

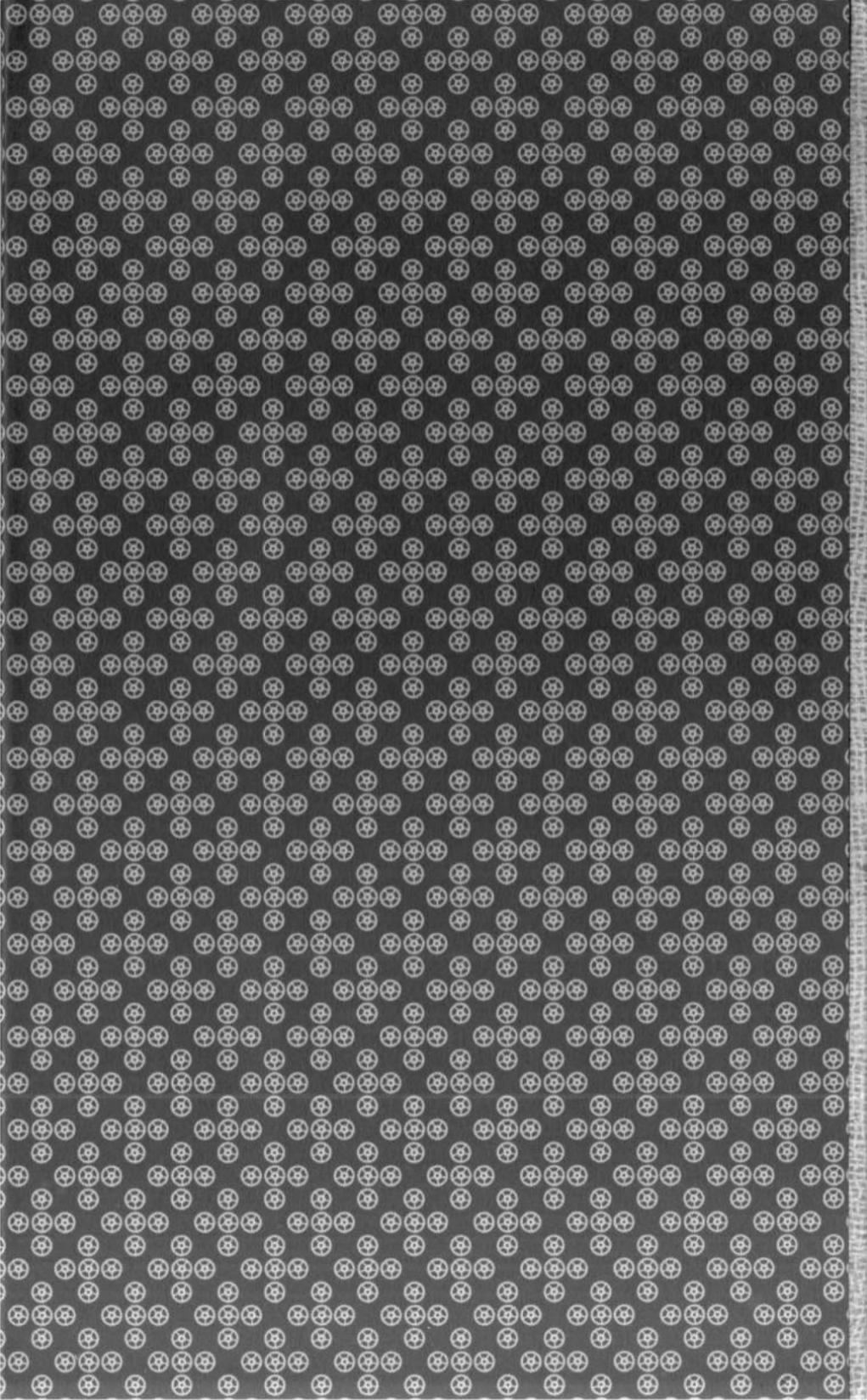
GLORIA VALDEZA

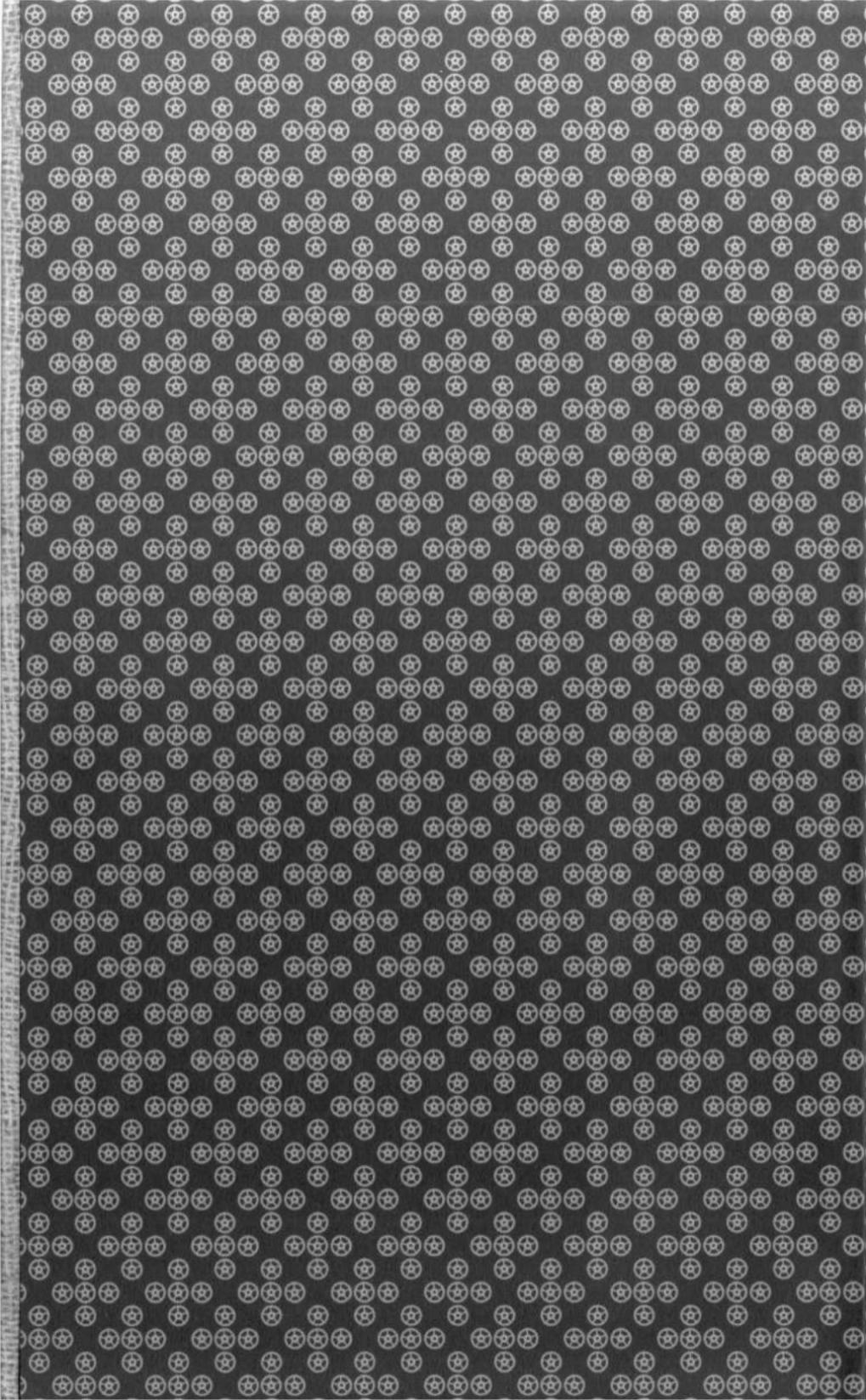
La
nueva
mestiza

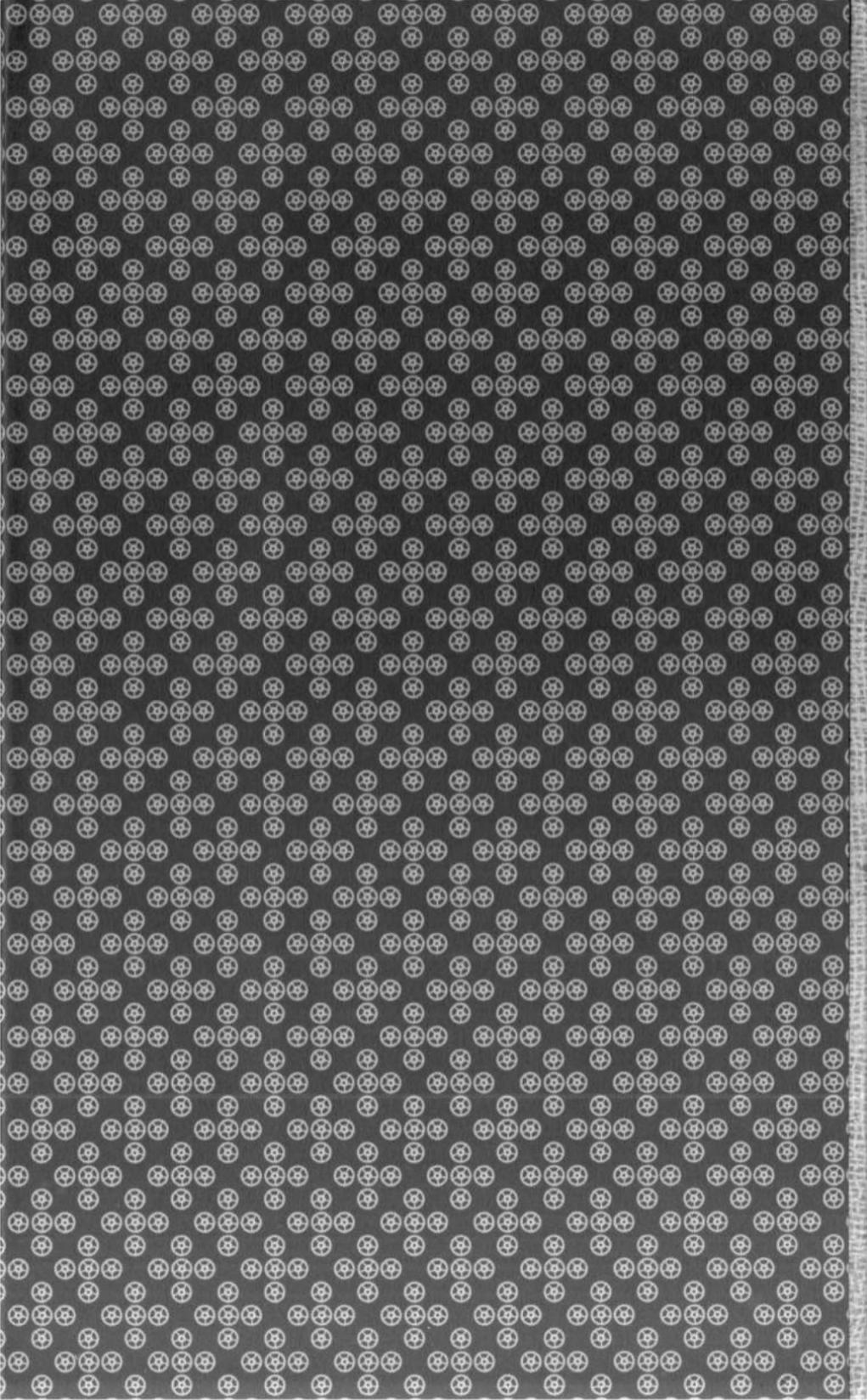
Capitán Swing®

BORDOS Y LA FRONTERA

Traducción de
**CARMEN
VALLE**







BORDERLANDS

LA FRONTERA

GLORIA ANZALDÚA



BORDERLANDS

LA FRONTERA

GLORIA ANZALDÚA

Introducción de
SONIA SALDÍVAR

Traducción de
CARMEN VALLE

colección
ENSAYO

Capitán Swing®

Titulo original:

Borderlands / La Frontera: The New Mestiza

© Del libro:

Gloria Anzaldúa

© De la traducción:

Carmen Valle

© De esta edición:

Capitán Swing Libros, S.L.

c/ Rafael Finat 58, 2º4 - 28044 Madrid

Tlf: (+34) 630 022 531

contacto@capitanswing.com

www.capitanswing.com

© Diseño gráfico:

Filo Estudio - www.filostudio.com

Corrección ortotipográfica:

Victoria Parra Ortiz

ISBN: 978-84-945043-2-7

Depósito Legal: M-6863-2016

Código BIC: FV

Impreso en España / *Printed in Spain*

Artes Gráficas Cofás (Móstoles) Madrid

Queda prohibida, sin autorización escrita de los titulares del copyright,
bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de
esta obra por cualquier medio o procedimiento.

ÍNDICE

Reconocimientos	9
Introducción a la segunda edición, por Sonia Saldívar Hull	11
Traducir <i>Borderlands. La Frontera</i> , por Carmen Valle Simón	29
Prefacio a la primera edición, por Gloria Anzaldúa	35
Atravesando fronteras / Crossing borders	
01. La patria, Aztlán	39
<i>El otro México</i>	39
<i>El destierro / La tierra perdida</i>	45
<i>El cruzar del mojado / Illegal Crossing</i>	50
02. <i>Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan</i>	55
La fuerza de mi rebeldía	56
Tiranía cultural	57
Mitad y mitad	60
Homofobia: miedo de ir a casa	60
Terrorismo íntimo: vida en las tierras fronterizas	62
La herida de la <i>India-Mestiza</i>	64
03. Penetrar en la Serpiente	67
<i>Ella tiene su tono</i>	68
<i>Coatlapopeuh, la que Reina sobre las Serpientes</i>	69
Pues hacer la guerra es mi deber cósmico	75
<i>Sueño con serpientes</i>	79
Las presencias	81
<i>La facultad</i>	85

04. La herencia de Coatlícue / The Coatlícue State	
<i>Enfrentamientos con el alma</i>	90
<i>El secreto terrible y la rajadura</i>	91
<i>Nopal de Castilla</i>	94
<i>El Estado de Coatlícue</i>	96
<i>El Estado de Coatlícue es un preludio para el cruce</i>	98
<i>Eso que permanece</i>	100
05. Cómo domar una lengua salvaje	103
<i>Vencer la tradición del silencio</i>	104
<i>Oye cómo ladra: el lenguaje de la frontera</i>	105
<i>Español chicano</i>	108
<i>Terrorismo lingüístico</i>	109
<i>«Vistas», corridos, y comida: mi lengua nativa</i>	112
<i>Si te preguntas a mi mamá: «¿Qué eres?»</i>	115
06. <i>Tilli, Tlapalli / El sendero de la tinta roja y negra</i>	119
<i>Invocar el arte</i>	120
<i>Ni cuicaní: yo, la cantora</i>	124
<i>El estado chamánico</i>	125
<i>Escribir es un acto sensual</i>	127
<i>Algo relacionado con la oscuridad</i>	127
<i>In Xóchilt in Cuicatl</i>	130
07. <i>La conciencia de la mestiza / Hacia una nueva conciencia</i>	133
<i>Una lucha de fronteras / A Struggle of Borders</i>	134
<i>Tolerancia hacia la ambigüedad</i>	135
<i>La encrucijada / The Crossroads</i>	137
<i>El camino de la mestiza / The Mestiza Way</i>	139
<i>Que no se nos olviden los hombres</i>	140
<i>Somos una gente</i>	143
<i>Por sus verdaderas caras los conoceremos</i>	145
<i>El día de la Chicana</i>	146
<i>El retorno</i>	148

Un agitado viento / *Ehécatl*, el viento

I.	<i>Más antes en los ranchos</i>	155
	Temporada de Ala Blanca	156
	Cervicidio	158
	caballo	160
	Immaculada, inviolada: <i>Como Ella</i>	162
	<i>Nopalitos</i>	166
II.	<i>La Pérdida</i>	169
	<i>sus plumas el viento</i>	170
	Cultivos	174
	<i>sobre piedras con lagartijos</i>	176
	<i>El sonavabitche</i>	179
	<i>Mar de repollos</i>	185
	A Sea of Cabbages	187
	Los llamamos <i>greasers</i>	189
	<i>Matriz sin tumba o «el baño de la basura ajena»</i>	191
III.	<i>Crossers y otros atravesados</i>	195
	Los poetas tienen extraños hábitos alimentarios	196
	<i>Yo no fui, fue Teté</i>	199
	<i>La canción del caníbal</i>	200
	<i>En mi corazón se incubaba</i>	201
	Esquina de la calle Cincuenta con la Quinta Avenida	202
	Compañera, cuando amábamos	204
	Interfaz	206
IV.	<i>Cihuatllyotl, Mujer sola</i>	213
	Reliquias sagradas	214
	<i>En el nombre de todas las madres</i>	221
	Dejarse ir	226
	Tuve que bajar	229
	<i>Cagado abismo, quiero saber</i>	233
	esa reluciente cosa oscura	235
	<i>Cihuatllyotl, mujer sola</i>	238

V.	<i>Animas</i>	241
	<i>La curandera</i>	242
	<i>mujer cacto</i>	246
	<i>Cuyamaca</i>	248
	<i>Mis Angelos negros</i>	250
	<i>Criatura de oscuridad</i>	252
	<i>Antigua, mi diosa</i>	255
VI.	<i>El Retorno</i>	257
	<i>Arriba mi gente</i>	258
	<i>Vivir en las Borderlands significa que tú</i>	261
	<i>Canción de la diosa de la noche</i>	263
	<i>No se raje, chicanita</i>	267
	<i>Don't Give In, Chicanita</i>	269
	 Entrevista con Gloria Anzaldúa	271
	 <i>Bibliografía selecta</i>	293

Reconocimientos

A quienes caminaron conmigo en mi sendero y me tendieron la mano cuando tropecé;
a quienes me rozaron en un cruce para no volver a tocarme después;
a quienes no he tenido oportunidad de conocer pero habitan tierras fronterizas como la mía;
a aquellas personas para quienes las tierras fronterizas son territorio desconocido;

a Kit Quan, por alimentarme y escucharme cuando me quejaba;
a Melanie Kaye/Kantrowitz, por creer en mí y estar ahí para mí;
a Joan Pinkvoss, mi editora, partera genial, cuya comprensión, cariño y mezcla equilibrada de presión y suaves codazos no solo me ayudaron a llevar a término a esta criatura, sino que me ayudaron a crearla; Joan, estas palabras e imágenes son para ti.

Al personal de Spinsters/Aunt Lute, que sobrellevó muy bien la presión de cumplir plazos imposibles: a Martha Davis, cuya valiosa y excelente corrección hizo que el material tuviera mayor cohesión y resultara más accesible; a Debra DeBondt, que trabajó duramente para que el libro siguiera el calendario previsto; a Pam Wilson y Grace Harwood;

a Frances Doughty, Juanita Ramos, Judith Waterman, Irena Klepfisz, Randy Conner, Janet Aalphs, Mirtha N. Quintanales, Mandy Covey y Elana Dykewomon por su aliento y apoyo, al igual que por sus comentarios sobre varios textos; a mis amigos y amigas,

alumnado y colegas del programa ADP de la universidad Vermont College, el Taller de Escritura Women's Voices (Voces de Mujeres), Universidad de California en Santa Cruz, y a las escritoras y escritores que tomaron parte en mis talleres de escritura en la ciudad de Nueva York, New Haven, San Francisco, Berkeley, Oakland y Austin (Texas), en especial: Pearl Olson, Paula Ross, Marcy Alancraig, Maya Valverde, Ariban, Tirsa Quiñones, Beth Brant, Chrystos, Elva Pérez-Treviño, Victoria Rosales, Christian McEwen, Roz Calvert, Nina Newington y Linda Smuckler;

a Chela Sandoval, Rosa-María Villafane-Sosolak, Osa Hidalgo de la Riva, Lisa Carim, Sue Schwiek, Viviana Varela, Cindy Cleary, Papusa Molina y Rusty Barcelo;

a Lisa Levin, Shelley Savren, Lisa Albrecht, Mary Pollock, Lea Arellano, Christine Weiland, Louise Rocha, Leon Fishman, Claude Talley;

a mi familia: mi madre, Amalia; mi hermana, Hilda; mis hermanos, Urbano (Nune) y Óscar (Carito); mis cuñadas, Janie y Sara; mi sobrina, Missy, y mi sobrino, Urbie; a Tío Pepe y Tía Minga;

y de modo muy especial a la memoria de mi padre, Urbano, y de mis abuelas, Eloísa (Locha) y Ramona.

gracias a toditos ustedes.

ESTE LIBRO

*está dedicado a todos mexicanos
de ambos lados de la frontera.*

G. E. A.

Introducción a la segunda edición

Sonia Saldívar Hull

En los doce años transcurridos desde la publicación de la seminal obra de Gloria Anzaldúa *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, los estudios de mujeres y los estudios sobre latinas o chicanas han florecido en cuanto a producción intelectual, si no en cuanto a aceptación por parte del mundo académico. Incluso ante la perspectiva de un contragolpe creciente, que se manifiesta en su forma más dramática en las leyes contrarias a la acción afirmativa de California, el veredicto Hopwood¹ en Texas y legislación similar que está siendo valorada en muchos otros estados, se ha publicado una segunda edición de *Borderlands*. Este texto de relevancia histórica sigue siendo estudiado e incluido en programas académicos de cursos sobre teoría feminista, escritoras estadounidenses contemporáneas, autobiografía, literatura escrita por chicanas/as o latinas/as, estudios culturales e incluso sobre los principales escritores estadounidenses.

Después de mi lectura inicial del libro de Gloria Anzaldúa en el verano de 1987, como muchas otras profesoras universitarias chicanas, yo sentí la necesidad imperiosa de sumergirme en su hermenéutica de la Nueva Mestiza. Anzaldúa me interpela a mí como compatriota *Tejana*, como *mujer* que audazmente se denominaba

¹ El veredicto Hopwood se produjo a raíz del caso Hopwood contra el estado de Texas y constituyó el primer desafío legal contra los programas de acción afirmativa que favorecían el acceso de las minorías a la educación. En este caso, algunos demandantes blancos protestaron contra esa política de admisiones, pues sus solicitudes habían sido rechazadas. Se les dio la razón en 1996. Después de siete años durante los cuales constituyó un precedente válido para otros casos legales, el Tribunal Supremo de Estados Unidos lo derogó en 2003. (N. de la T.)

a sí misma feminista al igual que chicana. Junto a otros textos fundacionales sobre la Frontera, como *With His Pistol in His Hand*, de Américo Paredes, y *Occupied America*, de Rodolfo Acuña, *Borderlands* ofrecía una visión de nuestro Estados Unidos a través de los ojos de una mujer que se identificaba con las mujeres.² El feminismo que defiende *Borderlands* se basa en las presentaciones generizadas de mujeres como Marta Cotera y Ana Nieto Gómez, cuyas primeras especulaciones feministas aparecen en la antología *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*.³ En los años sesenta y setenta las chicanas estaban construyendo teoría y, con las intervenciones de Gloria Anzaldúa y de Cherrie Moraga en *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*, una conciencia *transfronterista* (es decir, feminista transnacional, una *feminista transfronteriza*) construyeron nuevas coaliciones con otras latinas y mujeres de color en Estados Unidos.⁴ *Borderlands*, una elaboración sociopolíticamente específica de una epistemología *feminista* chicana de finales del siglo xx, marca un movimiento hacia las coaliciones con otras *mujeres* a ambos lados de la frontera geopolítica entre Estados Unidos y México.

El libro se centra en un espacio geográfico definido, la frontera entre Estados Unidos y México, y presenta una historia concreta, la de las chicanas estadounidenses de origen mexicano. Pero, como

² Américo Paredes, *With His Pistol in His Hand: A Border Ballad and Its Hero*, Austin, University of Texas Press, reimpresión, 1971. Rodolfo Acuña: *Occupied America: A History of Chicanos*, segunda edición, 1981; tercera edición, 1988, Nueva York, Harper Collins Publishers.

³ Véase, por ejemplo: Marta Cotera, «Among the Feminists: Racist Classist Issues- 1976», pp. 213-20; y Ana Nieto Gómez: «La Feminista», pp. 86-92, en *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, ed. Alma M. García, Nueva York, Routledge, 1997.

⁴ Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga (eds.), *This Bridge Called mi Back: Writings by Radical Women of Color*, segunda edición, Nueva York, Kitchen Table; Women of Colour Press, 1981 (edición en español: *Esta fuente, mi espalda. Voces de mujeres terciermundistas en los Estados Unidos*, Cherrie Moraga y Ana Castillo, ISM Press Books, 1988). En el prefacio a la segunda edición, Moraga cartografía la ubicación política de las feministas estadounidenses de color dentro de un contexto global. Para un comentario más completo de este impulso transnacional, véase mi libro *Feminism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*.

tratado que es «por encima de todo una lucha feminista» (pág. 142), abre una manera radical de reestructurar el modo en que estudiamos la historia. Usando un nuevo género que Anzaldúa denomina *autohistoria*,⁵ la autora presenta la historia como un ciclo serpantino más que como una narrativa lineal.⁶ La historia que ella narra es una historia en la cual los símbolos, tradiciones y rituales indígenas sustituyen a las costumbres católicas posteriores a Hernán Cortés. Anzaldúa reconfigura las afinidades chicanas con la católica *Virgen de Guadalupe* y ofrece una imagen alternativa: *Coatlícué*, la madre divina azteca. En 1987, pocas profesoras universitarias mexicano-americanas invocaban ese nombre.

El primer ensayo o capítulo de *Borderlands*, «La patria, Aztlán», introduce a la persona que lee a una topografía de desplazamiento. Para quien no conozca la historia de los chicanos/as, o la historia de cómo Estados Unidos absorbió el norte de México en 1848, el texto define la frontera, política e ideológicamente, como un «confín contra natura» y, por lo tanto, postula el potencial desestabilizador de la cartografía chicana de finales del siglo xx. Proporciona a los *mestizos* una genealogía que, como gentes híbridas, los interpela a la vez como nativos de las Américas y como poseedores de

⁵ En el ensayo «*Border Arte: Nepantla, el Arte de la Frontera*», Anzaldúa identifica el arte visual de la frontera como un arte que «desbanca lo pictórico. Representa el alma del artista y el alma del *pueblo*. Aborda el tema de quién narra las historias y qué historias son narradas. Yo denomo esa forma de narrativa visual *autohistorias*. Esta forma va más allá del autorretrato o la autobiografía tradicionales; al narrar la historia personal del escritor o del artista, incluye también la historia cultural del artista» (p. 113). Ella sigue diciendo que, cuando crea arte, como, por ejemplo, los altares, ese arte representa mucho más que a sí misma, «son representaciones de la cultura chicana» (p. 113). Aunque su definición en este punto se refiere al arte visual, creo que podría describir también el género de *Borderlands*. Véase Natasha Bonilla Martínez (ed.), *La Frontera / The Border: Art About the Mexico / United States Border Experience*, San Diego, Centro Cultural de la Raza, Museum of Contemporary Art, 1993.

⁶ Véase: Yvonne Yarbro-Bejarano, «Gloria Anzaldúa's *Borderlands / La Frontera*: Cultural Studies, "Difference", and the Non-Unitary Subject», en *Cultural Critique*, otoño de 1994, pp. 5-28. Mi lectura se vio muy influida por su meticoloso análisis y por nuestras abundantes conversaciones sobre feminismo(s) chicano(s), *mestizaje* y tierras fronterizas.

una identidad múltiple, no occidental. La «tierra perdida» que redescubre o desvela está siempre fundamentada en una historia material concreta de lo que fue una vez el norte de México. Para el lector no académico, la autora pasa revista al tratado de Guadalupe-Hidalgo, firmado el 2 de febrero de 1848, como el documento que dio lugar a la aparición de una nueva minoría en Estados Unidos: ciudadanos estadounidenses de origen mexicano. La pedagogía de Anzaldúa, de tipo testimonial, ofrece un conocimiento que las escuelas anglocéntricas tienden a borrar, intercalando una contranarrativa que habla de la apropiación de la tierra por parte de los angloamericanos, que hicieron algo más que apoderarse de territorio: se trató de un proceso de absorción por parte de Estados Unidos que incluyó la imposición de la Supremacía Blanca, a la que contribuyeron las tácticas abiertamente terroristas de los Rangers de Texas.⁷

El discurso de construcción de nación en «La Patria, Aztlán» regresa a la historia que otras novelas chicanas fundamentales de los años treinta y cuarenta habían ficcionalizado anteriormente.⁸ Como *Caballero*, de Jovita González, una novela histórica recuperada recientemente, *Borderlands* ofrece una crítica del proceso de incorporación de los mexicanos durante la guerra mexicano-americana de 1836.⁹ Igualmente, las múltiples identidades en *Borderlands* evocan la novela de Américo Paredes *George Washington Gómez*, una obra en que la identidad híbrida del protagonista se

⁷ Angie Chabram-Dernersesian en «On the Social Construction of Whiteness within Selected Chicana/o Discourses» ofrece una argumentación brillante de la construcción de Aztlán por parte de los nacionalistas culturales chicanos y presenta una interpretación de las tierras fronterizas. Ruth Frankenberg (ed.), *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism*. Durham y Londres, Duke University Press, 1997, pp. 107-164.

⁸ Mi interpretación de estas primeras novelas chicanas se basa en las observaciones de Doris Sommers sobre la ficción histórica latinoamericana: *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1991.

⁹ Jovita González y Eve Raleigh: *Caballero: A Historical Novel*. College Station: Texas A & M University Press, 1996. Esta novela fue escrita originalmente a finales de los años treinta, pero no se «recuperó» hasta hace poco. (Existen ciertas dudas sobre hasta qué punto Eve Raleigh participó en la redacción del propio texto).

encuentra en guerra consigo misma.¹⁰ Aunque estas dos ficciones históricas recuperan memoria borrada de la historia oficial, la *historia* de Anzaldúa ofrece una nueva forma de escribir la historia. Como Paredes, Anzaldúa alinea audazmente la historia territorial chicana con los luchadores de la resistencia mexicano-tejana de comienzos del siglo XX, los sedicionistas, que polemizaron contra los invasores anglos en su manifiesto político, el *Plan de San Diego*.¹¹ Pero la historia en esta narrativa de la Nueva Mestiza no es un ejercicio discursivo unívoco —en este nuevo género, una conmovedora narrativa personal sobre la desposesión de su abuela ocupa el mismo espacio discursivo que una árida exposición de hechos históricos, mientras que la letra de un *corrido* sobre «la tierra perdida» aparece junto a una interpretación poética de la visión de un historiador anglo etnocéntrico sobre el dominio de Estados Unidos sobre México—.

Desde luego, el género de *Borderlands* desafía constantemente la estasis. Pasando de la historia mexicano-tejana al testimonio personal, el texto se mueve tenazmente hacia delante, hacia la historia de una familia política más amplia. Al concluir el ensayo de apertura, la narradora de la Nueva Mestiza hace hincapié en las alianzas de clase con los mexicanos que cruzan la frontera o trabajan en fábricas de frontera no reguladas, las *maquiladoras*, y revela la deshumanización de esos trabajadores mexicanos que cruzan hacia Estados Unidos, donde la Patrulla de Frontera les da caza como si fueran una plaga. Los trabajadores mestizos se encuentran «atrapados entre ser tratados como delincuentes y poder comer» (pág. 53).

¹⁰ Américo Paredes, *George Washington Gómez*, Houston, Arte Público Press, 1990. Esta es otra novela de los años treinta que no se publicó hasta 1990.

¹¹ Para una exposición de los Sedicionistas y su manifiesto, véase: Américo Paredes, *A Texas-Mexican Cancionero*. Urbana: University of Illinois Press, 1976, p. 33. Véase también la argumentación de Ramón Saldivar sobre los sedicionistas y el *Plan de San Diego* en *Chicano Narrative: The Dialectics of Difference*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990, pp. 28-31. Sobre el resto del Plan de San Diego, véase Antonia Castañeda Shuler, Tomás Ybarra-Frausto y David Sommer (eds.), *Literatura Chicana: Texto y Contexto*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1982, pp. 81-83.

La Nueva Mestiza narra mucho más que la historia de ese «tercer país» que ella llama la Frontera. El «país cerrado», como también lo denomina, está poblado por personas generizadas sin documentación que cruzan el territorio. Anzaldúa no solo trastorna las versiones históricas nacionalistas anglocéntricas, también perturba los planes de los nacionalistas chicanos al introducir análisis y temas feministas. Apoyadas en ideologías feministas, las historias de las mujeres amplían sin cesar el territorio cubierto por anteriores textos históricos androcéntricos.

Anzaldúa prosigue este proceso en la sección siguiente, «Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan», en el que se dispone a enfrentarse a la tradición de dominación masculina en el interior de su comunidad. Inicia con un largo epígrafe en español sin traducir, un pasaje que sirve como una proclamación chicana frente a la guerra —una declaración de independencia para las *mestizas* sometidas por una cultura dominada por los hombres—. Cuando Anzaldúa se dirige en español a los hombres y a las mujeres que se identifican con los intereses masculinos de su comunidad, es como si se dirigiera a los ancianos que se negaban a hablar inglés. Apela a esas autoridades cuando declara:

Esos movimientos de rebeldía que tenemos en la sangre nosotros los mexicanos surgen como ríos desbocanados en mis venas. Y como mi raza, que cada en cuando deja caer esa esclavitud de obedecer, de callarse y aceptar, en mí está la rebeldía encimita de mi carne. Debajo de mi humillada mirada está una cara insolente lista para explotar. Me costó muy caro mi rebeldía —acalambrada con desvelos y dudas, sintiéndome inútil, estúpida e impotente. Me entra una rabia cuando alguien —sea mi mamá, la Iglesia, la cultura de los anglos— me dice haz esto, haz eso sin considerar mis deseos. Repelé. Hablé pátras. Fui muy hocicona. Era indiferente a muchos valores de mi culture. No me dejé de los hombres. No fui buena ni obediente. Pero he crecido. Ya no solo paso toda mi vida botando las costumbres y los valores de mi cultura que me traicionan. También recojo las costumbres que por el tiempo se han probado y las costumbres de respeto a las mujeres (pág. 55).

El fragmento termina en inglés, como si el idioma adquirido de adulta fuera el idioma de la aserción feminista: «Pero a pesar de mi tolerancia cada vez mayor, para esta chicana la guerra de independencia es una constante» (pág. 55). Esta estrategia bilingüe implica que aunque los varones patriarciales de su infancia y juventud puedan hablar el inglés con fluidez, ella los va a enfrentar directamente en el idioma de sus tradiciones chicano-mexicano-tejanas.

Las normas y los supuestos dogmáticos dictaron la vida de Anzaldúa cuando era una niña y una joven en el sur de Texas, pero en el momento actual ella comprende que las «normas» están hechas por los hombres y pueden deshacerse usando una lógica feminista. Anzaldúa ofrece ejemplos concretos de cómo se vio privada incluso de una vida del espíritu y narra su resistencia rebelde a ser asimilada por las costumbres familiares y comunitarias. Su testimonio da cuenta de las limitaciones que se aplican a muchas mujeres subalternas sometidas al dominio de padres o madres de orientación masculina. La rebelde feminista en su interior es la Bestia de Sombra, «una parte de mí que se niega a obedecer las órdenes de autoridades externas» (pág. 56). La Bestia-Sombra aparece como la parte de las mujeres que asusta a los hombres y les lleva a controlar y a devaluar la cultura femenina. A las muchachas en las tierras fronterizas normalmente se les enseña a temer la sexualidad y a aprender que los hombres solo valoran los cuerpos de las mujeres. Se devalúa su individualidad y se condena el egoísmo. (En la frontera de la infancia y la juventud de Anzaldúa, el «egoísmo» incluye todo lo que las mujeres quieren hacer para mejorar su vida). La conciencia de la Nueva Mestiza, aunque rechaza nociones estáticas del ser, valora profundamente la individualidad de la chicana.

«Tiranía cultural» en el sur de Texas de Anzaldúa es una metonimia que representa el patriarcado —la forma en la que la cultura tradicional funciona en contra de las mujeres—. Adoptando la figura de Malintzin, Anzaldúa pone en cuestión el lugar de esta figura en la mitología mexicana como la Eva caída que «traicionó» a su pueblo al convertirse en la amante de Cortés y, por lo tanto, en la madre del mestizaje. Al reclamar y reconceptualizar la figura

de Malintzin, Anzaldúa reclama para las mujeres el hogar mítico, la patria de los nacionalistas culturales chicanos, Aztlán. Esta nueva historiadora espolea sutilmente a los varones chicanos para que comprendan la rebelión feminista como similar a la rebelión de clase racializada que defienden los nacionalistas culturales. Anzaldúa redefine la identidad cultural por medio del género y la identidad sexual. Y el nacionalismo ya transformado y el Aztlán definido por el género son reescritos como teoría feminista por la conciencia de la Nueva Mestiza.¹²

Parte del trabajo de esa conciencia *mestiza* es descomponer las dualidades que sirven para aprisionar a las mujeres. Su articulación de la teoría chicana lesbiana hace justamente eso cuando se declara tanto femenina como masculina. Una vez más, recurre al *cuento* y al *testimonio* para presentar la teoría cuando relata la historia de la joven vecina de su infancia que era una proscrita a la que se etiquetaba como «una de los otros», mitad mujer, mitad hombre. No obstante, rechazando condenar las etiquetas, ella adopta de manera estratégica un giro nacionalista-feminista hacia la «tradición» indígena que considera la alteridad como poder. La rebelión definitiva para las chicanas es por medio de la sexualidad, y en la versión de Anzaldúa de la teoría *queer*, esto es específicamente cierto para las lesbianas de color.

Igualmente, la reclamación por parte de Anzaldúa del componente indio de su *mestizaje* elude una apropiación simplista. Lo *indígena* en la Nueva Mestiza es una nueva postura política como chicana feminista completamente racializada. Ella apela a una historia de resistencia por parte de las mujeres indias subalternas en las Américas y en esa historia compartida narra una fuerte afiliación política: «Mi identidad chicana se fundamenta

¹² Inderpal Grewal, en «Autobiographic Subjects, Diasporic Locations», defiende un argumento similar: «La exploración de Anzaldúa de la "conciencia de la frontera" se afirma a sí misma poderosamente como feminista [...], revela diversos modos de posicionamiento múltiple y de prácticas en torno a temas de feminismo y feministas», pp. 235-236. Inderpal Grewal y Caren Kaplan (eds.), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, pp. 231-254.

en la historia de resistencia de la mujer india» (pág. 62). Este alineamiento político sirve para fortalecer aún más su crítica interna de las prácticas culturales chicanas que niegan el componente indígena del *mestizaje*. Reclamando todos los componentes de su identidad, incluso los que chocan entre sí, Anzaldúa escapa de las categorías esencialistas y concibe un hogar provisional en el que ella pueda ponerse «en pie y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —una cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y mortero y mi propia arquitectura feminista».

Armada con sus herramientas feministas, la narradora de Anzaldúa está preparada para «Penetrar en la Serpiente» como hace en la siguiente sección, para explorar el legado de los antepasados indígenas. En línea con este nuevo feminismo, la Nueva Mestiza reivindica de forma dramática las figuras culturales femeninas a las que se etiquetó como traidoras de la comunidad. La primera traición —negar lo indio en lo chico— hace que sea más sencillo aceptar la segunda sin cuestionarla: la conversión de Malinali Tenépat (*Malintzin*) (pág. 64) y la *Llorona* (la mujer que llora por sus hijos perdidos o asesinados) en puta de la diada *virgen/puta*.¹³

Al reescribir las historias de Malinali, *la Llorona* y la *Virgen de Guadalupe*, Anzaldúa reclama estratégicamente una base para la presencia histórica femenina. Aquí su tarea es desvelar los nombres y poderes de las deidades femeninas cuyas identidades han sido sumergidas en la memoria mexicana de estas tres madres mexicanas. La Nueva Mestiza narra la historia anterior a Cortés de estas deidades y muestra cómo fueron desvalorizadas tanto por el patriarcado azteca-mexica como por los conquistadores

¹³ Para un análisis completo de *Malintzin Tenépat*, véase los dos ensayos de Norma Alarcón: «Chicana's Feminist Literature: A Revision Through *Malintzin* / Or: *Malintzin*: Putting Flesh Back on the Object», en Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.): *This Bridge Called My Back*, Nueva York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1981, pp. 182-190; y «Tradduttrice, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism», en *Cultural Critique*, Otoño de 1989, pp. 57-87. Para uno de los primeros análisis feministas de *Malintzin* llevado a cabo por una chicana, véase Adelaida del Castillo: «*Malintzin Tenépat: A Preliminary Look Into A New Perspective*», en Rosaura Sánchez y Rosa Martínez Cruz (eds.), *Essays on La Mujer*, Los Ángeles, Chicano Studies Research Center Publications, University of California, Los Angeles, 1977.

cristianos. Al presentar los orígenes del mito de Guadalupe, Anzaldúa ofrece nuevos nombres para nuestros estudios —nombres que debemos esforzarnos por pronunciar: *Coatlicue, Cihuacoatl, Tonantsi, Coyolxauhqui*—.

Curiosamente, Anzaldúa utiliza el idioma de los colonizadores españoles cuando relata la invención de Guadalupe por la Iglesia católica. La famosa versión de Juan Diego de la historia de Guadalupe está contada en estrofas poéticas, una presentación que subraya el carácter de ficción de la *historia*. La revisión feminista, escrita en prosa, se autoriza a sí misma como historia legítima. Posteriormente, la narrativa de Anzaldúa regresa a Aztlán y a la historia azteca anterior a la Conquista con una crítica que de modo consciente rasga la romanticización chicana masculina de un vago pasado indígena utópico. La persona que lee entra en una conversación entre la escriba Nueva Mestiza y esos nacionalistas chicanos recalcitrantes que, aún hoy, se niegan a aceptar la posibilidad de que los aztecas fueran solo una nación entre muchas y que esclavizaran a las tribus circundantes.

La Llorona es otro componente de la diada *virgen/puta* que reivindica la Nueva Mestiza, nombrándola la heredera de *Cihuacoatl*, la deidad que presidía sobre las mujeres durante los partos. No creo que sea una simple coincidencia el hecho de que esta poderosa deidad se transforme posteriormente en una mujer que asesina a los niños en lugar de guiarlos hacia la vida. La centralidad de *la Llorona* en las tradiciones orales y escritas chicanas emerge en literatura escrita por otras feministas chicanas contemporáneas. En cuentos como «The Cariboo Café», de Helena María Viramontes, y «Tears on My Pillow», al igual que en «Woman Hollering Creek», de Sandra Cisneros, una revisión feminista chicana de la mujer impotente que llora resuena con el proyecto revisionista de Anzaldúa.¹⁴

¹⁴ Helena María Viramontes, «The Cariboo Café», en *The Moths and Other Stories*, Houston, Arte Público Press, 1985, pp. 61-75. Helena María Viramontes: «Tears on My Pillow» en Charles Tatum Tucson (ed.), *New Chicano/a Writing*, University of Arizona Press, pp. 110-115. Sandra Cisneros: «Woman Hollering Creek», en *Woman Hollering Creek and Other Stories*, Nueva York, Vintage

Reivindicar y reinventar a *Coatlicue*, Malintzín y la *Llorona/Cihuacoatl* en las narrativas de la Nueva Mestiza profundiza la formación de la identidad, siempre cambiante, de la feminista chicana y mestiza de Anzaldúa. En el apartado siguiente, «*La herencia de Coatlicue / The Coatlicue State*», Anzaldúa se centra en las implicaciones de tal reivindicación para el desarrollo de la conciencia de la Nueva Mestiza. En un poema similar a un encantamiento, poderoso y dramático, la búsqueda de las historias borradas de las antepasadas y el anhelo de visibilidad siguen al sujeto-en-construcción ajeno y alienado mientras ella erige identidades provisionales.

Ella tiene ese miedo que no tiene nombres que tiene
muchos nombres que no sabe sus nombres Ella tiene
este miedo que ella es una imagen que va y viene
se aclara y se oscurece el miedo de que ella es el sueño
dentro del cráneo de otra persona (pag. 91).

Más que un ser restrictivo, esencial, la Nueva Mestiza migra constantemente entre conocerse a sí misma: «Ella tiene muchos nombres», sin saber quién o qué es: «el miedo de que no tiene nombre», y el miedo de no ser dueña de quién es: un «miedo de que ella es una imagen que va y viene [...] el sueño dentro del cráneo de alguien». Ella es todo eso, una mujer sin historia oficial y la mujer que construye su propio legado histórico.¹⁵ El Estado de *Coatlicue* antecede a un cruce espiritual y político por medio del cual se alcanza una conciencia espiritual y política superior. La transformación implica enfrentar su miedo al cambio cuando ella tiembla «ante lo animal, lo ajeno, lo infra o sobrenatural, el yo que [...] posee una implacable determinación demoníaca más allá de lo humano» (pág. 100). Una vez que logra ese viaje interior personal, la Nueva Mestiza se basa en la «implacabilidad» que ha adquirido

¹⁰ Books, 1991, pp. 43-56. Para lecturas de la *Llorona* en esos relatos mencionados, véase mi libro *Feminism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*.

¹⁹ Mi lectura de este fragmento sigue la línea del brillante análisis de Norma Alarcón, «Chicana Feminism: In the Tracks of "The Native Woman"», en *Cultural Studies*, 1:3, octubre de 1990, pp. 248-256.

al emerger del Estado de *Coatlicue* y enfrenta la lucha por el cambio social. Cuando ella enumera todos sus nombres, una vez más representa la culminación del desvelamiento de sus múltiples subjetividades: lo «divino interior, *Coatlicue-Cihuacoatl-Tlazolteotl-Tonantzin-Coatlalopeuh-Guadalupe* —todas son una—» (pág. 101). Como comenta la investigadora académica Norma Alarcón, las identidades cambiantes, los múltiples nombres se condensan en el otro nombre de la Nueva Mestiza: Chicana.¹⁶

El proyecto de recuperación que conduce a la conciencia política, social y feminista que Anzaldúa denomina Conciencia de la Nueva Mestiza emerge en su comentario sobre el lenguaje de los habitantes de las tierras fronterizas. Anzaldúa no empieza a explicar su uso de múltiples idiomas chicanos hasta la mitad de la sección en prosa del libro, en el capítulo «Cómo domar una lengua salvaje». El uso de inglés/español desde el título en la portada hasta los títulos de los capítulos y los apartados marca este nuevo discurso crítico. A lo largo del texto, en la mayor parte de los títulos y subtítulos de los capítulos, el español aparece de manera tan espontánea como el inglés. Las personas lectoras que atraviesan estas tierras fronterizas han de enfrentarse por fuerza a esta estrategia de reivindicar el territorio de múltiples idiomas mestizos. El texto multilingüe no admite fácilmente a quienes se niegan a comprometerse plenamente con las exigencias lingüísticas del lenguaje de la frontera.

Las chicanas con conciencia de Nueva Mestiza hablan múltiples lenguas chicanas a fin de enunciar sus múltiples nombres. Anzaldúa mezcla náhuatl, inglés y hasta español jergal como parte de una crítica cultural más amplia sobre cómo el grupo dominante impone su dominación por medio del lenguaje. En «Lengua salvaje»

¹⁶ En «Chicana Feminism», Alarcón explica: «El nombre "Chicana", en presente, es el nombre de la resistencia que permite puntos de divergencia políticos y culturales al igual que permite pensar las múltiples migraciones y dislocaciones de las mujeres de origen "mexicano". El nombre "Chicana" no es un nombre al/con el que las mujeres (o los hombres) nazcan, como sucede a menudo con "mexicano", sino que se trata de algo que se asume de manera consciente y crítica» (p. 250). En el relato breve de la colección *Woman Hollering Creek* «Little Miracles, Kept Promises» Sandra Cisneros evoca también esas identidades chicanas y mestizas múltiples.

Anzaldúa se centra en cómo las chicanas sufren un doble castigo por sus idiomas ilegítimos. Aparte de la reivindicación lingüística, su argumento feminista es que, dentro de la cultura chicana, el idioma sirve como prisión para las mujeres, para las cuales no solo la asertividad, sino incluso el propio acto de hablar cuentan como transgresiones. Observa que los hombres de esa cultura están libres de crítica por tales transgresiones.

Rastrea los orígenes del español chicano, una lengua de frontera, hasta el uso del siglo XVI: «El español chicano no es incorrecto, es una lengua viva» (pág. 105). Los múltiples idiomas chicanos permiten las múltiples tomas de posición de *Coatlícue* y el sujeto que ella nombra Nueva Mestiza. Ella reivindica ocho idiomas, que concluyen con el *caló*, el español *pachuco*, el «idioma secreto» del barrio, el lenguaje vulgar. La lengua chicana es también un *mestizaje*: descompone todos los dualismos. Desplegando el lenguaje bélico en el apartado «Terrorismo lingüístico», Gloria Anzaldúa hace hincapié en el hecho de que no existe un idioma chicano único, como no existe una vivencia chicana única. La argumentación culmina con una observación feminista: «Nunca más me van a hacer sentir vergüenza por existir. Tendré mi propia voz: india, española, blanca. Tendré mi lengua de serpiente —mi voz de mujer, mi voz sexual, mi voz de poeta—. Venceré la tradición del silencio» (pág. 111).

El siguiente capítulo, «*Tlilli, Tlapalli / El sendero de la tinta roja y negra*» representa la metodología multilingüe del idioma mestizo. Como nos dice Walter Mignolo, Anzaldúa cita un diálogo (en *Borderlands*, pág. 126) en español de los *Coloquios y doctrina cristiana*. El diálogo, que fue inicialmente recogido en náhuatl y traducido luego al español por fray Bernardino de Sahagún en 1565, «narra —según Mignolo—, el momento en que los nobles españoles se refieren a los Tlamatinime (los sabios, aquellos que pueden leer la tinta roja y negra escrita en los códices)». Luego continúa:¹⁷

¹⁷ Walter Mignolo, «Linguistic Maps, Literary Geographies, and Cultural Landscapes: Languages, Languaging, and (Trans)nationalism», pp. 190-191, en *Modern Language Quarterly*, 57, 2, junio de 1996, pp. 182-196.

El juego lingüístico de Anzaldúa mezcla y revuelve español, inglés y náhuatl (los primeros, con una fuerte tradición «literaria» que se mantuvo viva tras la conquista; el tercero, que era y sigue siendo una forma oral de usar el idioma, sufrió una ruptura y fue marginalizado tras la conquista), y su uso lingüístico invoca dos tipos de escritura: la escritura alfabetica de la metrópolis y la escritura pictográfica de las civilizaciones precolombinas mexicanas (al igual que mesoamericanas).¹⁸

Anzaldúa pone así en escena su escritura en el contexto más amplio del continente y sus historias en múltiples estratos. Cuando Anzaldúa despliega múltiples idiomas como parte de su metodología de la Nueva Mestiza, enuncia su escritura como un acto de autocreación dentro de ese contexto, una estrategia que reivindica como concepto náhuatl.

En la última sección en prosa, «*La conciencia de la mestiza*», Anzaldúa reúne el trabajo de los ensayos anteriores y ofrece una definición provisional de la conciencia de la Nueva Mestiza. Por encima de todo, se trata de una conciencia feminista, una conciencia que va más allá de la filiación —más allá de los lazos de la «sangre»—. La autora se desplaza más allá de análisis psicológicos, saltando de la «inseguridad e indecisión» (pág. 134) viajando con el «nepantlismo mental», aceptando su existencia material en los intersticios, hacia una vida comprometida con la acción social. Se arriesga a desvelar el «trabajo que realiza el alma» (pág. 136) cuando alcanza una «conciencia diferencial», por usar la noción de Chela Sandoval de esta otra conciencia.¹⁹ A lo largo del texto, Anzaldúa se esfuerza por construir un nuevo sujeto activista que pueda reinscribir la historia chicana en el relato oficial, relegitimar las múltiples capacidades lingüísticas chicanas, y rastrear los orígenes étnicos y raciales de las mestizas *mexicano-tejanas*. Paradójicamente,

¹⁸ Walter Mignolo, «Linguistic Maps, Literary Geographies, and Cultural Landscapes: Languages, Languaging, and (Trans)nationalism», pp. 190-191, en *Modern Language Quarterly*, 57, 2, junio de 1996, pp. 182-196.

¹⁹ Chela Sandoval, «U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World», en *Genders* 10 (primavera de 1991): pp. 1-24.

es solo en este contexto donde ella puede reivindicar que «como mestiza, no tengo país [...]. Como lesbiana, no tengo raza» y que como feminista no tiene «una cultura» (pág. 138).

«*El camino de la mestiza / The Mestiza Way*» sintetiza las especulaciones anteriores y ofrece las acciones necesarias para el nuevo sujeto, la Nueva Mestiza, cuando se embarca en su vida de acción: «Lo primero que hace es hacer inventario». Ella «pasa la historia por un cernedor», ella comunica «la ruptura [...] con todas las tradiciones opresoras» y «documenta la lucha». Solo tras llevar a cabo este proceso puede reinterpretar «la historia y, usando nuevos símbolos» crear «nuevos mitos» (pág. 140). El texto de todo el libro se resume aquí. La autora hace un llamado a un «hombre nuevo» y repite: «La lucha de la *mestiza* es por encima de todo una lucha feminista» (pág. 142).

La segunda mitad de *Borderlands* representa dramáticamente el proceso de entrar en la conciencia (*mestiza*) y la práctica del camino de la *mestiza*. La sección «*Más antes en los ranchos*» invoca la tradición oral y prepara a la persona que lee para ingresar en las dramatizaciones poéticas. En «Temporada de Ala Blanca», la ardua vida de las *tejanas* mexicanas sirve como telón de fondo para el *cuentito* (*anécdota*) de una campesina que acepta dinero de «hombres blancos» (pág. 156), por permitirles cazar palomas de ala blanca en su tierra. Palomas de ala blanca sacrificadas, solo un deporte para los cazadores que regresan al Medio Oeste, se yuxtaponen con la necesidad de la mujer mexicana de aceptar el dinero para alimentar a su familia. En «caballo», que Anzaldúa dedica al *pueblo* de su infancia, Hargill (Texas), la comunidad chicana rechaza el dinero gringo ofrecido como compensación cuando los hijos de la comunidad blanca torturan a un caballo por diversión. Lo que pudiera aparecer como aceptación pasiva por parte de los *mexicanos* es, en realidad, sabiduría por parte de estos hombres que saben que la justicia está fuera de su alcance en las tierras fronterizas de Texas: «*Los mexicanos* mascullan si eres mexicano / naciste viejo» (pág. 161).

«La Pérdida» continúa la práctica de la conciencia de la Nueva Mestiza relatando *historias* de trabajadoras. «Sus plumas el viento» (pág. 170) recoge el trabajo diario de mujeres subalternas. Una inquietante narrativa de violación como «Los llamamos *greasers*», «Sus plumas el viento», cuenta la historia de Pepita, una mujer que es violada por su jefe en el campo, sin que ella pueda hacer nada contra él. La narrativa es una especie de ensueño, un recuerdo de una infancia pasada en los campos de labor viendo a chicanas como Pepita que se sometían a la violencia sexual de los jefes blancos del campo a fin de conservar su empleo. Para mayor humillación, Pepita sufre también el desprecio de los hombres chicanos, que escupen al suelo cuando ella sale de su tormento. Portando ya la marca de Malinche, traidora de su raza, Pepita se proyecta en la figura del *chuparrosa*, el colibrí. Ya no es la criatura que ella recuerda del refugio seguro que representaba el jardín de su abuela; el colibrí se le aparece, en el contexto de los campos, como objeto de violencia: «el viento de obsidiana / que corta borlas de sangre / en el cuello del colibrí» (pág. 171). La escriba anhela escapar a su destino de clase como trabajadora manual. Ella lee libros, busca otras posibilidades. La *pluma*, la pluma del colibrí, se convierte en el cálamo que ayuda a liberar a la Nueva Mestiza de las *labores* del campo. Ella imagina la posibilidad de escape: «Si el viento le diera sus plumas por dedos / ella enhebraría juntas palabras e imágenes». Pero hasta la naturaleza conspira para derrotar sus sueños: «el viento sur le tiró su saliva / pa'trás en la cara» (pág. 173).

La sección, «Crossers y otros atravesados» se centra en la sensibilidad poética, en la sexualidad lesbica y en la violencia homófoba. «Yo no fui, fue Teté» (pág. 199) emplea el habla chola, el lenguaje vulgar del barrio, cuando un hombre gay narra una paliza a manos de sus «hermanos» homófobos. Reconoce el miedo y el odio en esos rostros enloquecidos que le apuñalan y le maldicen con insultos sexuales. Su dolor se hace más intenso porque es «mi misma raza», su propia gente quien le hace huérfano, reiterando la afirmación de Anzaldúa en el sentido de que, al igual que las lesbianas chicanas, este hombre gay no tiene raza (pág. 137). Por el contrario, «Compañera, cuando amábamos» celebra de forma lírica esas tardes mudas en que dos mujeres amaban y hacían el amor:

«Cuando ilesa carne buscaba carne y dientes labios / En los laberintos de tus bocas» (pág. 204).

«*Cihuatlyotl, mujer sola*» celebra a la diosa, antecesora de *la Llorona*, Falda de Serpiente, la diosa sexual de los nacimientos. La Nueva Mestiza creadora de mitos vincula a Santa Teresa de Jesús en «Reliquias sagradas» con otras mujeres que gritan «en el nombre de todas las madres / que han perdido hijos en la guerra». Las feministas mestizas adoptan el aspecto de la diosa en «*Cihuatlyotl, mujer sola*» (pág. 238) cuando se las expulsa de las comunidades chicanas tradicionales. Aquí la traición no es llevada a cabo por una mujer o por la multilingüe Malintzin; la traidora es la comunidad. El poema representa la lucha de la Nueva Mestiza por retener la «patria» y, aun así, negociar también múltiples posiciones de sujeto. El apartado «Ánimas» comienza con «*La curandera*» (pág. 242), una alegoría dramática en la que la curandera tradicional penetra en la serpiente y emerge con el conocimiento, las yerbitas sanadoras, que contribuyen física, psicológica e intelectualmente a construir comunidades fuertes.

En la sección final, como en la última sección de la prosa, es «*El Retorno*». «Vivir en las Borderlands significa que tú» (pág. 261) convoca a las *mestizas* a la acción a medida que se hacen conscientes de múltiples posicionamientos, contradicciones y ambigüedades. La *mestiza*, con su duramente adquirida conciencia, sin embargo, no puede permanecer dentro de su individualidad. La conciencia de la vida fronteriza la espolea a luchar «duro» para resistirse a la estasis, «el elixir dorado que nos llama desde la botella», además de a continuar sus estrategias de resistencia en la otra guerra en que el «cañón del arma» y «la cuerda que aplasta el hueco de tu garganta» siguen existiendo. La supervivencia puede significar que «debes vivir *sin fronteras*» y «ser cruce de caminos», pero hacer esto requiere activismo y no solo haber nacido *mestiza* racializada y generizada en las tierras fronterizas.

Aunque los estudios de la frontera desde luego no fueron inventados por Gloria Anzaldúa en *Borderlands*, este libro marcó la aparición de una nueva visibilidad para los programas académicos dedicados al estudio de la zona fronteriza entre Estados Unidos y

México. La producción discursiva en la frontera floreció con nuevas antologías y otras publicaciones académicas que sacaron a la luz una topografía académica recartografiada con la frontera como núcleo de articulación. En 1991, Héctor Calderón y José Saldívar publicaron la innovadora antología *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture and Ideology*. Emily Hicks publicó *Border Writing: The Multi-dimensional Text* en 1991. Y Ruth Béjar cruzó las fronteras genéricas y disciplinares en su estudio *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story* en 1993. La antología de Alfred Arteaga *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands* fue publicada en 1994 y Carl Gutiérrez-Jones analizó el discurso legal en la producción cultural chicana en *Rethinking the Borderlands* en 1995. En 1996 Guillermo Gómez Peña publicó una obra que mezclaba varios géneros, *The New World Border*, y en 1997 José Saldívar recartografió los estudios culturales americanos en *Border Matters*.

Este texto *transfrontera* y transdisciplinar también cruzaba límites rígidos en el mundo académico, pues se movía entre los departamentos de Literatura (en inglés y en español), Historia, Estudios Americanos, Antropología y Ciencias Políticas y contribuyó a alumbrar múltiples teorías del feminismo en estudios de mujeres y estudios de chicanas. Era, y sigue siendo, una declaración definitiva sobre lo inextricable de la sexualidad, el género, la raza y la clase social para las chicanas y transformó el modo en que hablamos de la diferencia en la sexualidad, la raza o etnicidad, el género y las clases sociales en Estados Unidos. Leído en este contexto histórico, *Borderlands* se resiste a ser contenido como una destacadísima excursión a «la otredad». Con esta segunda edición, *Borderlands / La Frontera* continúa ofreciendo una (re) construcción radical del espacio en las Américas en que se desarrollan las luchas políticas y se forjan las alianzas solo después de arriesgarse a conflictos, apropiaciones y contradicciones frente al poder y a la dominación.

Febrero de 1999

Traducir *Borderlands / La Frontera*

¿Cómo se traduce un libro escrito sobre todo en inglés, con amplios fragmentos o palabras y frases intercaladas en español y con términos en náhuatl? En particular, ¿cómo se traduce en una cultura históricamente monolingüe y anclada en la tradición traductora europea que aprecia sobre todo las traducciones planchadas al vapor y falaces en el sentido de que no deben mostrar ni una arruga de su carácter de texto traducido? ¿Qué hacer entonces con un texto lleno de bodoques, calados, cenefas, fruncidos y volantes?

En primer lugar, la tarea de traducción se ha guiado por una voluntad humildemente despatriarcalizadora. El español es una lengua obsesiva en cuanto al uso del masculino gramatical como genérico para oscurecer referentes de varios géneros en la realidad. De ahí que se haya usado un enfoque variado, que tampoco sobrecargue el texto, pero que contribuya a visibilizar la diversidad desde la gramática. Tampoco parecía conveniente recurrir a la misma estrategia en todos los casos. El libro está escrito en la década de los ochenta, cuando la reflexión sobre cómo nombrar la diversidad se hallaba en un estado incipiente, cuando apenas se estaba empezando a constatar que el lenguaje, como forma de acción social, también constituye un lugar de lucha, un terreno disputado por quienes cuestionaban y siguen cuestionando el ordenamiento patriarcal y buscaban nombrarse de un modo distinto. En las partes en que Gloria Anzaldúa se expresa en español utiliza a veces masculinos genéricos y los he respetado. Al traducir del inglés, sin embargo, he procurado por medios diversos no recurrir al masculino genérico, sino utilizar otras fórmulas que

no oscurezcan a una parte del referente. En este aspecto, he recurrido a menudo a *gente* o *gentes* en el sentido mexicano en que se usa el término. El límite para esta estrategia ha sido el fluir del texto, es decir, he procurado que no entorpeciera o enlenteciera el ritmo, de ahí que en la parte en verso haya podido recurrir a ella con bastante menos frecuencia.

En cuanto a la selección léxica, las palabras, como los cuerpos, tienen memoria y cargan consigo olores y sabores de los contextos donde han sido usadas con anterioridad. En el ejercicio de traducir a menudo resulta inevitable que los olores y sabores de un término en un idioma se vean reemplazados por los sabores de la palabra o palabras en el otro idioma y aunque quien traduce considera que esa es la mejor solución para ese caso concreto, los sabores tienen un punto incontrolable y desde luego no tienen por qué viajar a través de las fronteras idiomáticas. Por poner un ejemplo muy sencillo, si en el texto original apareciera la palabra *cottage*, que designa una vivienda en un pueblo o zona rural de la campiña inglesa y se tradujera como *masía* o *caserío*, que también son viviendas en zonas rurales, se desatarían toda una serie de imágenes y evocaciones que tendrían que ver con aspectos muy concretos del imaginario de la audiencia lectora, pero muy poco que ver con el término original. Ante este peligro domesticador para hablar de una cultura tan lejana, he recurrido al uso de vocablos, expresiones y giros mexicanos, de nuevo con la inteligibilidad estimada como listón, es decir, teniendo en mente en todo momento lo que un público monolingüe de este lado del Atlántico podría ser capaz de comprender.

¿Qué hacer para transmitir esa sensación de texto híbrido? A pesar del dominio en Occidente de las traducciones domesticadoras, ha habido algunos heterodoxos que han propuesto una forma de traducir extranjerizante, textos que muestren con orgullo sus costuras de texto traducido. Daba la sensación de que esa estrategia podía ser la más adecuada para hacer justicia al texto híbrido de *Borderlands*, no con intención etnográfica de reproducir el modo en que las comunidades chicanas saltan de uno de sus idiomas al otro (empeño bastante alejado del ámbito de esta traducción), sino como un mecanismo artificial destinado a

transmitir a quien se acerque al texto algo de la sensación de desconcierto que la versión original puede producir entre el público anglo. A este efecto, se ha utilizado una técnica que podríamos llamar contra-traducción, que consiste en dejar en inglés términos con la condición de que fueran palabras cuya forma evoca la que tienen en español y cuyo significado es también deducible, es decir, que se tratara de lo que se denominan «amigos verdaderos». Para contribuir a generar cierta impresión de extrañeza, pero sin llegar al rechazo que provoque que quien lee deje el libro a un lado, se han mantenido las mayúsculas en palabras como *Chicano-a, Anglo*, etc., siguiendo el uso del inglés.

Las personas lectoras a quien se ha tenido en mente a la hora de traducir no constituyen un público académico, pues el profesorado y alumnado universitario se maneja ya bastante bien en inglés, por lo que el texto multilingüe de la versión no ofrecería ninguna dificultad. ¿A quiénes se dirige esta edición de *Borderlands*? ¿Quién puede ser «la Nueva Mestiza» de esta edición? Podría ser cualquier ser humano, mujer, hombre o cualquier otra etiqueta con la que se identifique, a quien el uniforme de género del patriarcado le quede estrecho, le apriete, le ahogue o se le estalle por las costuras. Este libro se dirige a toda persona que tenga vocación de cuerpo desnudo, de piel mostrada al viento y al sol.

El significado no es algo estático. No lo es en ningún caso, pero menos que nunca en este libro tan móvil, tan sinuoso por voluntad propia. El significado es un líquido que cristaliza, creando formas geométricas diferentes según el momento, el lugar y según quien sea la persona que acuda al encuentro con el texto. Cada encuentro contiene el potencial de generar un significado diverso.

Ojalá este libro les diga muchas cosas ricas en cada lectura y cada relectura.

Carmen Valle Simón



BORDERLANDS

LA FRONTERA

Prefacio a la primera edición

La verdadera frontera física a la que hago referencia en este libro es la situada entre Texas, en el suroeste de Estados Unidos, y México. Los territorios fronterizos psicológicos, sexuales y espirituales no son específicos del suroeste. De hecho, las tierras fronterizas están presentes de forma física siempre que dos o más culturas se rozan, cuando gentes de distintas razas ocupan el mismo territorio, cuando la clase baja, media, alta e infra se tocan, cuando el espacio entre dos personas se encoge con la intimidad compartida.

Soy una mujer de frontera. Crecí entre dos culturas, la mexicana (con una gran influencia indígena) y la angla (como miembro de un pueblo colonizado en nuestro propio territorio). Llevo encabalgada sobre esa frontera *tejano-mexicana*, y sobre otras, toda la vida. No resulta un territorio cómodo en el que vivir, este lugar de contradicciones. Los rasgos más sobresalientes de este paisaje son el odio, la ira y la explotación.

Sin embargo, ha habido compensaciones para esta *mestiza*, y ciertas alegrías. Vivir en los bordes y en las fronteras, mantener intacta la propia integridad e identidad cambiante y múltiple es como tratar de nadar en un nuevo elemento, en un elemento «ajeno». Resulta excitante ser una participante en la evolución hacia delante de la humanidad, en «ser transformada». Tengo la sensación de que ciertas «facultades» y zonas dormidas de la conciencia se están despertando, activando —no solo en mí, sino también en todos los habitantes de la frontera, sean de color o no—. Extraño, ¿no? Y sí, el elemento «ajeno» se ha vuelto familiar —nunca cómodo, no con la sociedad clamando por mantener lo viejo,

por volver al redil, por seguir al rebaño—. No, no es cómodo, pero es el hogar.

Este libro, por lo tanto, habla de mi existencia. Mis preocupaciones por la vida interior del Ser, y por la lucha de ese Ser en medio de la adversidad y el quebranto; por la confluencia de imágenes primordiales; por los posicionamientos extraordinarios que adopta la conciencia en esas corrientes que confluyen; y por mi necesidad casi instintiva de comunicar, de hablar, de escribir sobre la vida en la frontera, sobre la vida en las sombras.

Los libros salvaron mi cordura, el conocimiento abrió los lugares cerrados en mí y me enseñó en primer lugar cómo sobrevivir y en segundo cómo elevarme. *La madre naturaleza* me socorrió, permitió que me salieran raíces que me anclaran a la tierra. Mi amor por las imágenes —el mezquite en flor, el viento, *Ehécatl*, suspirando su conocimiento secreto, las imágenes fugaces del alma en la fantasía— y las palabras, mi pasión por la lucha diaria para convertirlas en algo concreto en el mundo y en el papel, para hacerlas carne, es lo que me mantiene viva.

El salto de «códigos» en este libro desde el inglés al español castellano al dialecto del norte de México al tex-mex a una pizca de náhuatl a una mezcla de todos ellos, esto refleja mi idioma, un nuevo idioma —la lengua de las tierras fronterizas—. Ahí, en la juntura de culturas, las lenguas se entre-polinizan y adquieren nueva vitalidad; mueren y nacen. Hasta este momento, esta lengua niña, esta lengua bastarda, el español chico, no ha recibido la aprobación de ninguna sociedad. Pero los y las chicanos ya no pensamos que tenemos que mendigar entrada, que siempre tenemos que hacer el primer movimiento —para traducir a los anglos, mexicanos y latinos—, con una disculpa saliendo de nuestra boca a cada paso. Hoy pedimos un encuentro a mitad de camino. Este libro es nuestra invitación para ustedes —de las nuevas *mestizas*—.

**ATRAVESANDO
FRONTERAS**

**CROSSING
BORDERS**

La patria, Aztlán

El otro México

*El otro México que acá hemos construido
el espacio es lo que ha sido
territorio nacional.*

*Este es el esfuerzo de todos nuestros hermanos
y latinoamericanos que han sabido
progresar.*

Los Tigres del Norte.¹

«Los Aztecas del norte [...] constituyen la tribu o nación de Anishinabeg (indígenas) más numerosa que se pueda encontrar hoy día en Estados Unidos... Algunos se llaman a sí mismos chicanos y se consideran un pueblo cuya verdadera patria es Aztlán [el suroeste de Estados Unidos]».²

El viento me tira de la manga,
mis pies se hunden en la arena
estoy en el borde donde la tierra toca océano
donde los dos se solapan

¹ Los Tigres del Norte es un grupo de música tipo conjunto.

² Jack D. Forbes, *Aztecas del Norte: The Chicanos of Aztlán*, Fawcett Publications, Premier Books, 1973, pp. 13, 183; Eric R. Wolf, *Sons of Shaking Earth*, University of Chicago Press, 1959, p. 32.

en un dulce encuentro
en otros lugares y momentos un choque violento.

Al otro lado en México
inhóspitas siluetas de casas destripadas por las olas,
acantilados que se derrumban en el mar,
olas de plata jaspeadas de espuma
tajan un agujero bajo la valla fronteriza.

*Miro el mar atacar
la cerca en Border Field Park
con sus buchones de agua,
una resurrección de domingo de Pascua
para la sangre morena en mis venas.*

*Oigo el llorido del mar, el respiro del aire,
mi corazón se dispara al ritmo del mar.*

*En la niebla gris del sol
las gaviotas lanzan un aullido chillón de hambre,
me va calando el olor acre del mar.*

Paso por un agujero en la alambrada
 hasta el otro lado.

Bajo los dedos siento el alambre crudo
oxidado por 139 años
de aliento salado del mar.

Bajo el cielo de hierro
los niños mexicanos patean su balón de fútbol de un lado a otro,
corren tras él, entrando en los EE.UU.

Aprieto la mano contra la cortina de acero—
cerca metálica coronada de alambre de espino enrollada—
se extiende en ondas desde el mar donde Tijuana toca San Diego
desplegándose por montañas
y llanuras
y desiertos,

este «Telón de Tortilla» se convierte en el río Grande
fluye hacia las tierras llanas
del Valle Mágico del sur de Tejas
su boca se vierte en el Golfo.

Una herida abierta de 2.500 kilómetros
divide un *pueblo*, una cultura
recorre la longitud de mi cuerpo.
me clava estacas de valla en la carne,
me parte *me parte*
me raja me raja

Este es mi hogar
este fino borde de
alambre de púas,

Pero la piel de la tierra no tiene costuras.
Al mar no se le pueden poner vallas,
el mar no se detiene en las fronteras.
Para mostrarle al hombre blanco lo que pensaba de su
arrogancia,
Yemayá derribó esa alambrada de un soplido.

Esta tierra fue mexicana una vez,
fue india siempre
y lo sigue siendo.
Y lo volverá a ser.

Yo soy un puente tendido
Del mundo gabacho³ al del mojado,
lo pasado me estira pa'trás
Y lo presente pa'delante
Que la Virgen de Guadalupe me cuide
Ay ay ay, soy mexicana de este lado.

³ En México se usa el término *gabacho* para lo referente a Estados Unidos, el vecino del norte. (N. de la T.)

La frontera entre Estados Unidos y México es *una herida abierta* donde el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra. Y antes de que se forme costra, vuelve la hemorragia, la savia vital de dos mundos que se funde para formar un tercer país, una cultura de frontera. Las fronteras están diseñadas para definir los lugares que son seguros y los que no lo son, para distinguir el *us* (nosotros) del *them* (ellos). Una frontera es una línea divisoria, una fina raya a lo largo de un borde empinado. Un territorio fronterizo es un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional de una linda contra natura. Está en un estado constante de transición. Sus habitantes son los prohibidos y los *baneados*. Ahí viven *los atravesados*: los bizcos, los perversos, los *queer*,⁴ los problemáticos, los chuchos callejeros, los mulatos, los de raza mezclada, los medio muertos; en resumen, quienes cruzan, quienes pasan por encima o atraviesan los confines de lo «normal». Los gringos del suroeste de Estados Unidos consideran a los habitantes de las tierras fronterizas transgresores, extranjeros —tanto si tienen *documents* como si no, tanto si son Chicanos como si son Indios o Negros—. Prohibida la entrada, los *trespassers* serán violados, mutilados, estrangulados, atacados con gas, *shot*. Los únicos habitantes «legítimos» son quienes tienen el poder, los blancos y quienes se alian con los blancos. La tensión se apodera de los habitantes de las tierras fronterizas como un virus. La ambivalencia y el malestar residen allí y la muerte no es una extraña.

En los campos, *la migra*. Mi tía, que dice: «*No corran, don't run*. Pensarán que ustedes son *del otro lado*». En mitad del caos, Pedro corrió, aterrorizado ante la idea de que le capturaran. No sabía hablar inglés, no podía decirles que era americana de quinta generación. *Sin papeles*, pues no se llevaba la partida de nacimiento

⁴ Queer es un término que denotaba algo extraño, raro, algo que se desviaba de la norma. Durante décadas su uso se extendió para denominar de forma peyorativa a gais y lesbianas. A partir de finales de los años ochenta del siglo XX, cuando Gloria Anzaldúa escribió *Borderlands*, este término fue reclamado por gais y lesbianas para referirse a sí mismos, incluyendo también a bisexuales y transgénero como término politizado para designar opciones sexuales no ancladas en el mandato biológico. (N. de la T.)

cumplió su promesa de que no se lo llevó ni se lo llevó a nadie. cuando iba a trabajar en los campos. *La migra* se lo llevó mientras mirábamos. Se lo llevaron. Intentó sonreír cuando se volteó a mirarnos, intentó alzar el puño. Pero yo vi la pena que le hacía bajar la cabeza, advertí el enorme peso de la vergüenza que le hacía encorvarse. Lo deportaron mandándolo a Guadalajara en avión. Lo más lejos que había estado dentro de México era Reynosa, una pequeña ciudad fronteriza al otro lado de Hidalgo (Texas), no lejos de McAllen. Pedro regresó al Valle a pie. Se lo llevaron sin un centavo al pobre. Andando se vino desde Guadalajara.

Durante el primer poblamiento de las Américas, los primeros habitantes llegaron cruzando el estrecho de Bering y fueron bajando a pie hacia el sur, cruzando el continente. Los restos más antiguos de presencia humana en lo que es actualmente Estados Unidos —restos de los indios antiguos, antepasados de los Chicanos— se encontraron en Texas y se han fechado en torno a 35.000 años antes de Cristo.⁵ En el suroeste de Estados Unidos los arqueólogos han descubierto campamentos de hace 20.000 años pertenecientes a Indios que ocupaban de forma permanente el suroeste o se desplazaban por él. El suroeste, Aztlán —la tierra de las garzas reales, la tierra de la blancura, el paradisiaco lugar de origen de los aztecas.

En el año 1000 a.C., los descendientes del pueblo Cochise originario migraron a lo que hoy es México y Centroamérica y se convirtieron en los antepasados directos de muchos de los mexicanos. (La cultura Cochise del Suroeste es la cultura madre de los aztecas. Las lenguas uto-aztecas se originan en la lengua del pueblo Cochise).⁶ Los aztecas, término en lengua náhuatl para denominar al pueblo de Aztlán, abandonaron el suroeste en el año 1168 de nuestra era.

⁵ John R. Chávez, *The Lost Land: The Chicano Images of the Southwest*, University of New Mexico Press, 1984, p. 9.

⁶ Chávez, p. 9. Además de los aztecas, los ute, los gabrillino de California, los pima de Arizona, algunos pueblo de Nuevo México, los comanche de Texas, los opata de Sonora, los tarahumara de Sinaloa y Durango y los huicholes de Jalisco hablan lenguas uto-aztecas y descienden del pueblo Cochise.

Dejen que nos vayamos ya.
Tihueque, tihueque,
Vámonos, vámonos.
Un pájaro cantó.
Con sus ocho tribus salieron
de la «cueva del origen».
Los aztecas siguieron al dios
Huitzilopochtli.

Huitzilopochtli, el dios de la guerra, los guio hasta el lugar (que luego se convirtió en la Ciudad de México) donde un águila estaba posada sobre un nopal y llevaba en el pico una serpiente que se retorcía. El águila simboliza el espíritu (el sol, el padre), mientras que la serpiente representa el alma (la tierra, la madre). Juntos simbolizan la lucha entre lo espiritual-celestial-masculino y el inframundo, lo terrenal-femenino. El sacrificio simbólico de la serpiente a manos de los poderes masculinos «superiores» indica que el orden patriarcal ya había derrotado al matriarcado en la América precolombina.

A comienzos del siglo xvi, los españoles al mando de Hernán Cortés invadieron México y lo conquistaron con ayuda de tribus a las que los aztecas habían sometido. Antes de la Conquista, había veinticinco millones de indios en México y el Yucatán. Justo después de la Conquista, la población india se vio reducida a menos de siete millones. Para mediados del siglo xvii solo quedaban un millón y medio de indios de sangre pura. Los mestizos, que estaban equipados genéticamente para sobrevivir a la viruela, el sarampión y el tifus (enfermedades del Viejo Mundo para las que los nativos no estaban inmunizados), fundaron una nueva raza y heredaron América Central y América del Sur.⁷ En 1521 nació una nueva raza, el mestizo, el mexicano (gente cuya sangre era mezcla de española e india), una raza que no había existido con anterioridad. Los Chicanos, los mexicano-americanos, son los descendientes de aquellos primeros emparejamientos.

⁷ Reay Tannahill, *Sex In History*, Stein and Day/Publishers/Scarborough House, 1980, p. 308.

Nuestros antepasados españoles, indios y mestizos exploraron y colonizaron partes del suroeste del actual Estados Unidos en fecha tan temprana como el siglo XVI. Por cada conquistador sediento de oro y por cada misionero sediento de almas que vino hacia el norte desde México, vinieron con ellos entre diez y veinte indios y mestizos, como porteadores y para otros menesteres.⁸ Para los indios, esto constituía un retorno al lugar de origen, Aztlan, lo que hace que los Chicanos sean la población originaria del suroeste por partida doble. Los indios y mestizos del centro de México se casaron con indios de Norteamérica. La mezcla continua entre los indios mexicanos y americanos y los españoles dio lugar a un mestizaje aún mayor.

El destierro / La tierra perdida

*Entonces corre la sangre
no sabe el indio qué hacer;
le van a quitar su tierra,
la tiene que defender,
el indio se cae muerto,
y el afuerino de pie.
Levántate, Manquilef.*

*Arauco tiene una pena
más negra que su chamal,
ya no son los españoles
los que le hacen llorar;
hoy son los propios chilenos
los que le quitan su pan.
Levántate, Pailahuan.*

Violeta Parra, «Arauco tiene una pena».⁹

⁸ Chávez, p. 21.

⁹ Isabel Parra, *El Libro Mayor de Violeta Parra*, Madrid, Ediciones Michay, SA, 1985, pp. 156-157.

En la década de 1800, los Anglos fueron emigrando a Texas de manera ilegal, que entonces formaba parte de México, cada vez en mayor número y gradualmente expulsaron a los *tejanos* (tejanos nativos de origen mexicano) de sus tierras, cometiendo todo tipo de atrocidades contra ellos. Su invasión ilegal obligó a México a entrar en guerra para conservar su territorio de Texas. La batalla de El Álamo, en la que los mexicanos derrotaron a los blancos, se convirtió, para estos, en un símbolo de la cobardía y el carácter malvado de los mexicanos. Se convirtió en un símbolo que legitimó la apropiación imperialista blanca, y sigue siéndolo. Con la captura del general Santa Anna en 1836, Texas se convirtió en una *republic*. Los *tejanos* perdieron su tierra y, de la noche a la mañana, se convirtieron en extranjeros.

*Ya la mitad del terreno
les vendió el traidor Santa Anna,
con lo que se ha hecho muy rica
la nación americana.*

*¿Que acaso no se conforman
con el oro de las minas?
Ustedes muy elegantes
Y aquí nosotros en ruinas.*

[Del corrido mexicano
«Del peligro de la Intervención»].¹⁰

En 1846, Estados Unidos incitó a México a una nueva guerra. Las tropas estadounidenses invadieron y ocuparon México, obligándole a ceder casi la mitad de su nación, lo que es hoy día Texas, Nuevo México, Arizona, Colorado y California.

Con la victoria de las fuerzas estadounidenses sobre las mexicanas en la guerra entre Estados Unidos y México, los norteamericanos empujaron la frontera de Texas hacia el sur unos ciento

¹⁰ Del corrido mexicano, «Del peligro de la Intervención», Vicente T. Mendoza, *El Corrido Mexicano*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 42.

sesenta kilómetros, desde el río Nueces al río Grande. El sur de Texas dejó de ser parte del estado mexicano de Tamaulipas. Separados de México, los tejano-mexicanos nativos dejaron de considerar a este país como su hogar; el suroeste se convirtió una vez más en nuestra *homeland*. La valla fronteriza que divide al pueblo mexicano surgió el 2 de febrero de 1848 con la firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo, que dejó a cien mil ciudadanos mexicanos en este lado, anexionados por la conquista junto con la tierra. La tierra que según el tratado pertenecía a los mexicanos les fue arrebatada poco después por medio de engaños y estafas. El tratado nunca se cumplió y, hasta el día de hoy, no ha habido ningún tipo de restitución.

La justicia y la benevolencia de Dios
impedirán que... Texas vuelva algún día
a convertirse en un territorio agreste
hollado solo por salvajes o... sumido
en la ignorancia y la superstición,
la anarquía y la rapiña del desgobierno mexicano.
La raza angloamericana está destinada
a ser la propietaria eterna de
esta tierra de promesa y plenitud.
Sus leyes la gobernarán,
su cultura la iluminará,
su espíritu emprendedor la hará medrar.
Sus rebaños pacen en sus pastos sin límites,
para ellos sus fértiles tierras producirán...
fecundas cosechas...
La tierra salvaje de Texas ha sido redimida
por la sangre y el emprendimiento angloamericanos.

William H. Wharton.¹¹

¹¹ Arnoldo de León, *They Called Them Greasers: Anglo Attitudes Toward Mexicans in Texas, 1821-1900*, University of Texas Press, 1983, pp. 2-3.

El gringo, encerrado en su ficción de superioridad blanca, acaparó todo el poder político, dejando a los indios y a los mexicanos sin su tierra mientras sus pies seguían aún posados sobre ella. *Con el destierro y el exilio fuimos desuñados, destroncados, destripados* —nos jalaron, sacándonos de raíz, nos troncharon, nos evisceraron, nos desposeyeron, separándonos así de nuestra identidad y de nuestra historia—. Bajo la amenaza del terrorismo anglo, muchos abandonaron sus hogares y sus ranchos y se fueron a México. Otros se quedaron y protestaron. Pero como los tribunales, los agentes de la ley y los funcionarios no solo desoyeron sus súplicas, sino que les penalizaron por sus esfuerzos, finalmente a los *tejanos* no les quedó otra opción que la represalia armada.

Cuando un grupo de resistencia mexicano-americano robó un tren en Brownsville (Texas), el 18 de octubre de 1915, surgieron grupos de justicieros anglos que se tomaban la justicia por su mano y linchaban a Chicanos. Los Rangers de Texas los llevaban entre la maleza y los mataban a tiros. En unos pocos meses fueron asesinados cien Chicanos y se linchó a familias enteras. Unos siete mil huyeron a México, abandonando sus pequeños ranchos y granjas. Los Anglos, temerosos de que los *mexicanos*¹² quisieran independizarse de Estados Unidos, llevaron a 20.000 soldados para acabar con el movimiento social de protesta en el sur de Texas. El odio de raza finalmente derivó en una guerra abierta.¹³

Mi abuelita perdió todo el ganado,
le robaron su tierra.

«La sequía golpeó el sur de Texas —me cuenta mi madre—. La tierra se puso bien seca y los animales comenzaron a morirse de se'. Mi papá se murió de un heart attack dejando a mamá pregnant y

¹² El Plan de San Diego, Texas, redactado el 6 de enero de 1915, pedía la independencia y la segregación de los estados que hacen frontera con México: Texas, Nuevo México, Arizona, Colorado y California. Se devolverían las tierras a los indios y los negros recibirían seis estados del sur para formar su propia república independiente [Chávez, p. 79].

¹³ Jesús Mena, «Violence in the Rio Grande Valley», *Nuestro*, enero-febrero de 1983, pp. 41-42.

con ocho huertos, con ocho chamaquitos y otro más en camino. Yo fui la mayor, tenía diez años. Al año siguiente continuó la sequía y el ganado agarró fiebre aftosa. Se cayeron en manada en los pastos y en brushland, panzas blancas que se hinchaban hacia el cielo. El siguiente año, aún nada de lluvia. Mi pobre madre viuda perdió dos tercios de su ganado. Un listo abogado gabacho se hizo con la tierra, mi mamá no había pagado los impuestos. Ella no hablaba inglés, no sabía cómo pedir tiempo para conseguir la plata». La madre de mi papá, Mama Locha, también perdió su terreno. Durante un tiempo nos dieron 12,50 dollars al año en concepto de «derechos mineros» por seis acres de cemetery, todo lo que quedaba de las tierras ancestrales. Mama Locha había pedido que se la enterrara allá junto a su esposo. El cementerio estaba cercado. Pero había una valla alrededor, con candado y cadena colocados por los ranchers dueños de la tierra circundante. Ni siquiera podíamos ir a visitar las tumbas, ni que hablar de enterrarla allá. A día de hoy sigue cerrado a cal y canto. El letrero dice: «Keep out. Trespassers will be shot» («Prohibida la entrada. Se disparará a los intrusos»).

En los años treinta, una vez que las corporaciones agrícolas anglos hubieron arrebatado las tierras a los campesinos chicanos por medio de engaños, contrataron a cuadrillas de mexicanos para arrancar la maleza, el chaparral y los cactus y para irrigar el desierto. La tierra por la que los mexicanos bregaron había sido de muchos de ellos anteriormente o la habían trabajado de forma comunal. Después, los Anglos trajeron enormes máquinas y arados de raíz y obligaron a los mexicanos a que limpiaran la vegetación autóctona. En mi infancia yo asistí al final de la agricultura de secano. Yo vi cómo se limpiaba la tierra, vi cómo sobresalían de ella las enormes tuberías conectadas a recursos hídricos subterráneos. De niños solíamos ir a pescar en algunos de los canales cuando llevaban agua y cazábamos serpientes en ellos cuando estaban secos. En los años cincuenta vi la tierra cortada en miles de nítidos rectángulos y cuadrados que eran irrigados de forma continua. En la temporada de cultivo de 340 días solo había que introducir las semillas de cualquier tipo de fruta o de verdura en la tierra para que crecieran. Llegaron más y más grandes corporaciones agrícolas y compraron los terrenos que quedaban.

Para ganarse la vida, mi padre se convirtió en aparcero. La empresa Rio Farms Incorporated le concedió un crédito para comprar semillas y hacer frente a gastos de manutención. Cuando llegó el momento de la cosecha, mi padre devolvió el préstamo y tuvo que soltar el 40% de los ingresos. A veces ganábamos menos de lo que debíamos, pero a las corporaciones siempre les iba bien. Algunas tenían muchas participaciones en empresas de transporte de verduras, de subastas de ganado y de desmotadoras de algodón. En total, vivimos en tres fincas Río, una después de la otra. La segunda estaba junto al Rancho King e incluía una granja lechera. La tercera era una granja avícola. Me acuerdo de las plumas blancas de tres mil gallinas Leghorn que cubrían la tierra en acres a la redonda. Mi hermana, mi madre y yo limpiábamos, pesábamos y empaquetábamos los huevos (durante años no pude soportar ver un huevo). Me acuerdo de que mi madre asistió a algunas de las reuniones organizadas por blancos bienintencionados de las fincas Río. En esas reuniones se hablaba de salud y buena nutrición y se hacían enormes barbecues. Lo único que mi familia sacó de aquellos años son técnicas modernas de hacer conservas y un libro manchado de comida que se imprimió con las recetas de las mujeres Mexicanas de las Rio Farms. Qué orgullosa se sintió mi madre de que su receta de *enchiladas coloradas* apareciera en un libro.

El cruzar del mojado / Illegal Crossing

«Ahora sí ya tengo una tumba para llorar», dice Conchita, al reunirse con su madre, a la que no conocía, justo antes de que esta muera.

De la película de Ismael Rodríguez *Nosotros los pobres*.¹⁴

¹⁴ *Nosotros los pobres* fue la primera película que era verdaderamente mexicana y no una mera imitación de las películas europeas. Hacía hincapié en la devoción y el amor que los hijos deberían tener por su madre y cómo la falta de esos sentimientos llevaría al envilecimiento de su carácter. Esta película dio lugar a toda una generación de películas sobre madres devotas e hijos ingratos.