



Revista de Estudios de Género. La ventana

ISSN: 1405-9436

revista_laventana@csh.udg.mx

Universidad de Guadalajara

México

Montezemolo, Fiamma

Queer Aztlán

Revista de Estudios de Género. La ventana, núm. 18, diciembre, 2003, pp. 60-94

Universidad de Guadalajara

Guadalajara, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88401805>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



QUEER AZTLÁN

FIAMMA MONTEZEMOLO

En 1998, en el centro de Los Ángeles, me topé con un letrero puesto en un escaparate con la leyenda: “aquí se habla también inglés”. Es decir, que en Los Ángeles, una de las metrópolis más importantes de Estados Unidos, se habla *también* inglés. En un principio encontré divertido el letrero; después me pareció genial por la cantidad de información que esa frase contenía. Una entretejadura compleja de conquistas territoriales y migraciones son el corazón de esas palabras.

LÓGICAS MESTIZAS

En 1848, con el Tratado de Guadalupe, Hidalgo, termina la guerra entre Estados Unidos y México. El

primero adquiere Texas (1845), California, Louisiana, Florida, Arizona, Nuevo México, Nevada, parte de Colorado, Oregon y Utah. En esa fecha empieza también a crearse la premisa de la futura identidad mexicano-americana: los llamados chicanos/as.¹

¹ La terminología para definir a los mexicanos-americanos es muy variada, pero es importante subrayar cómo la definición de chicanos/as se convierte de negativa a positiva en los años sesenta y setenta, con la afirmación del Movimiento Chicano. Con este término se quiere indicar una unión no discriminativa de los mexicanos recién llegados a Estados Unidos y los que en ese país ya han nacido y tiene una connotación estrictamente política. Antes, cuando se hacía referencia a los chicanos, era para crear una diferenciación jerárquica entre ellos (inmigrados recién, sin



Para la mayoría de los mexicanos es válida la siguiente frase: “no cruza-

| especialización laboral) y los mexicanos-americanos
(personas nacidas en EE.UU. ya más integradas).

mos la frontera, fue la frontera quien nos cruzó”: fueron setenta y cinco mil sobre cien mil los que quedaron en la tierra que se había vuelto estadounidense. Desde entonces flujos de inmigrados siempre más consistentes empiezan a “retomarse con la inmigración lo que les habían quitado con la guerra”, como me dijo Marcelo, un hombre que había “incursionado” ilegalmente, sin papeles, al supuesto sueño americano.

El letrero de Los Ángeles es el reflejo de una realidad latina, mexicana en su mayoría, siempre presente y en aumento en Estados Unidos. Se trata obviamente de una realidad muy variada, compuesta de inmigrados legales e ilegales de diferentes partes de Sudamérica, de diferente generación, clase social y género. Esta realidad se inserta en el discurso multiculturalista presente en los análisis de muchos estudiosos.

Durante los años setenta se difundió en Estados Unidos la teoría del pluralismo cultural, la cual subrayaba la importancia de las raíces y de las especificidades culturales. La etnicidad se vuelve así el factor esencial para crear lazos entre ciertos individuos: se empieza a hacer énfasis en ciertos rasgos como el idioma, las costumbres, las herencias culturales, los orígenes a los cuales uno se siente siempre más atado; especialmente en una situación de conflicto con una sociedad hegemónica, predominantemente blanca, de origen anglosajona.



La definición de pluralismo cultural nació en los años veinte con H. Kallen, quien hablaba de una unión de diferentes elementos que interactúan en una situación de competencia entre diferentes grupos étnicos que forman parte de esa situación. En los años setenta los resurgimientos étnicos se opusieron a las teorías asimilacionistas precedentes: la etnicidad se hace discurso político, además de ser un elemento fundamental para un sentido de pertenencia. Se retoma entonces el proyecto Kallen y es así que se va en busca de las diferencias que han logrado escaparse a la política del "caldo". Pero si la política del *melting pot* había fracasado por el obvio etnocentrismo contenido en ella y subrayado por parte de las minorías, la política del pluralismo encontrará sus límites en otras diferencias no tomadas en cuenta, incluidas en las mismas minorías.

En un mismo grupo étnico, el género y la clase social, las diferencias generacionales o de opción sexual no encuentran en la exaltación de la misma etnicidad su espacio de representación. La teoría del pluralismo implica una contradicción: para reafirmar la especificidad étnico-cultural que tendrían que conformar todos los individuos del mismo grupo por medio de las raíces comunes, no se permiten otras diversidades. Es lógico que frente a una fuerte resistencia por parte del grupo hegemónico blanco angloamericano se necesitaba una fuerte contrarresistencia, pero la esencialización choca en ambos discursos.



La actual perspectiva multiculturalista se apoya en parte, de acuerdo con ciertos críticos, como García Canclini, en la teoría pluralista de los años veinte. Este autor explica y reconstruye el significado de esta palabra en su diccionario de las palabras más malinterpretadas de los últimos años:

Multiculturalidad: palabra empleada preferentemente en países anglosajones, aunque en los latinos está sustituyendo a la fórmula pluralismo cultural, que se usó durante un buen tramo del siglo xx. Sin embargo, sigue teniendo aplicaciones distintas. Los estadounidenses la utilizan para designar la coexistencia —separada— de grupos étnicos. Pese a haber predicado la mezcla cultural y consagrarla con la expresión *melting pot*, las identidades tienden a esencializarse y la pertenencia comunitaria se ha vuelto la principal garantía de los derechos individuales. Se piensa y actúa como miembro de una minoría (afroamericano, o chicano, o puertorriqueño) y en tanto se tiene derecho a afirmar la diferencia en la lengua, en las cuotas para obtener empleos y recibir servicios, o asegurarse un espacio en las universidades y en los puestos públicos. Así se pudo corregir o compensar formas institucionalizadas de discriminación que condujeron a desigualdades crónicas. Pero también se generan conflictos difíciles de resolver en tanto se hace pre-





dominar a grupos a los cuales se pertenece por nacimiento, por el peso de la biología y de la historia, sobre los grupos de elección y sobre las mezclas, es decir, sobre el mestizaje. Por eso, las palabras mestizo, mestiço y métis, usadas en español, portugués y francés, no tienen en inglés un término equivalente. El diccionario de Oxford la incluye como sinónimo de *half-caste* si uno se va referir a españoles o portugueses. También aparecen *miscegenation*, *half-breds*, *mixed-blood*, generalmente con sentido despectivo (1999: 2).

En Europa se discute el límite del multiculturalismo subrayando el riesgo de la esencialización de las diferencias. J. L. Amselle escribió un libro importante titulado *Lógicas mestizas*, en el cual interviene para dar su opinión a propósito del concepto de multiculturalismo. En Francia, explica Amselle, chocan los sustentores de la teoría multiculturalista y los de la teoría de la separación cultural entendida como racial. El problema es que ambas teorías —que claramente tienen objetivos muy diferentes: la primera pretende respetar las diferencias para una mejor convivencia, mientras que la segunda busca una contraposición jerárquica— adoptan al final una misma lógica separadora que se concentra en una categorización étnica. Hay en ambos casos una “mitificación” de la identidad, de un cierto tipo de identidad. Pero el punto es que cual-



quier identidad es plural. Hay también en ambos casos una necesidad de clasificación que lleva a una inevitable idea de pureza: para clasificar hay que distinguir, para distinguir hay que buscar claras diferencias originarias. Es decir, volvemos a la crítica nietzscheniana. Como dice Foucault, la búsqueda del origen era algo que Nietzsche cuestionaba, porque el significado de origen es cercano a un concepto de pureza, inmovilidad, esencia que se acerca a "dios": "el origen es siempre antes de la caída, antes del cuerpo, del mundo y el tiempo, se encuentra al lado de los dioses y al contarla se canta siempre una teogonía" (Foucault, 1977: 32). Pero Nietzsche insistía en que la historia —que significa inevitablemente cambio, contingencia— es más importante que la metafísica, el sentido es que atrás de una cosa no hay un secreto, una verdad eterna, una perfección divina, sino una construcción: "la historia enseña a sonreír de la solemnidad del origen" (Foucault, 1977: 32); "a la raíz de lo que conocemos y de lo que somos, no hay la verdad y el ser, sino la exterioridad del accidente" (Foucault, 1977: 35).

Hay que diluir la clasificación, fluidificar las barreras; cada vez que se levanta un muro se levanta una rigidez, es como si la falta de definición conllevara una falta de seguridad. Por eso, Amselle propone una lógica "mestiza". Zygmunt Bauman (1996: 67), al hablar de la incompatibilidad entre Estado y extranjero, dice que la soberanía del Estado moderno se da con su poder de definición y de determinación de las clasifi-



caciones; cualquier cosa que se autodefine o prueba a evitar las definiciones establecidas por el Estado, se hace subversiva. El Otro de la soberanía es opacidad, confusión, desorden. Una resistencia necia del cambio frente a una exigencia de orden. Marco Aime, un antropólogo italiano, escribe que la opacidad tendría que ser un derecho insertado entre los derechos del hombre.

Es exactamente de la condena de la opacidad y de la mezcla que podemos apreciar la riqueza cultural que ellas aportan. En un mundo tan interconectado como en el que indudablemente vivimos, no es igual hablar de globalización y de homogenización (Clifford, 1988). En este sentido, dos ejemplos que he encontrado en mis trabajos de campo me parecen útiles. El primero es el de la Coca Cola, que en Perú viene reinterpretada localmente como Inkacola, una bebida amarilla que es una mezcla del producto típico occidental con una caracterización peruana. Y el segundo ejemplo sería lo que encontré en Brasil, donde participé como observadora de un ritual de pasaje de los indígenas xavantes del Mato Grosso, en el cual las videocámaras eran utilizadas para grabar las imágenes del mismo ritual por parte de los xavantes. Si la Coca Cola y las tecnologías occidentales llegan a un supuesto tercer mundo, la primera se puede transformar en una Inkacola y las segundas pueden ser utilizadas por unos indígenas del Brasil para defenderse mediante la grabación de imágenes de la invasión de sus tierras por parte de unos terratenientes o



perpetuar la propia ritualidad mostrando a los niños cómo se realizan los rituales.

Del encuentro entre diferentes culturas puede nacer algo nuevo, que no repite solamente los rasgos mezclados de las dos culturas que representa, sino algo inédito, una impureza enriquecedora. No necesariamente se da una nivelación en la occidentalización y una muerte de los propios orígenes culturales, de la supuesta autenticidad.

Al mismo tiempo, es difícil hoy defender la idea de una identidad étnica o nacional encerrada en una nostálgica búsqueda de homogenización y coherencia interna, demasiadas diferencias nos cruzan y nos definen. Es difícil también creer en la posibilidad totalmente deconstruccionista de la renuncia total a una identidad. Nuestra vida se define exactamente por la necesidad de identificaciones y diferenciaciones que forman cada identidad. La identidad no se puede reducir a una exclusiva construcción mental que en realidad simplemente no existe, se trata de una ficción necesaria, como dirían Clifford y Geertz (1973; 1988); o "de una verdad construida posible gracias a la poderosa 'mentira' de la exclusión y de la retórica", como apuntó James Clifford (1997: 29). Una ficción o verdad construida que tiene su propia historia.

El discurso sobre la identidad y su construcción tiene que ser un discurso sobre la procesualidad, el porvenir, el cambio, la pluralidad interna. Todos somos de alguna manera no auténticos, implicados en varias pertenencias culturales: la



identidad no es una esencia estable, definida una vez y para siempre. En este sentido, la historia chicana nos enseña mucho, nos muestra cómo el cruce, las superposiciones, la mezcla, son inevitables.

Las hibridaciones nacen ante todo de los cambios políticos y económicos mundiales del siglo xx, de las grandes migraciones y del desarrollo de las tecnologías. Estos cambios rompieron las rígidas oposiciones dualistas de pertenencia y exclusión creadas en Occidente y utilizadas durante el imperialismo, y también en parte recreadas —oponiéndole un signo contrario— por el discurso antirracista. Esta oposición ha llevado a dualismos teóricos, como el que existe entre la teoría asimilacionista angloamericana y la teoría del pluralismo cultural, supuestamente más cercana a un discurso proveniente de la perspectiva minoritaria. Como el concepto de asimilación-aculturación tiene una arrogancia escondida en sí mismo: la de creer que el otro bien definido será totalmente englobado en el yo occidental en el momento del contacto entre los dos, dando entonces por implícito que ese otro sea pasivo y sujeto al yo sin ninguna capacidad de reelaboración; así, el pluralismo, con sus aspiraciones separatistas y preservación purista de la propia etnicidad, no puede funcionar porque una mezcla en un mundo tan global se hace inevitable.

Pero la crítica de las minorías como forma de autorrepresentación y de lucha político-cultural es muy significativa en la historia de la crítica a un cierto sentido de omnipotencia



implícito en el poder de representación occidental (Said, 1991). Por ejemplo, la historia del movimiento chicano muestra claramente el fracaso de la teoría del *melting pot*: los estudios de los chicanos sobre ellos mismos indican que la política del crisol no ha permitido nunca una verdadera fusión entre diferentes culturas, sino el predominio de la anglosajona. Ni los africanos-americanos, ni los mexicanos-americanos ni muchos otros habían tenido la posibilidad de contribuir a la creación del “nuevo hombre americano”.

A la política de exclusión puesta en acción por los estadounidenses de origen europeo hacia todos los otros, se responde por parte de las minorías con una política de oposición, de protesta: desde el nacionalismo étnico hasta los discursos más extremos de separatismo. En este sentido, el discurso nacionalista chicano desarrollado en el famoso plan espiritual de Aztlán parece interesante.

In the spirit of a new people that is conscious not only of its proud historical heritage, but also of the brutal “Gringo” invasion of our territories, we, the Chicano inhabitants and civilizers of the northern land of Aztlán, from where came our forefathers, reclaiming the land of their birth and consecrating the determination of our people of the sun, declare that the call of our blood is our power, our responsibility and our inevitable destiny... Brotherhood unites us,



² "En el espíritu de un pueblo nuevo que está consciente no sólo de su orgullosa herencia histórica sino también de la brutal invasión 'gringa' de nuestro territorio, nosotros, los habitantes chicanos y civilizadores de la tierra nortea de Aztlán, de donde provienen nuestros ancestros, reclamando la tierra donde nacieron y consagrando la determinación de nuestra gente del sol, declaramos que el llamado de nuestra sangre es nuestro poder, nuestra responsabilidad y nuestro inevitable destino... La fraternidad nos une, y el amor por nuestros hermanos nos hace un pueblo cuyo tiempo ha llegado y quien lucha contra el extranjero 'gabacho' quien explota nuestra riqueza y destruye nuestra cultura... Somos la gente de bronce con una cultura de bronce... Somos Aztlán".
(traducciones del inglés al español por Sandra Bello.)

and love for our brothers makes us a people whose time has come and who struggle against the foreigner "Gaba-cho" who exploits our riches and destroys our culture... We are Bronze People with a Bronze Culture... We are Aztlán (Muñoz, 1989: 78).²

Aztlán era la tierra de los aztecas, entonces el reclamo de los chicanos en este manifiesto apela a un mito que les permite establecer un lazo directo con las raíces precolombinas para oponerse a la raíz gringa. Se trata de "mito politizado" de alguna manera.

HOMBRE EN UN MUNDO DE HOMBRES DE TEZ CLARA EN UN MUNDO DE BLANCOS, ¿POR QUÉ CAMBIAR?

Desde los años setenta y sobre todo los ochenta y noventa, una nueva y poderosa crítica rompió todos los esquemas previos; se trata de la crítica posfeminista chicana. Desde ahora ni el discurso asimilacionista, ni el discurso étnico serán exhaustivos en la lucha por la representación de las identidades. Stuart Hall habla del "fin de la inocencia", del concepto esencializado del sujeto negro: no existe más, dice él, una única categoría de negro, sino el conocimiento



del hecho que también éstas son categorías de alguna manera construidas y formadas de diferencias. Naturalmente no se trata de construcciones nacidas de un día para otro: como dice el antropólogo Renato Rosaldo, tienen su propia historia, pero ceden a la evidencia de no ser unificadas.

El movimiento chicano sufrió antes de los golpes de los marxistas y después, como dicho, de las críticas feministas. La pregunta que empieza a circular es: ¿hasta qué punto los chicanos deben considerar su unión en términos de identidad étnica? ¿Dónde queda la problemática de la clase? ¿El chicanismo no se arriesga a cerrarse en una ideología etnicista que impide la unión internacionalista de clase? El marxismo penetra el chicanismo. La idea es que el capitalismo explota y arruina no solamente al trabajador mexicano o mexicano-americano, sino también al blanco de clase baja y al negro. La discriminación parece golpear la clase y no sólo la raza. El nacionalismo cultural es peligroso porque puede ser funcional para el grupo hegemónico al dividir a los trabajadores, puede transformarse útil a la táctica separatista del capitalismo. El racismo ahora parece relacionado no tanto con el color de la piel como con el nivel económico-social.

Con las feministas se tuvo que tomar en cuenta el discurso sobre la especificidad femenina relativizando lo étnico, evitando cualquier esencialización. Pero a su vez este discurso feminista sufrió los golpes de las mujeres de color,³ quienes criticaron su

³ El problema de la etnicidad y el género es un problema específico según muchas mujeres que no



son las de la clase media blanca occidental; por eso, algunas decidieron autodenominarse mujeres de color: para subrayar esta especificidad. Esta autodefinición se opondría a la de mujeres del tercer mundo que, según unas mujeres de color —no todas— sería una definición impuesta por parte de las blancas para excluirlas del contexto al cual pertenecen por derecho: "to be classified as Third World deprives them of American status in America. Black, Hispanic, Asian, and Native American women should be called what they are" (Blea, 1992: 8).

falta de sensibilidad hacia la problemática étnica. Todas esas deconstrucciones llevaron a un nuevo concepto de identidad.

Finalmente, el discurso de género de algunas representantes chicanas involucra diferentes aspectos de identidad;

entre otros, el étnico, de clase, de género, sexual, generacional. Se trata de una autorrepresentación híbrida de alguna manera, una afirmación del derecho a ser uno y cien mil, como diría Pirandello. Estas mujeres parecen decir que

⁴ Acepción negativa utilizada para referirse a los angloamericanos.

no necesitan asimilarse a la identidad blanca, "gringa",⁴ masculina, para tener

una vida en el mundo estadounidense; no necesitan negar su identidad de género para insertarse en el discurso étnico llevado a cabo sobre todo desde un punto de vista masculino chicano; tampoco necesitan reconocerse en el discurso feminista blanco que omite la importancia de la especificidad étnica; en fin, rechazan algunas el venir automáticamente insertadas en una definición heterosexual con la cual no siempre se identifican.

LA PROBLEMÁTICA DEL GÉNERO EN EL MOVIMIENTO CHICANO

Como he dicho, la afirmación unitaria y homogénea de la identidad chicana por parte de unos com-



ponentes del movimiento chicano empieza pronto a ser criticada por voces provenientes del movimiento mismo. Si la problemática de la clase había tenido ya su espacio, la problemática del género provocó un golpe a la ilusión de una unidad étnica no diferenciada opuesta a la identidad hegemónica blanca angloamericana. En varios encuentros, como el de Houston de 1971, se afirma la ruptura de una subjetividad chicana supuestamente neutra pero en realidad sustancialmente masculina: “The markers o/a, a/o announce the end of the nongendered Mexican American subject of cultural and political identity; they reinscribe the *Chicana* presence, which had been subsumed under the universal ethnic denomination *Chicano*”⁵ (De la Torre, 1993: 39).

⁵ “Los marcadores o/a, a/o, anuncian el fin del sujeto mexicano-americano sin género; reinscriben la presencia *Chicana* que había sido sometida a la denominación étnica universal *Chicano*”.

Si de la protesta de los años sesenta se aclara el hecho de que las identidades —en este caso étnicas— están construidas por quien tiene el poder hegemónico (los anglos en el contexto estadounidense), por quien tiene el poder de nombrar un grupo étnico por considerarlo subalterno, se hace también evidente que en otros contextos —como el chicano— otros poderes se pueden ejercer para construir identidades todavía más subalternas: en este caso las de las mujeres. Entonces, si las mujeres quieren participar con “sus hombres” en la lucha por sus derechos en el campo político, habitacional, laboral, educativo, de salud, etc., al mismo tiempo no quieren renunciar a sus derechos específicos como mujeres: igualdad con el hombre, poder decisivo



sobre el tener hijos, derecho a una instrucción y a una autonomía y no solamente para conseguir un buen marido, etc. Una mujer tiene el derecho de no ser sólo madre y esposa: no más *tortilla makers* y *baby producers*. Así, cuenta Sandra Cisneros, cuando después de años de ir a la escuela y no encontrar un buen marido, el padre reclamó que tantos años de instrucción no habían servido para nada si la hija todavía no había encontrado un adecuado asentamiento con un hombre: "Wasn't college an investment? And hadn't I spent all those years in college? And if I didn't marry, what was it all for? Why would anyone go to college and then choose to be poor? Especially

⁶"¿No fue la universidad una inversión? ¿Y no había pasado todos esos años en la universidad? Y si no me casaba, ¿para qué había hecho todo eso? ¿Por qué alguien iría a la universidad y después escogería ser pobre? ¿Especialmente, alguien que había sido siempre pobre?"

someone who had always been poor?" (1990: 159).⁶

La reacción de otras mujeres chicanas y de algunos hombres hacia las feministas "internas" es la siguiente: el discurso de género es un discurso empujado por las feministas blancas que quieren debilitar el movimiento chicano distrayendo a sus mujeres de la prioridad étnico cultural y de clase. Se trata de un producto burgués y blanco. Así afirma una mujer del movimiento: "I am concerned with the direction that the Chicanas are taking in the movement. The words such as liberation, sexism and male chauvinism were prevalent. The terms mentioned above plus the theme of individualism is a concept of the Anglo society; terms prevalent in the Anglo woman's movement. The familia (family) has always been our strenght in our culture. But it



seems evident that you are not concerned with the familia, but are influenced by the Anglo woman's movement" (García, 1997: 88).⁷

⁷ "Me preocupa la dirección que están tomando las chicanas en el movimiento. Palabras tales como liberación, sexismo y chauvinismo, fueron prevalentes. Los términos mencionados arriba, aunados al tema del individualismo son conceptos de la sociedad anglo, términos que prevalecen en el movimiento de la mujer anglosajona. La familia siempre ha sido la fortaleza en nuestra cultura. Pero parece evidente que ustedes no están preocupadas por la familia, sino que están influenciadas por el movimiento de la mujer anglosajona".

LA PROBLEMÁTICA DE LA ETNICIDAD Y DE LA CLASE EN EL MOVIMIENTO FEMINISTA

En una entrevista, Sandra Cisneros decía: "I guess my feminism and my race are the same thing to me. They're tied in one to another, and I don't feel an allegiance with upper-class white women. I don't. ...they have to move from their territory to mine, because I know their world. But they don't know mine" (Jussawalla-Dasenback, 1997: 288).⁸

⁸ "Supongo que mi feminismo y mi raza son la misma cosa para mí. Están ligados, y no siento una alianza con las mujeres blancas de clase alta. No la siento. ... Ellas tienen que moverse de su territorio al mío, porque yo conozco su mundo. Pero ellas no conocen el mío".

Mientras que el movimiento chicano afirmaba su unidad y homogeneidad de intentos y exigencias, el movimiento feminista afirmaba con igual determinación su homogeneidad y unidad interna.

Pero si el movimiento chicano tuvo que encontrar un límite en la crítica interna femenina, así el movimiento feminista encontró su límite en la crítica étnica y de clase de unas mujeres pertenecientes a las minorías étnicas.



Hay mujeres chicanas que se sintieron atrapadas en una antítesis imposible: la elección entre su propia raíz étnica y la de la pertenencia a su género. Ciertas mujeres encuentran una salida, en parte, en la crítica hacia un pasado nostálgico que representa la idealización de una cultura chicana intacta y auténtica, pero sin duda marcada por un fuerte patriarcalismo; y, por otra parte, en la elección de no entrar en un futuro hegemonizado por las feministas angloamericanas que daría una posibilidad de realización al costo de una asimilación y de una negación de su propia especificidad étnica.

El mecanismo que ha empujado históricamente al feminismo a presentarse en forma compacta y homogénea es el mismo que empujó al movimiento chicano a hacer lo mismo; es decir, la necesidad —sobre todo política— de oponerse con la representación de una identidad fuertemente estructurada a otra identidad, en este caso, la masculina. Por eso las feministas redujeron sus propias diferenciaciones internas. Pero actualmente se cuestiona cualquier homogeneidad, también la de los hombres y de los blancos. ¿Qué homogeneidad podemos encontrar entre un campesino/a italiano/a y un intelectual de la clase media anglosajona? Es importante tomar en cuenta esta necesidad de considerar la complejidad en la cual vivimos, ya sea la del discurso hegemónico o la del discurso subalterno. Entonces, si las mujeres chicanas no se reconocen sólo en la identidad étnica o en la identidad de género, una mujer “blanca” no debe de reconocerse necesariamente



y de manera única en su identidad blanca o de mujer. Todos somos de alguna forma racializados y sexualizados: "White people are 'raced', just as men are 'gendered'. And in a social context where white people have too often viewed themselves as nonracial or racially neutral, it is crucial to look at the 'racialness' of white experience" (Frankenberg, 1993: 1).⁹

⁹ "La gente 'blanca' es racializada, de la misma forma en que los hombres son 'sexualizados'. Y en un contexto social donde la gente blanca se ha visto exhaustivamente como no racial o racialmente neutral, es crucial observar la 'racialidad' de la experiencia blanca".

Las mujeres de las minorías étnicas han evidenciado cómo a lo largo del tiempo solamente ciertas identidades y no otras han estado autorizadas a representarse.

Las dudas de las mujeres chicanas a propósito del movimiento feminista clásico son étnicas y de clase porque históricamente se ha tratado de un movimiento basado en un discurso "blanco" y heterosexual, de clase media occidental.

Las chicanas, como las africanas-americanas o las indias-americanas, explican que no se puede ceder a la fábula del "común sentir femenino" de una identidad igual para todas, exhaustiva, no historizada, fijada en la corporalidad. De la misma manera el cuerpo femenino —también si es cuerpo de mujer para todas— empezando por el color de la piel, no percibe el mundo de la misma manera. Las mujeres no se pueden identificar en un singular "Mujer": cada una experimenta su identidad de género a partir de sus otras identidades-identificaciones. La categoría "mujer" está definitivamente sujeta a su disconti-



nidad diacrónica y sincrónica (Braidotti, 1995; Haraway, 1995 y Hooks, 1998).

La experiencia específica de las mujeres chicanas está contenida en sus historias. Ellas explican que las blancas no vivieron las mismas humillaciones provocadas, por ejemplo, por una guerra de conquista en la cual las mujeres fueron objeto de abusos si pertenecían a la clase baja, o de intereses económicos si pertenecían a la clase alta. No fueron pocos los matrimonios arreglados que unos colonos angloamericanos realizaron para acercarse a las riquezas de las mujeres mexicanas, especialmente riquezas en términos de tierras. Las mujeres angloamericanas no tuvieron que vivir la misma experiencia de emigración y de alejamiento de la propia tierra natal. La educación, la justicia, los medios masivos de comunicación no se han transformado para ellas en un medio de estereotipización racial. La escuela estadounidense no ha forzado a las angloamericanas a cambiar sus nombres, a anglicizarlos: Beatriz tuvo muchas veces que volverse Beatrice, o Margarita, Margaret. Para las angloamericanas, piel y apellido no necesariamente han significado obstáculo en la admisión a ciertos trabajos. Y así se podría seguir con otros ejemplos.

La crítica fundamental es la siguiente: "Anglo women wanted women of color to do the impossible: to choose between being female and being a person of color" (Blea, 1992: 6).¹⁰

¹⁰ "Las mujeres anglosajonas querían que las mujeres de color hicieran lo imposible: escoger entre ser mujeres o ser una persona de color".



Las chicanas no pueden decidir si ser mujeres o chicanas, su cultura de pertenencia es imprescindible, así como la exigencia de participar con los hombres del movimiento en luchas comunes. Cuando las mujeres blancas acusan a los chicanos de machismo, unas mujeres chicanas reaccionan afirmando que ésta es una manera de debilitar, un arma refinada para restar poder político y credibilidad al movimiento.

Es necesario recorrer la historia desde su propia mirada, ni la representación angloamericana, ni la representación masculina chicana restituyen la especificidad de la historia de la mujer chicana. La literatura blanca, desde el periodo de la anexión de buena parte de México a Estados Unidos, proyectó sus propias categorías etnocéntricas hacia los chicanos y chicanas. A la visión estereotípica de las mujeres mexicanas-americanas se llega a lo largo de un proceso histórico que parte de la necesidad de denigrar o evaluar positivamente al otro/a cuando se necesita justificar ideológicamente una conquista y una imposición de una sumisión hasta una necesidad de apropiarse de las riquezas de este mismo otro/a.

La mayoría de los escritos angloamericanos que tratan sobre la conquista de la nueva tierra están llenos de descripciones negativas de las mujeres locales: mujeres fáciles y moralmente dudosas, prostitutas o potenciales prostitutas. Después de terminada la conquista se hace una diferenciación de clase, las mujeres de clase alta, potenciales esposas y llevadoras de riquezas materiales, como he dicho, se salvan de la estereoti-



pización negativa y el mecanismo a través del cual se salvan es la raíz española: estas mujeres son diferentes de las otras porque tienen más sangre europea en sus venas. Otra vez se cae en la denigración del mestizaje.

Pero también la literatura masculina chicana no se escapa a la crítica de unas mujeres chicanas: en esta literatura más que todo se nota la ausencia. El discurso del género es simplemente excluido porque no es relevante.

Las mujeres chicanas han hablado en repetidas ocasiones de una triple opresión: étnica, de género y de clase. También el feminismo blanco sin darse cuenta ha aplicado su *melting pot* reduciendo las diferencias a una igualdad establecida a partir de su propio punto de vista.

La estudiosa M. Cotera afirma que el movimiento de emancipación femenino ha discriminado al de color; por ejemplo, en la batalla por el derecho de voto no se incluyeron a las mujeres de color, posibles subversivas en los ojos de los hombres blancos de clase media, y entonces posibles límites para las blancas que querían llegar a conquistar ese derecho sin tener que luchar para dar poder de representación política a las minorías.

De alguna manera las chicanas se han percibido como exóticas, "the other of the other" en el mismo movimiento feminista (De la Torre, 1993: 5).



LA PROBLEMÁTICA DE LA SEXUALIDAD COMO ÚLTIMA DECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD

La producción femenina chicana de los años ochenta y noventa no se afirma exclusivamente en el contexto chicano, sino que cruza las fronteras de ese mundo para insertarse en el debate general contemporáneo sobre identidad; esto ocurre porque esa producción sigue las vías múltiples y heterogéneas que el actual discurso sobre etnicidad, género, clase y sexualidad propone. La variada producción literaria que se expresa en distintas formas de escritura como la autobiografía, el ensayo, la ficción, la crónica y la pluralidad de los contenidos tratados a partir de la experiencia personal, lleva a la afirmación de un nuevo tipo de identidad autorrepresentada. Se trata de una identidad que se caracteriza por su elección de posicionamiento, de inscripción en un saber situado (Haraway, 1995), más que de esencialismo. La situacionalidad es lo que determina esta identidad: el contexto, la relación y la oposición a lo que se crea en un momento histórico preciso.

Existe un libro que marca este momento de transición a una autorrepresentación híbrida: *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), editado por Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga. Este libro ha permitido contar cómo etnicidad, género, clase y sexualidad se han vuelto problemáticas inse-



parables y cómo la vida de una mujer chicana *queer*, de origen campesina o proletaria, no pueda prescindir de ellas.

En este libro hay diversos ensayos escritos por mujeres mexicano-americanas, americanas-portorriqueñas, africano-americanas, asiática-americanas, nativas-americanas, etc. Lo que une a estas mujeres no es un supuesto “sentir común”, una fusionalidad femenina, una homogeneidad imposible, sino una afinidad en la cual todas se ven discriminadas en un contexto de subalternidad económica y cultural. En la introducción a la traducción española se lee:

Somos mujeres cuya infancia transcurrió en todo tipo de calles: los campos de Puerto Rico, las calles centrales del pueblo Chino, el barrio, las calles llenas del Bronx, banquetas calladas del suburbio, los llanos y la reservación. Somos mujeres de todo tinte de color y grado de clase. Aunque algunas de nosotras cruzamos más fácilmente de una esquina a otra que otras de nosotras cuyo color o pobreza nos hace objetos directos de la violencia en las calles, todas nosotras hemos sido víctimas de una violación invisible que sucede tanto en la casa como dentro de nosotras mismas: la auto abnegación, el silencio, la amenaza constante de la extinción de la cultura. Estos son nuestros relatos (1988: 9).



En su ensayo, la chicana Cherrie Moraga cuenta de su compleja relación con la madre trabajadora del campo, de su necesidad de empezar a trabajar muy joven en las fábricas para ayudar a la familia, y de su elección de no dejar los estudios, como lo explica ella en otro texto: "Literacy was still viewed as the escape from our enslavement as people of color. ...Education was the mantra I heard growing up in the voice of my mother's counsel: —If I'd only had the education, hija... nothing could've stopped me—. This is the rare gift the undereducated (my mother got no further than the third grade) can offer to the next generation" (Moraga, 2000: 171).¹¹ Moraga explica cómo su piel clara constituyó siempre una ventaja en su vida: "Nacida con las facciones de mi madre chicana, pero con la piel de mi padre anglo, la vida será más fácil para mí. Nunca nadie me dijo precisamente que lo claro fuera lo correcto, pero yo sabía que ser de color claro era algo que se valoraba particularmente en mi familia. ...De hecho, todo lo que tuvo que ver con mi educación (al menos lo que ocurrió a un nivel consciente), trató de blanquear aún más el color que ya tenía" (Moraga-Castillo, 1988: 20).

¹¹ "El alfabetismo era visto todavía como el escape de nuestra esclavitud como personas de color. ...La educación era el mantra que escuchaba mientras crecía a través de la voz del consejo de mi madre: —si tan sólo yo hubiera tenido educación, hija, nada me hubiera podido detener—. Éste es el raro regalo que los no educados (mi madre no pasó de tercer grado de primaria) le pueden ofrecer a la siguiente generación".

Para esta mujer el descubrimiento de la discriminación empieza con el descubrimiento de su amor hacia otras mujeres. Esta elección la lleva a ver que ser *queer* es ser "culpable" de



algo en la sociedad a la cual pertenece. Con esto ella llega a ver otras discriminaciones, como la de clase y la étnica. Es en este punto de su vida que dice entender mejor a su madre; la discriminación hacia su hibridismo, implícita en ambos mundos a los cuales siente pertenecer, lo angloamericano y lo mexicano; la discriminación de los hombres y de unas mujeres del movimiento chicano hacia una mujer no heterosexual; la discriminación étnica y de clase del movimiento feminista clásico. Así escribe Moraga:

After I began to make political the fact of my being Chicana, I remember my brother saying to me, "I've never felt culturally deprived", which I guess is the term "white" people use to describe people of color being denied access to their culture. At the time, I

wasn't exactly sure what he meant, but I remember in re-telling the story to my sister, she responded, "Of course, he didn't. He grew up male in our house. He got the best of both worlds". And yes, I can see that truth now. Male in a man's world. Light-skinned in a white world. Why change? (Moraga, 2000: 84).¹²

¹² "Después de que comencé a hacer político el hecho de ser chicana, recuerdo que mi hermano me dijo: 'Nunca me he sentido culturalmente privado', lo que, según yo, es el término que la gente 'blanca' aplica para describir el hecho de que la gente de color no tiene acceso a su cultura. En ese momento, yo no estaba segura de qué quería decir mi hermano, pero recuerdo contarle esa historia a mi hermana, y ella respondió: 'Claro, no estaba privado. Él creció como hombre en nuestra casa. Le tocó lo mejor de los dos mundos'. Y sí, ahora puedo ver esa verdad. Hombre en un mundo de hombres. De tez clara en un mundo de blancos. ¿Por qué cambiar?"

Moraga habla de una *queer*-Aztlán, o sea, una Aztlán que no sea ya entendida en sentido masculino-universalizado, sino que



sea capaz de comprender y aceptar todas las identidades que ella siente incorporar, todas las parcialidades-marginalidades hasta ahora excluidas en nombre de una imposible homogeneidad: "The nationalism I seek is one that decolonizes the brown and female body as it decolonizes the brown and female earth. It is a new nationalism in which la Chicana Indígena stands at the center, and heterosexism and homophobia are no longer the cultural order of the day"¹³ (Moraga, 1993: 150).

¹³ "El nacionalismo que busco es uno que descolonice el cuerpo moreno y femenino al descolonizar la tierra morena y femenina. Es un nuevo nacionalismo en el cual la chicana indígena se yergue en el centro, y el heterosexismo y la homofobia ya no son la orden cultural del día".

Otro escrito importante del libro *This Bridge Called My Back* es el de Gloria Anzaldúa, otra chicana que ha transformado su elección *queer* en hecho político. También esta mujer enfrenta la problemática étnica, de clase, de género y sexual a partir de su propia biografía.

Su ensayo parece ser complementario al de Moraga, porque mientras que el segundo se nombraba "La Güera", el primero se nombra "La Prieta". Mientras que "La Prieta" problematizó su vida a partir de la constatación del hecho de tener tratos físicos oscuros, la segunda problematizó su vida a partir de la declaración de su homosexualidad.

La Anzaldúa cuenta haber nacido "oscura como una india", y en este sentido haber siempre frustrado a su madre, que no aceptaba la ascendencia india de los mexicano-americanos, intentando subrayar la influencia estadounidense. Por el contrario, la hija se pegó a su ascendencia india por una cues-



tión afectiva y más por una “resistencia” política-cultural, para oponerse a la voluntad asimilante angloamericana.

Al mismo tiempo, la declaración de una búsqueda de sexualidad alternativa a la dominante heterosexual, llevó a Anzaldúa a chocar no sólo con un feminismo más tradicional de raíz occidental, sino también con una cierta cultura machista todavía presente en la cultura mexicana y mexicana-americana. En este sentido para ella la elección *queer* es a su vez una elección de resistencia política. Ella se siente un híbrido que no encuentra su lugar en ningún espacio porque cada espacio tiene fronteras que ella siempre prefiere cruzar.

Como en el caso Moraga, también esta mujer explica que a las tres vías indicadas por su cultura —Iglesia, familia o prostitución— ella prefiere una cuarta: una educación para conquistar su propia independencia. En un mundo que ella siente seguir con un discurso dominante que es masculino, heterosexual y blanco, también entre las mismas mujeres blancas, la conquista de la escritura es la conquista de un espacio de resistencia fundamental. Pero la autonomía se conquista solamente con un gran esfuerzo, un esfuerzo en el cual esta mujer tuvo que trabajar en el campo desde niña y todavía durante su universidad. Pero al final, Anzaldúa ha logrado llegar a autorrepresentarse a sí misma y a afirmarse con un hibridismo que siente no poder prescindir: “como Shiva, con un cuerpo de muchos brazos y piernas con un pie en la tierra color café, otro en lo blanco, otro en la sociedad heterosexual, otro en el mundo gay, otro en



el mundo de los hombres, de las mujeres, un brazo en la clase obrera, los mundos socialistas y ocultos” (1988: 165). La mezcla no la espanta sino la fortifica: “La mezcla de sangres y afinidades, en vez de confundirme o desequilibrarme, me ha forzado a lograr un cierto balance. Las dos culturas me niegan un lugar en su universo. Entre ellas y entre otras, yo construyo mi propio universo. El mundo Zurdo. Yo me pertenezco a mí misma y no a cierto grupo” (1988: 168).

Ella habla de una lucha para la posibilidad de autorrepresentarse no negando la propia pluralidad interna.

CONCLUSIONES

Hay que trazar una nueva cartografía de las identidades emergentes, hay que representar la geografía étnica, de clase, generacional, de género y sexual en un nuevo mapa. Un lugar en el mapa es un lugar en la historia porque mapas e historias se dibujan y se cuentan solamente cuando hay un cierto poder de representación. *Queer Aztlán* son los dos términos que a mí me gustaría sustituir por los de multiculturalismo y género, porque son términos que más claramente vienen de voces autorrepresentadas y porque incluyen una capacidad crítica de deconstrucción sin destrucción de un cierto concepto de identidad que ha sido vigente a lo largo de todo el siglo xx en el contexto occidental. Este concepto de identidad antes de la crítica étnica y de género había ya entrado en crisis con su historización. T. W. Adorno y M. Horkheimer



demonstraron en su *Diálectica de la ilustración* cómo el Occidente, desde la antigua Grecia hasta la era moderna, había basado su idea de identidad en la afirmación de la unidad y racionalidad del sujeto. Según estos autores, Odiseo era el prototipo del burgués que buscaba una compacta autoafirmación. El héroe homérico era uno de los primeros ejemplos del tentativo de la construcción de un homogéneo y coherente yo, frente a las tentaciones de un complejo y descontrolado mundo de sirenas.

Según Stuart Hall (1992), la apoteosis de la racionalidad y unidad de este sujeto se había establecido con la ilustración. El sujeto se fundamentaba en la búsqueda de una racionalidad de un autocontrol y centralidad eliminando cada posibilidad de pluralidad interna y luchando contra cada tipo de fragmentación. La ilustración celebraba el hombre que, habiéndose distanciado del dogma, veía la posibilidad de una dominación racional de sí mismo y del mundo.

La sociología y en particular el interaccionismo simbólico ayudaron a deconstruir esta supuesta unidad y homogeneidad de la identidad explicando que, dada la complejidad del mundo, nadie podía reclamar ser completamente autónomo y autocentrado. Nadie puede ser independiente de la relación con los otros y del rol que cada quien tiene en cada sociedad. Cada identidad se forma en relación, interacción y contraste con otras identidades. Para ser quien soy tengo que identificarme diferenciándome de un establecido "otro". Identidad y



sociedad redefinen continuamente el sujeto en un proceso sin fin. Marx había ya afirmado que la sociedad industrial era dividida en clases sociales y que, en consecuencia, ningún sujeto se puede definir exclusivamente en los términos de su propia individualidad y racionalidad. Cada uno de nosotros pertenece a una clase social. Después de Marx, el hombre no es más una esencia abstracta universal, sino una persona concreta perteneciente a una época histórica determinada.

Otra descentralización de la identidad que ocurrió a lo largo del siglo xx es la provocada por las teorías de Freud. El descubrimiento del inconsciente y del concepto de *uncanny* complicó la concepción lineal del sujeto guiado exclusivamente por su razón. La identidad se hace más compleja y su aparente compactez es fragmentada por el impacto del ello freudiano. Cada subjetividad está al centro de procesos psíquicos inconscientes que no permiten una completa autonomía del individuo.

Finalmente, con las protestas de los movimientos de los años sesenta, la crítica étnica y feminista y la crítica al concepto de poder y representación de Foucault y Said, llegamos al *Queer* Aztlán. Esto es, a una concepción siempre más descentralizada de identidad.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, R. *América ocupada, los chicanos y su lucha de liberación*. Era, México, 1976.

- AMSELLE, J. L. *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*. Bollati Boringhieri, Turín, 1999.
- ANZALDÚA, G. *Terre di confine. La Frontera*. Palomar, Bari, 2000.
- "La Prieta", en MORAGA, C. y A. CASTILLO (eds.). *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco, 1988.
- *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Aunt Lute Books, San Francisco, 1987.
- (ed.). *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras. Creative and Critical Perspective by Feminists of Color*. Aunt Lute Books, San Francisco, 1990.
- APPADURAI, A. "Disgiunzione e differenza nell'economia culturale globale", en FEATHERSTONE, M. (ed.). *Cultura globale*. Seam, Roma, 1996.
- BARRERA, M. *Race and Class in the Southwest. A Theory of Racial Inequality*. University of Notre Dame Press, Notre Dame-Londres, 1979.
- BAUMAN, Z. "Modernità e ambivalenza", en FEATHERSTONE, M. (ed.). *Cultura Globale*. Seam, Roma, 1996.
- BLEA, I. *La Chicana and the Intersection of Race, Class and Gender*. Praeger, Westport, Londres, 1992.
- BRAIDOTTI, R. *Soggetto nomade, femminismo e crisi della modernità*. Donzelli, Roma, 1995.
- CASTILLO-SPEED, L. (ed.). *Latina. Women's Voices From the Borderlands*. Touchstone Simon & Schuster, Nueva York, 1995.
- CLIFFORD, J. *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*. Bollati Boringhieri, Turín, 1992.



— y G. MARCUS (eds.). *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*. Meltemi, Roma, 1997.

COTERA, M. "Feminism: The Chicana and Anglo Versions", en GARCÍA, A. (ed.). *Chicana Feminist Thought. The Basic Historical Writings*. Routledge, Nueva York y Londres, 1997.

DAVIS, M. *Magical Urbanism. Latinos Reinvent the US City*. Verso, Londres y Nueva York, 2000.

DE LA TORRE, A. y B. M. PESQUERA (eds.). *Building With Our Hands. New Directions in Chicana Studies*. University of California Press, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1993.

DELGADO, R. y J. STEFANCIC (eds.). *The Latino/a Condition*. New York University Press, Nueva York, 1998.

DUPRONT, A. *L'acculturazione*. Einaudi, Turín, 1966.

ESPINOSA, L. G. "Latino/a Identity and Multy-Identity", en DELGADO, R. y J. STEFANCIC (eds.). *The Latino/a Condition*. New York University Press, Nueva York, 1998.

FABIETTI, U. *L'identità etnica, storia e critica di un concetto equivoco*. NIS, Roma, 1995.

FEATHERSTONE, M. (ed.). *Cultura globale*. Seam, Roma, 1996.

FOUCAULT, M. *Microfisica del potere*. Einaudi, Turín, 1977.

FRANKENBERG, R. *White Women, Race Matters: the Social Construction of Whiteness*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.

FREUD, S. (1922) *El yo y el ello*. Alianza, México, 1976.

GARCÍA, A. (ed.). *Chicana Feminist Thought. The Basic Historical Writings*. Routledge, Nueva York y Londres, 1997.



- GARCÍA CANCLINI, N. "Diccionario de malentendidos", en *Letras Libres Interactivas*. México, 1999.
- *Culture ibride, strategie per entrare e uscire dalla modernità*. Guerini, Milán, 1998.
- GEERTZ, C. *Opere e vite*. Il Mulino, Bolonia, 1990.
- *Interpretazione di culture*. Il Mulino, Bolonia, 1987.
- GILMORE, L. *Autobiographics. A Feminist Theory of Women's Self-Representation*. Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1994.
- GILROY, P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press, Cambridge, 1993.
- GRUZINSKI, S. *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*. Einaudi, Turín, 1993.
- HALL, S. (ed.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage Publications, Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi, 1997.
- "New Ethnicities", en Morley, D. y K. H. Chen (eds.). *Critical Dialogues in Cultural Studies*. Routledge, Londres, 1996.
- "Ethnicity: Identity and Difference", en *Radical America*, núm. 4, 1989.
- HARAWAY, J. D. *Manifiesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Feltrinelli, Milán, 1995.
- HOOKS, B. *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*. Feltrinelli, Milán, 1998.
- HORKHEIMER, M. y Adorno, T. *Dialéctica de la Iluminación*. Sudamericana, Buenos Aires, 1969.



- Jussawalla, F. y R. W. Dasenback. "Interview with Sandra Cisneros", en GARCÍA, A. (ed.). *Chicana Feminist Thought. The Basic Historical Writings*. Routledge, Nueva York y Londres, 1997.
- KILANI, M. *L'invenzione dell'altro, saggi sul discorso antropologico*, DEDALO, Bari (ed.). Editions Payot, Lausanne, 1997.
- MAHER, V. *Questioni di etnicità*. Rosenberg & Sellier, Turín, 1994.
- MARCUS, G. E. y M. FISCHER. "Antropologia come critica culturale", en MELTEMI, Roma (ed.). *Anthropology as Cultural Critique*. University of Chicago, Chicago, 1998.
- MARTA, C. "Pluralismo culturale e società multiculturale. Qualche riflessione critica", en AA.VV. *Il ritorno delle differenze*. Franco Angeli, 1990.
- MÉNDEZ, M. *Peregrinos de Aztlán*. Era, México, 1989.
- MORAGA, C. *Loving in the War Years, lo que nunca pasó por sus labios*. South and Press, Boston, 2000.
- y A. CASTILLO (eds.). *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco, 1988.
- *Youth, Identity, Power: the Chicano Movement*. Verso, Londres y Nueva York, 1989.
- OBOLER, S. *Ethnic Labels, Latino Lives. Identity and the Politics of (Re) Presentation in the United States*. University of Minnesota Press, Minneapolis y Londres, 1995.
- OROZCO, C. "Sexism in Chicano Studies and the Community", en National Association for *Chicano Studies* (NACS). *Chicana Voices. Intersections of Class, Race, and Gender*. CMAS Publications, University of Texas, Austin, 1986.

- PADILLA, G. *My History, not Yours. The Formation of Mexican American Autobiography*. University of Wisconsin Press, Madison, 1993.
- RAMOS, R. "The Mexican American: Am I who they Say I Am?", en TREJO, A. D. (ed.). *The Chicanos. As We See Ourselves*. University of Arizona Press, Tucson, 1979.
- ROSALDO, R. "Cultura e Verità. Rifare l'analisi sociale", en MELTEMI, Roma (ed.) *Culture & Truth. The Remaking of Social Analysis*. Beacon Press, Boston, 2001.
- "Ciudadanía cultural, desigualdad, multiculturalidad", en *El Bordo: retos de frontera*, núm. 2, vol. II, Universidad Iberoamericana-Noroeste, Tijuana, 1998.
- ROUSE, R. "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism", en *Diaspora*, primavera, 1991.
- SAID, E. *Orientalismo*. Bollati Boringhieri, Turín, 1991.
- SANDOVAL, C. "Mestizaje as Method. Feminists-of-Color Challenge the Canon", en TRUJILLO, C. (ed.). *Living Chicana Theory*. Third Woman Press, Berkeley, 1998.
- TREJO, A. D. (ed.) *The Chicanos. As We See Ourselves*. University of Arizona Press, Tucson, 1979.
- VALENZUELA ARCE, J. M. (ed.). *Decadencia y auge de las identidades: Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. El Colegio de la Frontera Norte/CNCA, Tijuana, 1992.
- VILLANUEVA, T. (ed.). *Chicanos*. FCE, México, 1985.