, 2007.

²²⁸ Op. Cit., C. Moraga, 1993, p. 86

_____, y C. MORAGA (EDS.), *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women Of Color*, Kitchen Table, Women of Color Press, Nueva York, 1983.

_____, y A. KEATING (EDS.), *This Bridge We Called Home: Radical Visions for Transformation*, Routledge, Nueva York, 2002.

BALASTEGUIGOITIA, M. y M. LEÑERO (EDS), *Fronteras y cruces: cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*, UNAM, Ciudad de México, 2005.

BARTRA, R., *Blood, Ink and Culture: Miseries and Splendors on the Post-Mexican Condition*, Duke University Press, Durham, 2002.

BAUER, M., *Caminos de utopía*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2006.

BLAKE, D.J., *Chicana Sexuality and Gender*, Duke University Press, Durham, 2008.

BLOCH, E., *El principio esperanza*, Trotta, Madrid, 2006.

BOST, S., *Encarnación: Illness and Body Politics in Chicana Feminist Literature*, Fordham University Press, Nueva York, 2010.

BUTLER, J., *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2007.

CALDERÓN, H., *Narratives on Greater Mexico*, University of Texas Press, Austin, 2004.

CALVA, J. R., *Utopía gay*, Editorial Oasis, Ciudad de México, 1983.

CERUTTI, H., *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, Universidad de la Ciudad de México, Ciudad de México, 2003.

_____, *La utopía de Nuestra América (De Varia Utópica): Ensayos de Utopía III*, Universidad Nacional Costa Rica, Escuela de Filosofía, Costa Rica, 2007.

_____, *Utopía es compromiso y tarea responsable*, CECYTE/CAEIP, Monterrey, 2010.

_____, y O. AGÜERO, *Utopía y Nuestra América*, Abya-Yala, Quito, 1996.

_____, y R. PAEZ (CORDS.), *América Latina: Democracia, pensamiento y acción*.

Reflexiones de utopía, UNAM, Ciudad de México, 2003.

CHABRAM - DELNFRSESIAN, A. (ED.), *The Chicana / O Cultural Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 2006.

EDELMAN, L., *No Future: Queer Theory and The Death Drive*, Duke University Press, Durham, 2004.

FERNANDEZ RETAMAR, R., *Todo Calibán*, Versión digital con notas de editor, obtenida en 2005 y versión electrónica e impresa CLACSO, Buenos Aires, 2004, www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar

FIELDS, V. (Et al.), *The Road To Aztlán: Art from a Mythic Homeland*, University Of New Mexico Press, Albuquerque, 2001.

GARCÍA, A. M. (ED.), *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Routledge, Nueva York, 1997.

GARCIA, I. M., *Chicanismo: The Forging of a Militant Ethos*, The University of Arizona Press, Tucson, 1997.

GARGALLO, F., *Ideas feministas latinoamericanas*, Libro Electrónico, Diversas Fuentes, Consulta: 2009.

GASPAR DE ALBA, A., *Velvet Barrios: Popular Culture and Chicana / O Sexualities*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2003.

GÓMEZ QUIÑONES, J., *Roots of Chicano Politics*, University Of New Mexico Press, Albuquerque, 1992.

GRISWOLD DEL CASTILLO, R., *Aztlán Reocupada: a Political and Cultural History Since 1945 : The Influence of Mexico on Mexican American Society in Post War America*, UNAM, Ciudad de México, 1996.

HOROWITZ, I. L., *Ideología y utopía en los Estados Unidos*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1980.

IKAS, K., *Chicana Ways: Conversations with Ten Chicana Writers* , University of Nevada Press, Reno, 2002.

JAMESON, F., *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, Londres, 2005.

JOYSMITH, C. y C. LOMAS (EDS.), *One Wound for Another*, UNAM, Ciudad de México, 2005.

KEATING, A., *Entre Mundos / Among Worlds New Perspectives on Gloria E. Anzaldúa*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2005.

_____, *Gloria E. Anzaldúa: Interviews*, Routledge, Nueva York, 2000.

_____, *The Gloria Anzaldúa Reader*, Duke University Press, Durham, 2009.

KIPNIS, L., *Ecstasy Unlimited: On Sex, Capital, Gender, and Aesthetics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.

LEAL, L., *Aztlán y México: Perfiles literarios e históricos*, Editorial Bilingüe, Nueva York, 1985.

LLOYD, M., *Beyond Identity Politics*, Sage Publications, Londres, 2005.

LOMELI, F. y R. ANAYA, *Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*, El Norte Publications, Albuquerque, 1989.

LUIBHÉID, E. y L. CANTÚ (EDS.), *Queer Migrations*, University Of Minnesota Press, Minneapolis, 2005.

MANZANAS, A. y J. BENITO (EDS.), *Literature and Ethnicity in the Cultural Borderlands*, Rodopi, Nueva York/Amsterdam, 2002.

MARTÍNEZ, J., *Phenomenology of Chicana Experience and Identity*, Rowman and Littlefield, Boston, 2000.

MASSEY, D., *Return to Aztlán: The social Process of International Migration from Western Mexico*, University of California Press, Berkeley, 1987.

MASSUH, V., *Nuestra América: Persistencia de una utopía*, Editorial Alejandro Dorn, Córdoba, 2002.

MORAGA, C., *Loving in the War Years: Lo que Nunca Pasó por sus Labios*, South End Press, Boston, 1983.

_____, *The Last Generation*, South End Press, Boston, 1993.

_____, *Waiting in the Wings: Portrait of the Queer Motherhood*, Firebrand Books, Ann Arbor, 1997.

MIGNOLO, W. D., *Historias locales/ diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ediciones Akal, Madrid, 2003.

MUÑOZ, J.E., *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York University Press, Nueva York, 2009.

NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974.

PÉREZ, E., *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas Into History*, Indiana University Press, Bloomington, 1999.

PÉREZ-TORRES, R., *Mestizaje: Critical Uses In Chicano Culture*, University Of Minnesota Press, Minneapolis, 2006.

RANCIÈRE, J., *The Politics Of Aesthetics*, Continuum, Londres, 2006.

RODRÍGUEZ, J.M., *Queer Latinidad*, New York University Press, Nueva York, 2003.

RUEDA ESQUIBEL, C., *With her Machete in her Hand: Reading Chicana Lesbians*, University Of Texas Press, Austin, 2006.

SADOWSKY - SMITH, C., *Border Fictions*, University Of Virginia Press, Charlottesville, 2008.

SALDIVAR, R., *Chicano Narrative: The Dialectics of Differences*, University of Wisconsin Press, Madison, 1990.

SALDIVAR-HULL, S., *Feminism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*, University Of California Press, Los Ángeles, 2000.

SCHAER, R., G. CLAEYS Y L. TOWER (EDS.), *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.

SIEBERS, T. (Ed.), *Heterotopia: Posmodern Utopia and the Body Politic*, University Of Michigan Press, Ann Arbor, 1994.

SOMERVILLE, S. B., *Queering the Color Line*, Duke University Press, Durham, 2000.

TORRES, H. A., *Conversations with Contemporary Chicana and Chicano Writers*, University Of New Mexico Press, Albuquerque, 2007.

TRUJILLO, C. (ED.), *Living Chicana Theory*, Third Woman Press, Berkeley, 1998.

VARIOS, *Plan Espiritual de Aztlán*, First National Chicano Liberation Youth Conference, March 1969, Denver, Colorado. Versión online, varias fuentes. También en *Aztlán: Essays On The Chicano Homeland* de R. Anaya Y F. Lomelí (Eds.), University Of New Mexico Press, Albuquerque, 1991.

VARIOS, *The Chicano Studies Reader: An Anthology of Aztlán*, UCLA Chicano Studies Research Center, Los Ángeles, 2001.

YABRO-BEJARANO, Y., *The Wounded Heart: Writing on Cherríe Moraga*, University of Texas Press, Austin, 2001.

YÁNEZ DEL POZO, J., *Aztlán y el Incarrí: Dos mitos sobre Nuestra América*, Abya-Yala, Quito, 2002

Hemerografía Primaria

ACOSTA, Y., "Utopía y política en América Latina. Entre el capitalismo utópico y el capitalismo nihilista", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. VIII, No.23, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, diciembre 2003, pp. 43-56.

AIGNER-VARÓZ, E., "Metaphores of a Mestiza Consciousness: Anzaldúa's Borderlands / La Frontera", en *Melus*, Vol. 25. No. 2, University Of Connecticut, Farmington, Estados Unidos, verano, 2000, pp. 47-64.

ALONSO, M. N. (ET AL.), "Donde nadie ha estado todavía: Utopía, retórica, esperanza", en *Atenea*, No. 491, Universidad De Concepción, Concepción, Chile, Primer Semestre 2005, pp. 29-56.

BLACKMORE, C., "How to Queer the Past Without Sex: Queer Theory, Feminism and Archaeology of Identity", en *Archaeologies, the Journal of the World Archaeological Congress*, online <http://www.worldarchaeologicalcongress.org/publications/journals/279-archaeologies-the-journal-of-the-world-archaeological-congress>, consulta: abril 2011.

CAPETILLO - PONCE, J., "Exploring Gloria Anzaldúa's Methodology in Borderlands / La Frontera", en *Human Architecture*, No./Vol. 4, The Omar Khayyam Center For Integrative Research In Utopia, Mysticism And Science, Boston, Estados Unidos, verano 2006, pp. 87 -94.

CHANG-ROSS, A., "Reflections on Racial Queer", en *Multicultural Perspective*, Vol. 12(2), National Asociation for Multicultural Education, Londres, Inglaterra, 2010, pp.107-112.

DAVIES, T. W., Race, "Gender and Disability: Cherrie Moraga's Bidyless Head", en *Journal of Dramatic Theory and Criticism*, University Of Kansas, Lawrence, Estados Unidos, otoño 2006, pp.29-44.

DEANNA, C., "Redefining Identity and Third - World Feminism", Tulane University, fecha de publicación no disponible, online www.tulane.edu, consulta marzo 2011.

DUARTE HERRERA, C. A., "Defining US-Mexico Border as Hyperreality", en *Estudios Fronterizos*, Año/Vol. 2 No. 004, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, México, julio-diciembre 2001, pp.139-165.

ESPIRES, A., "The Utopia / Dystopia of Latinamerican's Margins: Writing Identity In Arcadia and Aztlán", en *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Enero 2008, online www.can-latam.org, consulta: marzo 2011.

FORBES, J. D., "The Mexican Heritage of Aztlán and the Mexican Approach to United States History", datos de publicación no disponibles.

GODAYOL, P., "Locas de la Raza Cósmica: Literatura, género, chicanismo", en *Liminar* Volumen III, No. 1, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México junio de 2005, pp.100-107.

GROENEWOLD, M., "Chicana Feminism: Self-Actualization Through Border Conscience", en *Intercultural Communication Studies Journal*, Vol. XIV, No. 3, University of Rhode Island, Kingstone, Estados Unidos, tercer cuatrimestre 2005, pp.92 – 100.

GUERRERO, F. J., "Los chicanos: Latinoamérica en las entrañas del monstruo", en *Nueva Antropología*, año/vol. VII No.26, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México, 1985, pp.5-20.

HERNÁNDEZ-MORA, J., "El chicano imaginado ¿o el chicano que se imagina?", en *Reencuentro*, No. 37, Universidad Autónoma Metropolitana. Xochimilco, Ciudad de México, México, Agosto 2003, pp.13-27.

HOLBO, J., "Utopofobia and Other Freedom Beefs", online www.crookedtimber.org, consulta: abril 2011.

JOYSMITH, C., "Sueños, pesadillas y heridas: Chicanidades y latinidades en transición", online www.destiempos.com, 2008, consulta: abril 2011.

JULIANO, D., "Utopía y mujer", en *Temas* No. 5, Instituto Aragonés de Antropología, Aragón, España, 1995, pp.83-102.

KAPUSCINSKI, R., "A Premonition of Obama: La Raza Cósmica en America", en *New Perspectives Quarterly*, 26 de octubre de 2009, online www.digitalnpq.org, consulta: marzo 2011.

KEATING, A., "From Borderlands and New Mestizas to Nepantlas and Nepantleras", en *Human Architecture*, no./ vol. 4, The Omar Khayyam Center for Integrative Research in Utopia, Mysticism and Science, Boston, Estados Unidos, verano 2006, pp. 5 – 16.

KRAMSCH, T. O., "Crossing the Topographies of Modernity in the US-Mexico Borderlands", en *Frontera Norte*, año/vol. 14 No 28, Colegio de La Frontera Norte, Tijuana, México, julio/diciembre 2002, online www.redalyc.uaemex.mx

KROT, E., "Invitación a la utopía: En torno a utopías y antiutopías", en *Nueva Antropología*, año/vol. XI, no.37, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad De México, México, 1990, pp. 129-134.

KYNCLOVA, T., "Constructing Mestiza Consciousness", en *Human Architecture*, no./vol. 4, The Omar Khayyam Center for Integrative Research in Utopia, Mysticism and Science, Boston, Estados Unidos, verano 2006 Pp. 43 – 55.

LANCLEY, W., "The Unbordered Borders", en *Human Architecture*, no./vol. 4, The Omar Khayyam Center for Integrative Research in Utopia, Mysticism and Science, Boston, Estados Unidos, verano 2006 pp. 1 – 3.

LEMUS, A. H., "Performance Activism and the Borderlands", en *Política y Cultura*, no.026, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Ciudad de México, México, otoño 2006, pp. 109-129.

LUGONES, M., "On Borderlands/La Frontera", en *Hypatia*, vol. 7 / núm. 4, Indiana University, Bloomington, Estados Unidos, otoño 1992, pp. 31-37.

MALAGRECA, M., "Writing Queer Across the Borders of Geography, Desire and Power", en *Human Architecture*, no./vol. 4, The Omar Khayyam Center for Integrative Research in Utopia, Mysticism and Science, Boston, Estados Unidos, verano 2006 Pp. 187 – 204.

MARA MARTÍN, L., "Borderlans / La Frontera de Gloria Anzaldúa: La construcción de una nueva consciencia y el relato de la historia", en *Espacios*, no.42, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina, noviembre 2009, pp. 135-139.

MILES, M., "The End of Utopia: Imminent and Immanent Liberation", en *Spaces of Utopia*, no.3, Universida de Do Porto, Porto, Portugal, autumn/winter 2006, pp.105-113.

MONTEZEMOLO, F., "Queer Aztlán", en *La Ventana* No.18, Universidad De Guadalajara, Guadalajara, México, Diciembre 2003, pp. 60-94

MOREIRA SLEPOY, G.S., "An Exploration of Gloria Anzaldúa's Feminist Thought in Borderlands / La Frontera", University of Montreal, fecha de publicación no disponible, online www.umontreal.ca, consulta: abril 2011.

MUJGINOVIC, F., "Hybrid Latina Identities: Critical Positioning in Between two Cultures", en *Centro Journal*, Volumen XIII, No. 1, The City University Of New York, Nueva York, Estados Unidos, 2001, pp. 45-59.

NUÑEZ, C., A. "A propósito de *Borderlands*. Escritura ritual y performatividad fronteriza", Universidad del Claustro de Sor Juana, fecha de publicación no disponible, online www.ucsj.edu.mx.

NUÑO ÁVILA, A., "Chicanas ante la postmodernidad: La literatura de Cherríe Moraga", California State University-Bakersfield, fecha de publicación no disponible, online www.csub.edu, consulta: abril 2011.

OLESZKIEWICZ, M., "Hybridity and Appropriation: The Subversion of Images in the Mexican-American Southwest", Latin American Studies Association, octubre 2004, online www.lasa.international.pitt.edu, consulta: abril 2011.

PADILLA, R., "How Far North? A Conjeture on the Roots of Aztlán", datos de publicación no disponibles.

PARDO GONZÁLEZ, E., "The Desire Called Utopia: Re-Imaginig Collectivity in Moraga and Castillo", en *Estudios Ingleses*, vol. 17, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España, 2009. pp. 95 -114.

PÉREZ, E., "Gloria Anzaldúa: La Gran Nueva Mestiza Theorist, Writer, Activist-Scholar", en *NWSA Journal*, vol. 17 no. 2, Baltimore, Estados Unidos, verano 2005, pp. 1-102.

RUIZ, V.L. , "Nuestra América: Latino History as United States History", en *The Journal of American History*, vol. 93 no. 3, Organization of American Historians, Bloomington, Estados Unidos, diciembre 2006, pp. 265 – 272.

SCHOTTEN, C.H., "Revolutionary Futures: Nietzsche, Anzaldúa and playful "World- Travel", en *Human Architecture*, no./vol. 4, The Omar Khayyam Center for Integrative Research in Utopia, Mysticism Aand Science, Boston, Estados Unidos, verano 2006, pp. 303 – 319.

SIMMEN, E. R. y R. Bauerle, "Chicano: Origin and Meaning" en *American Speech*, no. 44.3, Duke University, Durham, Estados Unidos, Otoño, 1969, pp. 225-230

STARILE-COSTA, P., "Redeeming Acts: Religious Performances in Cherríe Moraga", Ramapo College, New Jersey, fecha de publicación no disponible, online www.ramapo.edu, consulta abril 2011.

TALONETTI, L., "A Kind of Queer Balance: Cherríe Moraga's Aztlán", en *Melus*, vol. 29. no. 2, University of Connecticut, Farmington, Estados Unidos, verano, 2004, pp. 227 – 247.

TAMDGIDI, M. H., "Anzaldúa's Social Imagination", University Of Massachusetts-Boston, fecha de publicación no disponible, online www.umb.edu, consulta: febrero 2011.

VARIOS, "Gloria Evangelina Anzaldúa 1942-2004", en *La Voz de la Esperanza*. vol.17 no.6, San Antonio, Estados Unidos, julio-agosto 2004, pp.2-31.

Bibliografía secundaria

ANZALDÚA, G., *Making Face, Making Soul*, Aunt Lute, San Francisco, 1990.

ARREDONDO, G.F., A. HURTADO, N. KLAHN, O. NAJERA Y P. ZAVELLA (EDS.), *Chicana Feminism. A Critical Reader*, Duke University Press, Durham, 2003.

ARRISÓN, A., *Queering Mestizaje*, University Of Michigan Press, Ann Arbor, 2006.

BENJAMIN, W., *Understanding Brecht*, Verso, Londres, 2003.

BERNSTEIN, J., *Living in the Borderland*, Routledge, Nueva York / Amsterdam, 2005.

BERTA-ÁVILA, M., A. TIJERINA-REVILLA y J. LÓPEZ FIGUEROA (EDS.), *Marching Students: Chicana and Chicano Activism in Education, 1968 to the Present*, University of Nevada Press, Reno, 2011.

BLOCH, E., *The Utopian Function of Art and Literature*, The MIT Press, Cambridge, 1988.

BORÓN, A., J. AMADEO Y S. GONZÁLEZ (COMPS.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, versión electrónica e impresa, www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar

BROOKS, N. y T. HUBEL (EDS.), *Literature And Racial Ambiguity*, Rodopi, Nueva York/Amsterdam, 2002.

CASTILLO, A., *Godess of America: Writings on the Virgin of Guadalupe*, Riverhead Book, Nueva York, 1996.

CASTRO-GÓMEZ, S. y E. MENDIETA, *Teorías sin disciplina*, Miguel Ángel Porrúa/ Ciudad de México, 1998. Edición online www.ensayistas.org

CERUTTI, H., *Filosofar desde Nuestra América: Ensayo problematizador de su modus operandi*, Miguel Ángel Porrúa/ UNAM, Ciudad de México, 2000.

CHÁVEZ, J., *The Lost Land*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1984.

COPE, R. D., *Limits of Racial Domination*, University of Wisconsin Press. Eau Claire, 1994.

CROCOMBRE, R. (ED.), *French Polynesia: a Book of Selected Readings*, Institute of Pacific Studies of the University of the South Pacific, Suva, 1993.

DANTO, A., *After the end of art*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

DEBRAY, R., *Vida y muerte de la imagen*, Paidós, Barcelona, 1994.

EGUILIZ, F. (ED.), *Aztlán: Estudios sobre literatura chicana*, Universidad de País Vasco, País Vasco, 2001.

GARCÍA CANCLINI, N., *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

GARCÍA, J. H. (ED.), *Beginning a New Millenium of Chicana and Chicano Scholarship: Selected Readings of the 2001 NACCS Conference*, National Association for Chicana and Chicano Studies, San Jose, 2006.

GONZÁLEZ CASANOVA, P., *Una utopía de América*, El Colegio de México, Ciudad de México, 1953.

GUTIÉRREZ, D. (ED.), *Between Two Worlds: Mexican Immigrants in the US*, Jaguar Books, Wilmington, 1996.

GUTIÉRREZ, D. G., *Walls and Mirrors*, University of California Press, Los Ángeles, 1995.

HANDELMAM, J., (Tesis) *Operators at the Borders: The Hero as Change Agent in Border Literature*, Texas A&M University, 2003.

HARAWAY, D. J., SIMIANS, *Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Free Association Books, Londres, 1991.

HENRÍQUEZ UREÑA, P., *La utopía de América: La América española y su originalidad*, UNAM, Ciudad de México, 1979.

IBÁÑEZ, A., *Pensando desde Latinoamérica: Ensayos sobre modernidad, democracia y utopía*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2001.

JACOBY, R., *The End of Utopia: Politics and Culture in the Age of Apathy*, Basic Books, Nueva York, 1999.

JOYSMITH, C. (ED.), *Las Formas de Nuestras Voces: Chicana and Mexicana Writers in Mexico*, Third Woman Press / UNAM, Ciudad de México, 1995.

_____, B. DRISCOLL, E. LEUME, A. RIVERA-FLORES, y M. VEREA CAMPOS (COORDS.), *Límites sociopolíticos y fronteras culturales en América del Norte*, UNAM, Ciudad De México, 2000.

LAVIE, S. y SWEDENBURG, T. (EDS.), *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*, Duke University Press, Durham, 1996.

MACIEL, D., *Aztlán: Historia contemporánea del pueblo chicano*, Gil Mateos, Ciudad de México, 1976.

MANNHEIM, K., *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2004.

MAÑACH, J., *La teoría de la frontera*, Editorial Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1970.

MARCUSE, H., *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1981.

MCRAE, D., (Tesis) *José Vasconcelos: La Raza Cósmica and Deformation of Chicano Trasnational Identity*, Middlebury College, 2008.

MIGNOLO, W. D., *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción descolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007.

MONROY, D., *Thrown Among Extrangers*, University of California Press, Berkeley, 1998.

MOYA, P., *Learning from Experience: Minority Identities, Multicultural Struggles*, University Of California Press, Berkeley, 2002.

_____, y M. HAMES - GARCÍA (EDS.), *Reclaiming Identity*, University Of California Press, Berkeley, 2000.

NEGLEM, G. P., *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies*, Double Day, Garden City, 1962.

NIGGIANI, C. y M. STORR, *Deleuze and Queer Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009

ORTEGA Y MEDINA, J., *Destino Manifiesto: Sus razones históricas y su raíz teleológica*, Seseptentasetas, Ciudad de México, 1972.

PARRA RAMÍREZ, G., (Tesis) *Aztlán: El resurgimiento de una cultura subordinada*, Facultad de Derecho, UNAM, Ciudad de México, 1981.

PÉREZ-TORRES, R., *Movements in Chicano Poetry: Against Myths, Against Margins*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005.

RAMIRO ÁVILES, M.A. (ED.), *Anatomía de la Utopía*, Dykinson, Madrid, 2008.

REYES, A., *Obras Completas, Tomo XI*, Fondo De Cultura Económica, Ciudad De México, 1960.

RODÓ, J.E. , *Ariel. Los motivos del proteo*, Publicado por Biblioteca Ayacucho, versión online http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=ariel&tt_products=3

ROJAS, R., *Eurindia*, S.P.I ((Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1980))

RUIZ, V. y V. SÁNCHEZ KORROL (EDS.), *Latinas in the United States: A Historical Encyclopedia, Volumen 1*, Indiana University Press, Bloomington, 2006.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Entre la realidad y la utopía: ensayos sobre política, moral y socialismo*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1999.

VASCONCELOS, J., *La Raza Cósmica: Misión de la raza iberoamericana*, Porrúa ,3ra. Ed. Ciudad de México, 2005.

VATTIMO, G., *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1997.

VIVANCOS PÉREZ, R., (Tesis) *Internal Diversity in Contemporary Chicana Literature*, University Of California, Santa Barbara, 2006

WEBER, D.J., *Foreigners in their Native Land*, University Of New Mexico Press, Albuquerque, 1973.

WEED, E. y N. SCHOR (EDS.), *Feminism Meets Queer Theory*, Indiana University Press, Bloomington, 1997

ZEA, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1990.

Hemerografía secundaria

BETANCUR, B., "El Destino Manifiesto de América Latina", en *Revista Integración Latinoamericana*, Banco Interamericano de Desarrollo, Washington, Estados Unidos, marzo 1990, pp. 74 -79.

BUTLER, J., "Fundamentos contingentes: El feminismo y la cuestión del posmodernismo", en *La Ventana*, No. 13, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, julio 2001, Pp. 7-41.

CACHEUX PULIDO, E. M., "Feminismo chicano: Raíces, pensamiento político e identidad de las mujeres", en *Reencuentro*, no. 37, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, Ciudad de México, México, agosto 2003, pp. 43-53.

CARRETERO PASIN, A. E., "Imaginario y utopías", en *Athenea Digital*, no. 7, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España, primavera 2005, pp. 40-60.

CASASA, P., "La literatura como una manifestación cultural de los chicanos", en *Reencuentro*, no. 37, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, Ciudad de México, México, agosto 2003, pp. 28-38.

ECHEVERRÍA, B., "El ethos barroco y la estetización de la vida cotidiana", en *Escritos*, no.13-14, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, enero-diciembre 1996, Pp.161-188.

FRENCH L. A., "The Borderlans of Borderlands: Tres Vistas", Indigenous Cultures Institute, sin fecha de publicación disponible, online www.indigenouscultures.org, consulta: abril 2011.

GOLDBERG, A.J., "Transnationalism and Borderlands: Concepts of Space in The US-Mexican Border and Beyond", en *Estudios Fronterizos*, año/vol. 2 no. 004, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, México, julio-diciembre 2001, pp. 49-91.

HALPERIN, D. M., "The Normalization of Queer Theory", University of Michigan, fecha de publicación no disponible, online www.umich.edu, consulta: abril 2011.

HERNÁNDEZ CASTILLO A., "Repensar en multiculturalismo desde el género", en *La Ventana*, No.18, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, diciembre 2003, pp.9-39.

_____, "De feminismos y poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo", Instituto De Historia de Nicaragua y Centroamerica, fecha de publicación no disponible, online www.historia.ihnca.edu.ni, consulta: abril 2011.

JACOBS, G., "Finding the Center: Constructing the Subaltern Master Narrative", en *Human Architecture*, no./vol. 4, The Omar Khayyam Center for Integrative Research in Utopia, Mysticism and Science, Boston, Estados Unidos, verano 2006, pp. 79 – 86.

JOFFROY, M., "El espacio relacional/ las relaciones espaciales: La práctica del feminismo chicano en la literatura fronteriza contemporánea", en *Iberoamericana*, vol. LXXI, no.212, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/University Of Pittsburg, Pittsburg, Estados Unidos, julio-septiembre, 2005, pp. 801-814.

MARTINOT, S., "Social Justice Vivences as Border Thinking", en *Human Architecture*, no./vol. 4, The Omar Khayyam Center for Integrative Research in Utopia, Mysticism and Science, Boston, Estados Unidos, verano 2006 pp. 163 – 173.

MIGNOLO, W. D., "Epistemic Desobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom", en *Theory Culture and Sociology*, vol. 26, no. 7-8, Los Ángeles, Estados Unidos, 2009, pp.3-23.

_____, "Posoccidentalismo: Las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios latinoamericanos de área", en *Iberoamericana*, vol. LXVIII, no.200, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/University of Pittsburg, Pittsburg, Estados Unidos, julio-septiembre, 2002, pp. 847-865.

PÉREZ, E., "Queer Subaltern Citizens: Agency Through Decolonial Queer Theory", University of Colorado, octubre 2006, online www.colorado.edu, consulta: abril 2011.

PIZARS RAMÍREZ, G., "From Nèpantla to Amerinidia: Transnationality in Mexican American Literature", en *Iberoamericana*, no. 25, Instituto Iberoamericano de Berlin/ Instituto de Estudios Latinoamericanos de Hamburgo, Berlín, Alemania, 2007, pp.155-172.

RODRÍGUEZ ORTÍZ, R. , "disidencia literaria en la frontera México-Estados Unidos", en *Andamios*, vol. 5, no. 9, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México, México, diciembre 2008, pp. 113-137.

SÁNCHEZ, P., "Adopting Transnationalism: Making Space for a Transnational Chicana", en *Discourse*, vol. 22, no. 3, Londres, Inglaterra, 2001, pp. 375 – 381.

SANTA ANA, O., "Modelo lingüístico proporcional de la población chicana", en *Frontera Norte*, vol. 9, no. 18, Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México, julio-diciembre, 1997, pp. 111-126.

STRALE-COSTA, P., Indigenous Ecology and Chicanada Coalition, San Jose State University, fecha de publicación no disponible, online www.sjsu.edu, consulta abril 2011.

VITERI, M.A., "Negociaciones identitarias sexuales y raciales en contextos trasnacionales", *FLACSO Ecuador*, fecha de publicación no disponible, online www.flacso.org.ec, consulta: abril 2011.

Bibliografía complementaria

ABELOVE, H. y M. A. BARALE (EDS.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 1993.

AIKEN, R., *Mexican Folktales from the Borderland*, Southern Methodist University, Dallas, 1980.

ALDAMA F. L., *Spilling the Beans in Chicanolandia*, University of Texas Press, Austin, 2006.

ALDAMA, A. J. (ED.), *Violence and the Body*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

ALLEN, J., *Lesbian Philosophies and Cultures*, State University of New York Press, Albany, 1990.

BARRERA, M., *Beyond Aztlán: Ethnic Autonomy in Comparative Perspective*, Praeger, Nueva York, 1988.

BENAVIDEZ, F., (Tesis) *The Chicano Gunfighter and the Mestiza Goddess: Contemporary Chicana / O Identity*, Texas Tech University, Lubbock, 2006

BENITEZ PEREDA, E., (Tesis) *Influencia de la cultura chicana en Estados Unidos. Análisis del muralismo*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2006.

BERNSTEIN, R. (ED.), *Cast Out: Queer Lives in Theater*, University of Michigan, Ann Arbor, 2006.

BLANCO MARTÍNEZ, R., *La ciudad ausente: Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Akal, Madrid, 1999.

BONFIGLIOLI, C. (ED.), *Las vías del Noroeste V.II*, UNAM, Ciudad de México, 2008.

BURCIAGA, J. A., *Drink Cultura: Chicanismo*, Joshua Odell Editors, Santa Bárbara, 1993.

CAMPBELL, J., *Arguing With the Phiallus*, Zed Books, London, 2000.

CARRO BAUTISTA, J. E., (Tesis) *Utopías y Antiutopías Latinoamericanas*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2008

CASTILLO, A., *Massacre of the Dreamers: Essays on Xicanisma*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1994.

CASTRO, R., *Chicano Folklore: A Guide to the folktales, Traditions, Rituals and Religious Practices of Mexican-Americans*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.

CERUTTI, H., *Ensayos de utopía I y II*, Universidad Central, Bogota, 1989.

COSSIO LORA, V., (Tesis) *Ideología y utopía: Expresiones de lo imaginario*, FES Acatlán, UNAM, 2007.

CHAUNCEY, G., *Gay New York: Gay Urban Culture and the Making of the Male Gay World 1980-1940*, Basic Books, Nueva York, 1994.

DORESTE, T., *El enigma de Aztlán*, Planeta, Ciudad de México, 1992.

DUSSEL, E., *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana: Ensayo filosófico*, Nueva América, Bogota, 1998.

ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco*, Era, Ciudad de México, 2000.

_____, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1998.

ELSNER, E.A., (Tesis) *Expressions of Mexicanness and the Promise of American Liberalism*, Texas Tech University, 2002.

GARCIA ZAMUDIO, J. F., (Tesis) *La futurición negada*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1999.

GAYTAN ZAMUDIO, R. M., (Tesis) *El pensamiento crítico latinoamericano: La recuperación de la utopía latinoamericanista*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2006.

FEATHERSTONE, M., *Toqueville's Virus: Utopia and Dystopia in Western Social and Political Thought*, Routledge, Nueva York, 2008.

GONZÁLEZ - BERRY E. Y D. R. MACIEL (EDS.), *The Contested Homeland*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2000.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. (COORD.), *Estados Unidos hoy*, UNAM, Ciudad de México, 1984.

_____, (ED.), *Conceptos fundamentales de nuestro tiempo*, UNAM, Ciudad de México, 2007.

HALL KELIS, M., V. BAESTER Y V. VILLANUEVA (EDS.), *Latino/a Discourses*, Bointon / Crook, Boston, 2004.

- HAYDEN, P. (ED.), *Globalization and Utopia: Critical Essays*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2009.
- HEDGES, E. y FISHER FISHKIN, S., *Listening to Silences: New Essays in Feminist Criticism*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York, 1994.
- HERNÁNDEZ, G. E., *La sátira chicana*, Siglo XXI, Ciudad De México, 1993.
- LYNN, D. Y D. HEYCK (EDS.), *Barrios and Borderlands*, Routledge, Nueva York / Amsterdam, 1994.
- MANZANAS, A. (ED.), *Border Transits, Literature and Culture Across the Line*, Rodopi, Nueva York/Amsterdam, 2007.
- MESSENGER CYPRES, S., *La Malinche on Mexican Literature*, University of Texas Press, Austin, 1991.
- MORAGA, C., *Heroes and Saints*, West, Nueva York, 1994.
- _____, *The Hungry Woman*, University of New Mexico, Albuquerque, 2001.
- MORALES, O., (Tesis) *Chicana Self Expression Through Lenguaje*, Texas State University-San Marcos, 2007.
- NAYNAHA, S., (Tesis) *Race of Angels: Xicanisima, Postcolonial Passions and Rhetorics of Reaction and Revolution*, Washington State University, Pullman, 2006.
- NAVARRO, A., *Mexicano Political Experience in Occupied Aztlán*, AltaMira Press, Wall Nut Creek, 2005.
- NEUSÜSS, A., *Utopía*, Barral, Barcelona, 1971.
- OROZCO MENDOZA, E. F., (Tesis) *Borderlands Theory: Producing Border Epistemologies with Gloria Anzaldúa*, Virginia Polytech Institute, Blacksburg, 2008.
- PASSALAQUA OLIVERA, N. I., (Tesis) *Análisis de las construcciones discursivas de Aztlán*, Facultad De Filosofía y Letras, UNAM, 2006.
- PATTON, C. y B. SÁNCHEZ - EPRIER (EDS.), *Queer Diasporas*, Duke University Press, Durham, 2000.
- PINEDA MARTÍNEZ, R., (Tesis) *Planteamientos sobre la utopía*, Facultad De Filosofía y Letras, UNAM, 2008
- RAMÍREZ FIERRO, M., (Tesis) *Utopología desde Nuestra América*, Facultad De Filosofía y Letras, UNAM, 2005.
- RICH, A., *Blood, Bread and Poetry*, Norton, Nueva Yory, 1994.

- RICOEUR, P., *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- ROBERTSON, T. A., *A Southwestern Utopia*, Ward Ritchie, Los Ángeles, 1964.
- RODRÍGUEZ VALLS, F., *Antropología y utopía: Estudio sobre el hombre y la esperanza*, Plaza y Valdés, Madrid, 2009.
- SÁNCHEZ MORA, E., *Utopía y praxis*, Triillas, Ciudad de México, 1980.
- SANTAMARINA GÓMEZ, A., *La política entre México y Aztlán*, Universidad Autónoma de Sinaloa, Sinaloa, 1994.
- SEIDMAN, S., *Queer Theory / Sociology*, Blackwell, Cambridge, 1996
- SHKALAR, J., *After Utopia: The Decline Of Political Faith*, Pendiente
- STEINER, S. y L. VALDEZ (EDS.), *Aztlán: An Antology Of Mexican American Literature*, Princeton University Press, Princeton, 1957.
- SULLIVAN, S. y N. TUANA, *Race and Epistemologies of Ignorance*, State University Of New York Press, Albany, 2007.
- TURNER, W. B., *A Genealogy of Queer Theory*, Temple University Press, Philadelphia, 2000
- UGARTE, M., La nación latinoamericana, Publicado por Biblioteca Ayacucho, versión online http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=ugarte&tt_products=45
- VALDÉS RODRÍGUEZ, E., (Tesis) *De Jodorowsky a Aztlán: La función de las artes*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2003.
- VALENZUELA ARCE, J.M., *Entre la magia y la historia*, Colegio de la Frontera Norte / Plaza y Valdés, Tijuana, 2000.
- VÁSQUEZ, F. H. y TORRES, R. D. (EDS.), *Latino Thought*, Rowman and Littlefield, Boston, 2003.
- WALSH, C. (ET AL.), *The Social Relations of Mexican Commodities*, University of California Press, San Diego, 2003.
- WARNER, M. (ED.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Rutens / University of Minnesota, Minneapolis, 1993.
- ZAMORA BORGE, P., (Tesis) *Utopía Posmoderna*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005.

ZEA, L., *América como conciencia*, UNAM, Ciudad de México, 1972.

_____, *Conciencia y posibilidad de lo mexicano*, Porrúa, Ciudad de México, 1987.

_____, *El occidente y la conciencia de México*, Porrúa, Ciudad de México, 1987.

_____, *Fin del milenio: Emergencia de los marginados*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2000.

Hemerografía complementaria

ALARCÓN, J. S., "El escapismo en la literatura chicana", online www.cervantesvirtual.org, publicación:2006, consulta: abril 2011.

APTER, E., "Womens Time", en *Theory, En Differences*, vol. 21, no. 1, Brown University, Providence, Estados Unidos, 2010, pp. 3-18.

BEUCHOT, M., "El porvenir político-cultural y escatología del hombre según Paul Ricoeur: Utopía y ontología", en *Isegoría*, no.5, Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, Madrid, España, 1992, pp. 134-141.

BRENNA, J. E., "De la frontera nacional a la frontera pluricultural", en *Frontera Norte*, año/vol. 22, no. 44, Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México, julio/diciembre 2002, pp. 265-279.

BUTLER, J., "Actos corporales subversivos", online www.cholonautas.edu.pe, fecha de publicación no disponible, consulta: marzo de 2011.

CARRERA ÁLVAREZ, V., "La dimensión narrativa del mundo de vida como ampliación de la autonomía que defiende la ética discursiva", en *La Lámpara de Diógenes*, año/vol. 6, no.10, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, 2005, pp. 63-70.

CASTRO-GÓMEZ, S. Y E. MENDIETA, "La trasnlocalización discursiva de Latinoamérica", en *Tiempos de La Globalización*, online www.ensayistas.org, fecha de publicación no disponible, consulta: abril 2011.

CERUTTI, H., "Integrarse para vivir ¿una utopía humanista?", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, v.XI, no.35, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, diciembre 2006, online www.scielo.org, consulta: abril 2011.

CLIFFORD, J., "Diasporas", en *Cultural Anthropology*, Vol. 9, no. 3, American Anthropological Association, Arlington, Estados Unidos, agosto 1994, pp. 302 – 338.

EMELMAN, H., "Sobre bloqueo histórico y utopía en latinoamérica", en *Política y Cultura*, no.004, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Ciudad de México, México, primavera 1995, pp. 43-51.

FORKE, A., "Inner Work, Public Acts: De Conocimiento of Art", en *Human Architecture*, no./ vol. 4, The Omar Khayyam Center for Integrative Research in Utopia, Mysticism Aand Science, Boston, Estados Unidos, verano 2006 pp. 347 – 353.

GAGNE, K. M., "Fighting Amnesia as a Guerrilla Activity: Poetics for a New Mode of Being Human", en *Human Architecture*, no./vol. 4, The Omar Khayyam Center for Integrative Research in Utopia, Mysticism and Science, Boston, Estados Unidos, verano 2006 pp. 249 – 264.

GENTILE, B., "Crossing and Trasgressing Borders", en *Actas XXII*, Associazione Ispanisti Italiani, Roma, Italia, 2004, pp. 199-204.

GOICOECHEA, J., "Utopía y dignidad, acercamiento a la mística política de Ernst Bloch", Universidad Complutense de Madrid, fecha de publicación no disponible, online www.ucm.es, consulta: febrero 2011.

GOTTIA, G. A., "Globalización etnicidad y saberes subalterizados", en *Diálogos Latinoamericanos*, no. 7, Universidad de Aarhus, Aarhus, Dinamarca, 2003, pp. 43-53.

IGLESIAS CRUZ, J. y J. GUTIÉRREZ FORTE, "Colonia y colonialidad más allá del relato", en *Temas*, no.64, La Habana, Cuba, octubre-diciembre 2010, pp.91-99.

INFRANCA, A., "Utopía e historia frente a frente: Lucacs y Block," online www.herramienta.com.ar, consulta febrero 2011.

LEON DEL RÍO, Y., "¿Por qué utopía?", en *El Catoblepas*, no. 7, septiembre 2002, online www.nodulo.org, consulta: abril 2011.

MAGALLÓN ANAYA, M., "Reflexiones filosóficas sobre Nuestra América", en *La Lámpara de Diógenes*, año/vol. 7, no.12, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México 2006, pp. 189-207.

MANCILLA, H. C. F., "El teorema del sentido común guiado críticamente", Academia De Ciencias De Bolivia, fecha de publicación no disponible, online www.aciencias.org.bo, consulta:abril 2011.

MARSH, R., "Lecture on Ariel and Caliban", University of Cambridge, fecha de publicación no disponible, online www.cam.ac.uk, consulta febrero 2011.

RODRÍGUEZ-IBAÑEZ, J. E., "Habermas y Parsons: La búsqueda del reencantamiento del mundo", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 16/81, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, España, enero-marzo, 1998, pp.91-110.

RORTY, R., "Utopías globales: Historia y filosofía", en *Elementos*, año/vol. 9, no. 45, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, 2009, pp. 13-17.

RUBINELLI, M. L., "La interculturalidad: Reflexiones actuales en torno a un tema presente en cuatro pensadores latinoamericanos", en *Cuadernos de La Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades*, no. 15, Universidad de Jujuy, San Salvador de Jujuy, Argentina, Diciembre 2002, pp. 265-277

SABÓ, J.M., "Debates teóricos desde/para/por Latinoamérica: la discusión en torno a los estudios poscoloniales", Universidad Nacional de Córdoba, fecha de publicación no disponible, online www.unc.edu.ar

SMALL, F., "Welcome to the Borderlands", sermón dado en la Primera Parroquia de Cambridge Massachusetts, 19 de septiembre de 2010.

VON BARLOEWEN, C., "Ulysses Criollo and Manifest Destiny", sin datos disponibles.

VOSS, B. L., "Queer Theories and the Archaeological Study of Past Sexualities", en *World Archaeology*, volumen 32, no. 2 Londres, Inglaterra, octubre 2002, pp. 180-192.

ZACCHARIA, P., "Translating Borders, Performing Trans-Nationalism", en *Human Architecture*, no./vol. 4, The Omar Khayyam Center for Integrative Research in Utopia, Mysticism and Science, Boston, Estados Unidos, verano 2006 pp. 57 – 70.