

Borderlands / La frontera de Gloria Anzaldúa:
Estudios culturales, diferencia y el sujeto no unitario

Yvonne Yarbro-Bejarano*
(Stanford University)

Uno de los capítulos de la obra de la escritora vietnamita Trinh T. Minh-lia, *Mujer, Nativa, Otra* lleva el título Un número especial dedicado a las mujeres del tercer mundo. Alude a la persistente costumbre de reconocer el tema de la raza y el origen étnico, pero dejándolo conceptualmente marginado a través de números especiales de publicaciones profesionales. En su artículo Feminismo y Racismo Chela Sandoval criticó la estructura de un congreso de 1981 en que se ofrecía una sesión para las mujeres de color mientras que se ofrecía una proliferación de opciones a las mujeres blancas (60). Nueve años más tarde, un congreso que se realizó en la Universidad de California, Los Angeles sobre Teoría Feminista y la Cuestión del Sujeto reprodujo este panorama y presentó una plenitud de paneles sobre distintos aspectos de

* Es profesora de Stanford University en EEUU. Ella dio conferencia sobre el tema de este artículo en el Instituto de Estudios Iberoamericanos en 30 de Noviembre de 2001.

la cuestión del sujeto, a la vez que delimitaba un espacio para el discurso minoritario que revelaba simultáneamente la condición desapercibida del sujeto genérico (blanco) de los demás paneles. Isaac Julien y Kobena Mercer, los jefes de redacción invitados de un número especial de *Screen*, formulan su título como una pregunta irónica: ¿El último número especial de la raza? En su crítica, nos invitan a identificar las relaciones del poder que determinan aquellos problemas culturales que reciben una prioridad intelectual en primer lugar, a examinar la fuerza de una relación binaria que produce lo marginal como consecuencia de la autoridad invertida en el centro.

La persistencia de los discursos y prácticas que reinscriben el margen y el centro indica los problemas inherentes en la teorización de la diferencia. En la obra *La Política de la Diferencia*, Hazel Carby sugiere que los discursos relativos a la diferencia y diversidad de los años 1980 oscurecieron las estructuras del predominio. La reinscripción de la política de dominación dentro del discurso sobre diferencia es inherente, en parte, a la práctica de teorizar la diferencia dentro de un paradigma que implica una norma y la tolerancia de la desviación de esas normas (Gordon 100 y Spelman). El modelo aditivo, en el que se incluyen las categorías excluidas en un intento por corregir la situación, funciona en contra de la comprensión de las relaciones entre los elementos de identidad y el efecto que cada uno tiene sobre el otro (Spelman 115 y Uttal).

Este análisis crítico ha venido acompañado de la concienciación de que el hecho de no producir una teoría relacional de diferencia (Lippard 21) no representa solamente un pecado de omisión, un resultado de la pereza o del racismo, sino que apunta a una profunda dificultad conceptual y teórica (Gordon 101-02). Lo que es necesario es un nuevo

paradigma que permita la expansión de las categorías de análisis de manera tal que se pueda expresar lo vivido con respecto a las maneras en que convergen la raza, la clase y el género (Childers y hooks). Lo que escriban las mujeres de color tiene una importancia crucial en este proyecto de expansión categórica y produce lo que Cherríe Moraga llama teoría en carne y hueso (Moraga y Anzaldúa, Bridge 23). Esta teoría personificada surge de la realidad material de la opresión múltiple y, a su vez, conceptualiza esa materialidad. Las subjetividades personificadas que se producen en los textos de mujeres de color permiten comprender las identidades étnicas por género o las identidades del género por origen étnico (Gordon 105).

Pareciera que los estudios culturales brindan el terreno ideal para trazar este nuevo paradigma, con su compromiso con el estudio de las prácticas culturales desde el punto de vista de las relaciones de poder y su comprensión de la cultura como objeto de estudio y sitio de crítica e intervención política (Grossberg et al.) 5). No obstante, es importante tener en cuenta que la atención que se presta actualmente a las intersecciones de raza, país, sexualidad, clase y género en los estudios culturales se debe a las luchas iniciadas por la gente de color dentro del movimiento británico por crear alianzas políticas nuevas basadas en la conciencia no esencial de la diferencia racial (Grossberg et al.5). Lata Mani y bell hooks, entre otros, expresan su preocupación por el potencial fracaso de los estudios culturales que no expresan la nueva política de la diferencia y se apropian de las cuestiones de raza, género y práctica sexual, para luego continuar sufriendo y lastimándose en esa política de dominación“ (hooks, Discussion 294).

En lo que sigue a continuación voy a examinar la teoría de la *mestiza* o la conciencia fronteriza en *Borderlands/La frontera: La Nueva Mestiza*

de de Gloria Anzaldúa y su contribución a los cambios paradigmáticos de teorizar la diferencia. Asimismo analizo los aspectos polémicos de la recepción de este texto: por un lado, la entusiasta aceptación de *Borderlands* por parte de muchas feministas blancas y eruditas del campo y, por otro lado, las críticas emitidas por algunos críticos, especialmente los académicos chicanos.

Dado el análisis anterior de la dificultad conceptual de teorizar la diferencia, es comprensible que se reciba con entusiasmo un texto como *Borderlands*. Pero, como lo señala Chandra Talpade Mohanty, la proliferación de los textos escritos por mujeres de color no demuestra necesariamente la descentralización del sujeto hegemónico (34). Lo que tiene una importancia crucial es la manera en que se leen, entienden y ubican los textos. Dos aspectos potencialmente problemáticos de la recepción de *Borderlands* son el aislamiento de este texto con respecto a su comunidad conceptual y los riesgos de la universalización de la teoría de la *mestiza* o la conciencia fronteriza, que el texto fundamenta minuciosamente con determinadas experiencias históricas y culturales.

A diferencia de Sandoval, quien usa los adjetivos oposicional o diferencial en su teoría de la conciencia, Anzaldúa opta por los términos frontera y, en especial, mestiza, lo que crea un problema para la forma en que se presenta su teoría. Es evidente que los lectores y críticos que no sean Chicanos podrán relacionarse con el mestizaje y el cruce fronterizo en sus propias vidas y prácticas críticas. Por ejemplo, en su análisis de la obra *M. Butterfly* de David Henry Hwang, Marjorie Garber emplea el término cruces fronterizos en una manera similar a Anzaldúa para describir la acción de presentar binarismos (este/oeste, mujer/hombre) para plantear un cuestionamiento (130). Lo importante es no negar el poder de explicación que tiene el modelo de Anzaldúa, sino

considerar el gasto que representa generalizar estos conceptos, desarraigando la conciencia psíquica de frontera y mestiza de su contexto: el límite entre Estados Unidos y México y el mestizaje étnico que acompaña la colonización de las Américas y que sirve de realidad material para la teoría de carne y hueso de Anzaldúa. Si cada uno de los lectores que se identifica con la experiencia del cruce de la frontera que se describe en el texto de Anzaldúa se ve a sí mismo, o a sí misma, como una nueva mestiza, ¿qué es lo que se pierde en materia de eliminación de lo diferente y específico?

Hay otras interpretaciones posibles que se resisten al impulso de leer el texto como si uno se mirara en un espejo. Elizabeth Spelman advierte en contra de lo que ella llama la percepción bumerang: te miro y mi mirada vuelve enseguida a mí (12). Las interpretaciones de apropiación quedan excluidas por el constante interrogante acerca de las condiciones y los lugares en que se producen. Una cosa es optar por reconocer las formas en que uno vive en una frontera y otra muy distinta es teorizar un estado de conciencia en nombre de la supervivencia, transformar la pesadilla que implica vivir en la frontera en una experiencia numinosa (Anzaldúa, *Borderlands* 73).

Una estrategia que resulta útil para enseñar o leer *Borderlands* es ubicar tanto al lector como al texto: el lector, frente a los centros y zonas marginales plurales, y el texto, en el medio de tradiciones de teorización que multiplican las subjetividades personificadas por las mujeres de color y las vivencias de las Chicanas y los Chicanos en la frontera. Este tipo de contextualización del libro, en vez de abordar su lectura en un vacío, sirve para evitar la tentación de poner a *Borderlands* en un pedestal, o hasta de crear un fetiche de él, como si se tratara de la invención de un individuo singular. Dada la minuciosa descripción de

la conciencia *mestiza* en la geografía política de una determinada frontera, la lectura de este texto como parte de una negociación chicana colectiva alrededor de los significados de la hibridez histórica y cultural iluminaría aún más el proceso de creación de una teoría de carne y hueso, la producción de una teoría a través de las vivencias de cada uno en la realidad. Angie Chabram-Dernersesian documenta textos sobre Chicanas que datan de principios de los años 70 que representan una “cambiante posicionalidad, intereses muy diversos en disputa, alianzas a lo largo del tiempo y del espacio” y “múltiples evocaciones de un sujeto femenino hablante que afirma varias identidades étnicas” (85-89). Las mujeres de color, como por ejemplo las escritoras de *Bridge (Esta puente llamada mi espalda)* y Sandoval formularon ideas de múltiple subjetividad en un contexto de resistencia política a principios de los años 1980. A mediados de esa década, los artistas Chicanos, como por ejemplo David Avalos y el *Border Arts Workshop* (Taller Artístico de la Frontera) intentaron sacar a la luz, o hasta celebrar, las contradicciones políticas y económicas de la frontera que sustentan el mercado oficialmente ilegal, pero extraoficialmente autorizado, de trabajadores indocumentados de México. En la crítica de las chicanas o los chicanos, la frontera constituye una poderosa categoría de organización en obras tales como *Feminism on the Border: From Gender Politics to Geopolitics* (Feminismo en la Frontera: De la política de género a la geopolítica) de Sonia Saldívar-Hull y la colección *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology* (La crítica en la frontera: Estudio de la Literatura, Cultura e Ideología Chicana), editada por Héctor Calderón y José David Saldívar.

En su análisis de las desterritorializaciones, o sea, el desplazamiento de las identidades, las personas y los significados endémicos del sistema

mundial posmoderno, Caren Kaplan estudia el proceso de reterritorialización en el movimiento entre los centros y los márgenes y la forma en que ese proceso de reterritorialización es diferente para la gente del Primer Mundo y del Tercer Mundo. Para Kaplan, la dificultad de la crítica feminista del Primer Mundo es evitar el turismo teórico (o en el caso del texto de Anzaldúa, convertirse en huéspedes de la frontera) es decir evitar la apropiación a través de la idealización, envidia o culpa (194) mediante el examen de la ocupación simultánea de los centros y las zonas marginales. Cualquier otra estrategia solamente consolida la ilusión de marginalidad a la vez de quitarle importancia o negarse a reconocer las centralidades (189). En vez de suponer que las metáforas de Anzaldúa son construcciones globales para los esfuerzos teóricos de ideas afines, podría resultar más útil colocarlas junto con las metáforas cosechadas del riguroso estudio de la historia personal y colectiva que uno ha vivido. Según Kaplan, el reconocimiento de los procesos propios de desplazamiento no es un proceso de emulación (194).

La universalización de la lectura de *Borderlands* se produce en un contexto posmoderno más amplio en el que aumenta la desmarginalización de las prácticas culturales de la gente de color, así como la desestabilización simultánea de ciertos discursos centrados de la autoridad cultural y la legitimización (Julien y Mercer). Si bien muchos críticos de lo posmoderno proclaman, ya sea con un dejo nostálgico o festivo, el final de esto y aquello, muy pocos se concentran en la crisis del significado, la representación y la historia en términos de la posibilidad del *fin del [Euro]etnocentrismo* “ (Julien y Mercer 2). Stuart Hall es ex director del *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS o Centro de Estudios Culturales Contemporáneos) de Birmingham,

Inglaterra. Siendo un jamaicano negro que emigró a Inglaterra, saboreó la ironía de la centralización de la marginalidad en un congreso titulado "The Real Me: Post-modernism and the Question of Identity" (Mi verdadero yo: El posmodernismo y la cuestión de la identidad):

Cuando pienso en mi propia sensación de identidad, me doy cuenta que siempre ha dependido del hecho de ser un *emigrante*, de la *diferencia* del resto de ustedes. Entonces uno de los aspectos fascinantes de este análisis es encontrarme finalmente centrado. Ahora que, en la época posmoderna, todos ustedes se sienten tan dispersos, yo estoy centrado. Lo que creía que estaba disperso y fragmentado viene a ser, paradójicamente, la experiencia moderna representativa. Es un regreso al hogar con ganas. Disfruto mucho gran parte de ello, bienvenido a la migración.

Hall considera que es muy importante que cada vez más gente ahora reconoce... que toda identidad se genera a partir de la diferencia, pero insiste también en que las descripciones del desplazamiento tienen ciertas condiciones de existencia, historias reales en el mundo contemporáneo, que no son simplemente viajes mentales (44). Mientras que Jean Baudrillard y otros posmodernistas eurocéntricos explican la fragmentación de la identidad en relación con el fin de lo verdadero, Hall se refiere aquí a lo que algunos han dado en llamar lo verdadero que uno no puede dejar de conocer, los bordes ásperos de la pobreza y el racismo.

Por este motivo, Hall propone la posibilidad de otro tipo de política de la diferencia. Se pueden formar nuevas identidades políticas si se insiste en que la diferencia se conciba concretamente como el hecho de que cada identidad está colocada, posicionada, en una cultura, un idioma, una historia. Este concepto del yo permite crear una política que constituye lo que llama unidades en medio de las diferencias (45), *una*

política de articulación, en la que las conexiones entre las personas y los grupos no surgen de la identidad natural, sino que deben articularse, con el doble sentido de expresarse mediante el habla y unirse mediante la formación de una coyuntura.

Borderlands de Anzaldúa es un ejemplo de la articulación entre la comprensión contemporánea de que *toda* identidad se construye en función de las diferencias y la necesidad de una nueva *política* de diferencia para acompañar esta nueva idea del yo. Dorinne Kondo señala la diferencia entre las desconstrucciones posmodernas de la identidad fija que abren el yo a un libre juego de significados“ y la representación de Anzaldúa de la identidad múltiple como el ”juego de las relaciones de poder histórica y culturalmente específicas“ (23). Si bien lo escrito por Anzaldúa reconoce la importancia de las descripciones del desplazamiento en la formación de su subjetividad, también es consciente de las condiciones materiales de la existencia, las historias reales de estas narraciones. El suyo es un análisis sensible al poder que examina la construcción de los 'yos' complejos y cambiantes en plural y en toda su especificidad cultural, histórica y situacional (Kondo 26).

Borderlands traza una idea de “la pluralidad del yo” (Alarcón, “Theoretical” 366), que Anzaldúa llama *mestiza* o la conciencia fronteriza. Dicha conciencia surge de una subjetividad estructurada por varios factores determinantes: el género, la clase, la sexualidad y la participación contradictoria en culturas e identidades étnicas que compiten entre sí. Sandoval ha teorizado ese sentido de identidad política que no da lugar a una sola conceptualización de nuestra posición en la sociedad. Lo ve como algo desarrollado por quienes están marginalizados en las categorías de raza, género o clase para leer los cambios de las marañas de poder (Report 66-67). Según ella, la expresión mujeres de color no es

una sola unidad sino una estrategia consciente, un nuevo tipo de comunidad basada en la fuerza de las diversidades como fuente de un nuevo tipo de movimiento político. Su teoría legitima la multiplicidad de las respuestas tácticas a la circulación móvil del poder y del significado y plantea una nueva y cambiante subjetividad que tiene la capacidad de reconfigurarse y recentrarse, en función de las formas de opresión con la que tiene que enfrentarse. Anzaldúa promulga esta conciencia en *Borderlands* como un proceso en constante cambio o una actividad de separación de los dualismos binarios y la creación de un tercer espacio, lo intermedio, la frontera o el intersticio que permite que las contradicciones coexistan en la producción del nuevo elemento (*mestizaje* o hibridez). Un aspecto crucial de su proyecto son las distintas formas en que funciona el factor raza en la compleja interdefinición e interacción de los diversos aspectos de su identidad. Su ensayo La Prieta (la niña o mujer de piel oscura), que se publicó en *Bridge*, ya presentó las inquietudes que explora en *Borderlands*: su relación con su yo moreno e indígena y la negación de lo indígena en la cultura chicano/mexicana. Es la representación de lo indígena en el texto lo que ha evocado la respuesta más crítica de los lectores chicanos y no chicanos también.

Entre esas inquietudes, las principales son lo que se consideran las tendencias esencializadoras del texto, fundamentalmente en la referencia a la mujer india y la concesión de privilegios a la deidad precolombina Coatlicue, lo que oscurece la lucha de las mujeres nativas de hoy en las Américas. Esta cautela con respecto a la invocación de la condición india y del panteón precolombino deben contextualizarse en la crítica contemporánea del nacionalismo cultural del Movimiento Chicano, que fraguó un vínculo idealizado entre los Chicanos y las culturas indígenas

como parte del proceso de construcción de una identidad chicana. Muchos de nosotros estamos abocados a un constante cuestionamiento de la singular identidad cultural chicana planteada por discursos predominantemente masculinistas o heterosexistas del Movimiento Chicano y el papel que jugó el indigenismo en este proceso exclusionario.

Esto pareciera ser la distinción crucial entre el proyecto de los artistas del Movimiento Chicano, tales como Luis Valdez o Alurista y el proyecto de Anzaldúa en *Borderlands*: los primeros invocaron el *indigenismo* en la construcción de una identidad chicana exclusionaria y singular, mientras que la última lo invoca en la construcción de una identidad múltiple e inclusiva. La teoría de la conciencia *mestiza* depende del conocimiento de las posiciones del sujeto, concepto que, según Diana Fuss, representa la *esencia* del construccionismo social (29), en contraste con el concepto solidificante de un yo unitario o esencial. Fuss sugiere que el aparente impasse entre el esencialismo y el construccionismo social es, en realidad, una dicotomía falsa y hace notar las formas en que están complicados profunda e inextricablemente (xii). Quizás es más productivo (y más interesante) preguntar qué es lo que motiva el despliegue de esencialismo (xi), con su capacidad potencial de usos progresivos y reaccionarios, que rotularlo impulsivamente de esencialista como si fuera un término de crítica infalible. En su análisis de los estudios subalternos, Gayatri Spivak habla del uso estratégico del esencialismo positivista en un interés político escrupulosamente visible (205), análisis que concentraría movimientos esencialistas en *Borderlands* en términos de quién, cómo y dónde: la falta de privilegios del sujeto escritor, el despliegue específico del esencialismo y dónde se concentran sus efectos (Fuss 20)

En más de una ocasión en el texto, Anzaldúa, quien no goza de ningún privilegio en las categorías de raza, cultura, género, clase o sexualidad, expresa explícitamente y en manera articulada su proyecto: dado el no pertenecer en ningún lado, dado que algunos aspectos de su múltiple identidad siempre le prohíben sentirse totalmente cómoda y en casa en cualquiera de las tantas comunidades a las que pertenece, va a crear su propio hogar a través de la escritura.

Quiero tener la libertad de esculpir y tallar mi propio rostro, ... de modelar mis propios dioses con mis entrañas. Y si se me niega el regreso al hogar, entonces tendré que ponerme de pie y reclamar mi lugar, crear una nueva cultura, una *cultura mestiza*, con mi propia madera, mis propios ladrillos y cemento y mi propia arquitectura feminista. (22)

La conciencia *mestiza* no es algo dado, sino que debe *producirse* o construirse (madera, ladrillos y cemento, arquitectura). Ocupa un espacio (Un pedazo de suelo donde pararse 23), pertenece a una raza (la *mestiza*) y se presenta como una mitología nueva, una cultura nueva, una percepción y práctica no dualistas:

el futuro depende de la unión de dos o más culturas. Al crear una nueva mitología, es decir, un cambio en la manera de percibir la realidad, la forma en que nos vemos y las maneras en que nos comportamos, la *mestiza* crea una conciencia nueva. (80)

En *Borderlands*, se crea esta conciencia nueva a través de la *escritura*. El proyecto de Anzaldúa es una autoformación discursiva. A través de la escritura construye una *conciencia* de la diferencia, pero no en relación adversa con ella misma sino como lo que Alarcón llama el sitio de múltiples voces (Theoretical 365) o lo que Trinh llama la diferencia

crítica de mí misma (Woman 89). La evocación del esencialismo en el texto está a servicio de un proyecto construccionista, la producción de una conciencia fronteriza o *mestiza* que da voz y sustancia a los sujetos que se quedaron mudos e invisibles a raíz de las prácticas y los discursos hegemónicos, y que se entiende como el preludio necesario del cambio político (87).

El énfasis de *Borderlands* en la elaboración de una *conciencia* que surja del conocimiento de la subjetividad múltiple no solamente contribuye al desarrollo de un nuevo paradigma para la teorización de la diferencia, sino además encara los aspectos de la formación de la identidad que las teorías de subjetividad por sí solas no pueden explicar. Solamente las teorías de la conciencia, como las de Anzaldúa o Sandoval, pueden dilucidar lo que Richard Johnson llama cambios estructurales o redistribuciones importantes del sentido del yo, especialmente en la vida adulta (68). En su artículo "*What Is Cultural Studies Anyway?*" (¿Qué son los estudios culturales?) Johnson, quien sucedió a Hall en el cargo de director de la CCCS, distingue entre la subjetividad y la conciencia:

La subjetividad incluye la posibilidad ... de que algunos elementos o impulsos sean subjetivamente activos sin ser conscientemente conocidos... Se concentra en el quién soy o, con la misma importancia, en el quiénes somos de la cultura... La conciencia abarca la noción de una conciencia del yo y una *activa autoproducción mental y moral*. (44)

La construcción de la conciencia mestiza de Anzaldúa nos ayuda a comenzar a explicar lo que Johnson llama

los aspectos subjetivos de la lucha ... [ese] momento en el flujo subjetivo en que los sujetos sociales ... explican quiénes son, como agentes políticos

conscientes, es decir, se constituyen políticamente a sí mismos..., los sujetos son contradictorios, están “en preparación”, son fragmentados, producidos. Pero los seres humanos y los movimientos sociales se esfuerzan también por producir alguna coherencia y continuidad, y a través de ello, ejercen algún control sobre los sentimientos, las condiciones y los destinos. (69)

Un factor axial para la promulgación de la conciencia *mestiza* en el texto de Anzaldúa es el uso de las historias personales y los recuerdos privados que entrañan, necesariamente, un contexto de lucha política. Otro sitio privilegiado para la construcción de la conciencia fronteriza es Coatlicue, la señora de la falda de serpientes, una deidad precolombina similar a Cali de la India, en su fusión no dualista de los opuestos, tanto la destrucción como la creación, el hombre como la mujer, la luz como la oscuridad. El énfasis que el texto pone en Coatlicue ha despertado el criticismo de que Anzaldúa comprime y distorsiona la historia mexicana. Si bien los mexicanistas e historiadores podrían tener buenos motivos para sentirse contrariados por la libertad con que Anzaldúa maneja la historia precolombina, pareciera que el texto invierte menos en precisión histórica que en la apropiación imaginativa y la redefinición de Coatlicue a servicio de la creación de una mitología nueva, definida textualmente como un cambio en la manera que percibimos la realidad, la manera en que nos vemos a nosotros mismos, y las maneras en que nos comportamos (80).

En su artículo “*Chicana Feminism: In the Tracks of the Native Woman*” (Feminismo de las Chicanas: en busca de la mujer nativa), Alarcón destaca un proceso de dos puntas en el tratamiento de la mujer india de parte de los escritores chicanos: la invocación y la recodificación (252). Las escritoras chicanas se vuelven a apropiarse de la mujer nativa en sus propios términos feministas a raíz de las distintas

maneras en que se ha estereotipado racialmente el cuerpo de la chicana en los discursos de ambos lados de la frontera (251). No tienen por objeto recuperar una 'utopía' perdida ni la 'verdadera' esencia de nuestro ser, 'sino de enfocarse en la descuartización cultural y psíquica que está vinculada con las imperialistas prácticas racistas y sexistas, mediante la invocación de la mujer indígena calumniada y abusada. (251) Alarcón cita un concepto fundamental en *Borderlands*, la herencia de Coatlicue, el constante esfuerzo de conciencia para entender todo, como un ejemplo de esta invocación y recodificación de la mujer nativa en la exploración de la experiencia étnica y sexual (251). Para mí, las críticas del esencialismo o elitismo en el uso de Coatlicue por parte de Anzaldúa carecen de visión en vista de su función en el proyecto de pluralizar el sujeto unitario y de habérselas con la diferencia en una manera no jerárquica (*Borderlands* 46).

No obstante, otro aspecto polémico es que *Borderlands* ofrece un espectáculo de las dolorosas divisiones que constituyen el múltiple posicionamiento de las chicanas para el deleite voyeurista de los lectores europeos y americanos. En el prólogo de la segunda edición de *Bridge*, pareciera que Anzaldúa misma tiene conciencia del potencial efecto contrario que podría tener el hecho de alimentar la percepción de los lectores no chicanos de que ser una persona de color constituye una experiencia exclusivamente negativa: Quizás, al igual que yo, esté cansado de sufrir y hablar sobre lo que sufre... Al igual que yo es probable que esté cansado de transformar nuestra vida en una tragedia.. [V]amos a abandonar ese autocanibalismo: cólera, tristeza, miedo (iv; énfasis en el original). Otros artistas que usan la frontera como señal de multiplicidad han sido criticados por lo opuesto, por una celebración excesiva o inapropiada. Algunos artistas y escritores de Tijuana

cuestionan lo que consideran la visión eufemizada de las contradicciones y el desarraigo de la frontera en la obra de Guillermo Gómez Pena y de otros en el *Border Arts Workshop* y su publicación bilingüe *La Línea Quebrada/The Broken Line* (García Canclini). Estos otros trabajadores culturales de la frontera rechazan lo que ven como la celebración de las migraciones, causadas a menudo por la pobreza reinante en el lugar de origen, pobreza que se repite en el nuevo destino.

Pareciera que hay diferentes interpretaciones del texto de Anzaldúa, por distintos motivos, y que podría destacarse lo positivo o lo negativo de vivir en la frontera. Lo que me llama la atención es el hincapié que pone en la labor involucrada en la transformación del dolor y el aislamiento de la posición intermedia en una experiencia habilitante mediante la construcción de la conciencia *mestiza* en la escritura. Anzaldúa describe las tensiones paralizantes de sus varios posicionamientos:

Alienada de su cultura materna y sintiéndose marginalizada en la cultura predominante, la mujer de color no se siente segura en la vida interna de su propio yo. No puede responder porque está petrificada, su cara está atrapada entre los intersticios, los espacios que hay entre los mundos diferentes en los que vive. (20)

Pero también intuye la herencia de Coatlicue, ese esfuerzo por entender la experiencia contradictoria, en el lenguaje de los cruces indocumentados de la frontera: cruzar, hacer un agujero en el cerco y caminar, cruzar el río... abriéndose camino para salir de todos los antiguos límites del yo y deslizándose por debajo y por encima (49). Si bien transforma el dolor de vivir en la frontera psíquica y material en algo positivo, nunca pierde de vista los procesos concretos del

desplazamiento.

Borderlands es una obra marcada por tales movimientos contradictorios: el dolor y la fuerza de vivir en la frontera, la preocupación por la estructura subyacente profunda y la afirmación de que los huesos a menudo no existen antes que la carne (66), la facultad (otro concepto importante en *Borderlands*) como un sexto sentido latente y una táctica de supervivencia elaborada por los marginalizados (38-39). Dado que, como señala Mohanty, el desarraigo del pensamiento dualista ... se basa fundamentalmente en conocimientos que a veces son contradictorios (37, la conciencia *mestiza* involucra una negociación de estos conocimientos, no solamente tomar una simple contrapostura (Mohanty 36). Según Anzaldúa, la adopción de la posición del sujeto de la *nueva mestiza*

requiere desarrollar una tolerancia por las contradicciones, una tolerancia por la ambigüedad... No solamente mantiene las contradicciones, sino que transforma la ambivalencia en algo más... Ese tercer elemento es una nueva conciencia... y si bien es una fuente de dolor intenso, su energía proviene del *constante movimiento creativo que sigue rompiendo el aspecto unitario de cada nuevo paradigma*. (79-80; mi énfasis)

Esta descripción del proyecto de Anzaldúa representa un desafío a la tradición filosófica occidental basada en los opuestos binarios y sus propias obras textuales, dada la tensión entre la conciencia *mestiza* como una actividad o proceso del sujeto no unitario.

Los seis primeros ensayos del libro inscriben un movimiento serpenteante a través de distintos tipos de *mestizaje* que produce una tercera cosa que no es esto ni eso, sino algo más: la combinación de lo español, indígena y africano para producir la *mestiza*, de lo español e inglés para producir el idioma chicano, de lo masculino y lo femenino

para producir los homosexuales, de la mente y del cuerpo para producir el alma animal, la obra que produce un rostro. El ensayo final, *La conciencia de la mestiza / Towards a New Consciousness* revela este movimiento serpenteante que estructura tanto el texto en sí como la conciencia *mestiza*.

Borderlands yuxtapone ensayos y poesía, teoría política y práctica cultural, sin separar uno del otro sino produciendo una fusión de ambos, una teoría de carne y hueso. Lo escrito por Anzaldúa, y Moraga en *Loving in the War Years* (El amor en los años de guerra), crea un nuevo rostro para lo teórico. Luchan por entender lo que significa ser lesbiana chicana de clase trabajadora en ensayos que son collages de sueños, anotaciones en un diario personal, poemas y reflexiones autobiográficas. King caracteriza este tipo de escritura como géneros mezclados que emergen de identidades mixtas y complejas y las teorizan (88). Como lo señala Trinh, en este tipo de obra,

el límite entre lo teórico y lo no teórico no es nítido y cuestionable, de manera tal que la teoría y la poesía se combinan forzosamente, ambas determinadas por una conciencia del signo y la desestabilización del significado y el sujeto de la obra. (*Woman* 42).

Las reflexiones de la escritora vietnamita sobre la obra literaria como un tipo de teoría distinguida por el género describe también los textos de Anzaldúa y Moraga:

De las transiciones irregulares entre lo analítico y lo poético ... moviendo siempre la fluidez de una narración sin pies ni cabeza, lo que queda al descubierto [en estos textos] es la inscripción y descripción de un sujeto femenino no unitario y de color a través de su conexión y, por lo tanto, su desconexión con los discursos maestros. (*Woman* 43)

Anzaldúa misma caracteriza el mosaico o patrón entretreído de *Borderlands* como algo que amenaza con extenderse de los límites, que ofrece una hibridación de la metáfora... llena de variaciones y contradicciones aparentes, que rechaza la cuidada dicotomía de la estructura profunda y las superficies homogéneas en su núcleo central, que aparece y desaparece en una danza enloquecida (66).

En su primer ensayo, titulado *Homeland* (Tierra natal), Anzaldúa trata la historia de la frontera entre Estados Unidos y México. *Homeland* establece la presencia originaria de los indios en la tierra (Esta tierra una vez fue mexicana, siempre fue indígena, y lo es y será de nuevo (3). Presenta la noción de *mestizaje* en términos raciales: el producto de la unión sexual del español con la india. Este ensayo rastrea las sucesivas oleadas de conquista y dominación de la tierra y su gente por parte de España, México y Estados Unidos, incluso el sistemático linchamiento de los mexicanos de parte de los colonos anglos, y termina con la situación contemporánea del trabajador indocumentado. Anzaldúa describe a la frontera como una herida abierta de 1,950 millas de largo que divide un pueblo, una cultura y recorre todo el largo de mi cuerpo, clavando varas en mi carne, me divide, me divide (2). Esta imagen inicial explica la frontera como el propio cuerpo del sujeto de la obra, lo que representa un ejemplo de la teoría y subjetividad personificada de Anzaldúa.

Después de haber establecido la frontera y el *mestizaje* racial y cultural como la tierra natal, Anzaldúa problematiza el concepto de hogar en el segundo ensayo "Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan". Paradójicamente, tiene que irse de su hogar para encontrar un lugar donde sentirse en casa (16). En este ensayo, registra su rebelión contra la traición que comete su cultura con las mujeres. Exige una rendición de cuentas de todas las tres culturas (anglosajona, mexicana e

indígena) de lo que ha sido objeto de opresión en cada una. Bidy Martin y Mohanty se concentran en una tensión similar entre sentirse en casa y no sentirse en casa.

Lo de sentirse en casa se refiere al lugar donde uno vive dentro de límites familiares, seguros y protegidos, no sentirse en casa es una cuestión de darse cuenta de que el hogar era una ilusión de coherencia y seguridad basada en la exclusión de historias específicas de opresión y resistencia, la represión de las diferencias hasta dentro de uno mismo. (196)

En el caso de Anzaldúa, el sentirse en casa depende de la exclusión de las mujeres y, especialmente, del yo indígena de piel oscura que ella tuvo que reprimir para poder quedarse dentro de los límites seguros del hogar. Es en este segundo ensayo que Anzaldúa construye la identidad lesbiana como la que le impide sentirse en casa. Ser lesbiana y haber sido criada católica, inductinada como heterosexual, yo opté por ser homosexual... es una forma de equilibrio, de atenuar la dualidad (19) En un movimiento textual que honra el lesbianismo que a menudo pasa por alto la recepción crítica del texto, para Anzaldúa ser homosexual, al igual que la herencia de Coatlicue, implica un camino hacia alguna otra cosa. Al identificarse con una mujer de su pueblo sobre la que murmura la gente que es mitad hombre y mitad mujer, Anzaldúa vuelve a describir la su identidad como ni una cosa ni la otra y con ello presenta una nueva noción de mestizaje que produce la homosexualidad como tercer género.

La falta de privilegios en las múltiples categorías de la identidad representa eso que hace imposible sentirse en casa, lo que convierte al yo en algo que no es idéntico (Martin y Mohanty 202). Forma parte del aspecto inaceptable del yo que se reprime para evitar el rechazo de la

madre, cultura, raza (20). Con un concepto que revela la influencia de Jung, Anzaldúa llama Shadow Beast (la bestia fantasma) a esta opresión internalizada y multifacética que no solamente debe confrontarse sino potenciarse. ¿Cómo se le ponen plumas a esta serpiente tan particular? (20). Las imágenes serpenteantes que describen la Bestia Fantasma (sus ojos de serpiente sin párpados... dientes desnudos y sibilantes) la vinculan con la representación de la herencia de Coatlicue, lo que abarca tanto los polos positivos como los negativos.

Es en este momento del texto cuando ella se enfrenta a la paradójica situación de pertenecer o no pertenecer; su diferencia, impuesta externa e internamente que Anzaldúa formula su proyecto como el sujeto autobiográfico que se menciona antes.

En los dos ensayos siguientes, “*Entering into the Serpent*” (El ingreso a la serpiente) y “La herencia de Coatlicue/*The Coatlicue State*”, Anzaldúa usa las imágenes serpenteantes que asocia con Coatlicue en todas sus manifestaciones contradictorias para describir el movimiento no dualista necesario para impedir quedarse atrapada en los múltiples intersticios que moldean su subjetividad. En estos ensayos, recurre a la cultura precolombina para volver a explicar la oposición de la mente y el cuerpo como el alma animal (26). Estos ensayos desarrollan también dos componentes cruciales de la conciencia *mestiza*: la *facultad* y la herencia de Coatlicue. En su análisis del mundo zurdo en *Bridge*, Anzaldúa dice que los desfavorecidos encabezan movimientos para lograr cambios sociales visionarios. Los que llama *atravesados* son más aptos para desarrollar la *facultad*, definida como una sensación instantánea, una rápida percepción a la que se llega sin un razonamiento consciente (38). Si bien por un lado la *facultad* es un tipo de capacidad de supervivencia perfeccionada por los desfavorecidos, está vinculada también con la

herencia de Coatlicue y la conciencia *mestiza* como elemento que facilita la reubicación de la conciencia, o un cambio de percepción (39).

Coatlicue, identificada con los aspectos escondidos de la psiquis“ (46) y la fusión contradictoria de los opuestos (47), representa también la actividad de producir conciencia. La opresión internalizada lleva al yo a percibir sus diferencias como algo monstruoso: el pecado secreto que traté de ocultar, la seña, la marca de la Bestia (42). La marca de la Bestia, asociada antes con todos los ismos internalizados, se vincula aquí con la anormalidad física y el miedo de la multiplicidad: tiene este miedo/ que ella ya no tiene nombres/que ella tiene muchos nombres (43) La inmovilidad causada por la percepción de la monstruosidad de la diferencia se hace añicos tras el proceso de ver o establecer conexiones: Mi resistencia, mi negativa a saber la verdad sobre mí misma trae aparejada esa parálisis, esa depresión, provoca ese estado que es la herencia de Coatlicue (48) Independientemente de que ese bloqueo sea consecuencia de la complacencia o parálisis, la herencia de Coatlicue provoca el cruce, la ruptura en nuestro mundo cotidiano que es necesaria para la construcción de la tercera perspectiva (46), la conciencia *mestiza*.

Las dos secciones siguientes, “*How to Tame a Wild Tongue*” (Cómo domar una lengua salvaje) y “*Tilli Tlapalli: The Path of the Red and Black Ink*” (Tilli Tlapalli: El camino de la tinta roja y negra) tratan sobre la lengua y la escritura, las herramientas para la producción discursiva de la conciencia *mestiza*. En “*How to Tame a Wild Tongue*” (Cómo domar una lengua salvaje), Anzaldúa registra tanto su negativa a quedarse callada (la lengua salvaje no puede domarse, solamente cortarse) y las maneras en que su lengua no es la apropiada de acuerdo con las normas preponderantes (54). Al igual que el otro inapropiado (ella) de Trinh, Anzaldúa es tanto inapropiada, según la norma preponderante,

como desapropiada por ella. Escribe acerca del terrorismo lingüístico que viven los chicanos, cuya lengua habita en la frontera entre México y Estados Unidos. No solamente la cultura dominante de habla inglesa ha impuesto la tradición del silencio (castigos por hablar español en la escuela, críticas de los parientes mexicanos por hablar inglés con acento), sino también lo hacen los hispanohablantes estándar de España y Latinoamérica.

Estos dos ensayos confeccionan también otro tipo de *mestizaje* que forma la conciencia fronteriza: el *mestizaje* lingüístico, la lengua de la frontera que infringe los límites entre el español y el inglés, el decoro de las clases alta y baja, el habla de las personas de adentro y de afuera. Anzaldúa alega que su lengua es otro tipo de tierra natal (55) y como parte del movimiento serpenteante que media la división binaria para construir el tercer elemento.

En "*The Path of the Red and Black Ink*" (El camino de la tinta roja y negra), Anzaldúa no escribe como si fuera una actividad analítica sino como si fuera un proceso chamanístico de transformación (66). Anzaldúa emplea la noción nahual de escribir como el acto de crear el rostro, el corazón y el alma para explicar la idea de que es solamente a través del cuerpo que puede transformarse el alma. Trinh hace la distinción entre escribir uno mismo, es decir, escribir el cuerpo y escribir sobre uno mismo. Lo segundo reinscribe el punto de vista de Sacerdote/Dios del sujeto sabelotodo, lo primero se refiere a un acto bíblico: el surgimiento de un yo escribiente (*Woman* 28). Si bien los dos se superponen en *Borderlands*, es el primero que Anzaldúa describe como crucial para su nueva mitología y para su proyecto de romper con la dualidad que contrapone el cuerpo al alma, la escritura y el cuerpo.

En este punto, Anzaldúa contextualiza la herencia de Coatlicue en la

actividad de escribir. Hay bloques (la herencia de Coatlicue) relacionados con mi identidad cultural... El estrés de vivir con la ambigüedad cultural me obliga a escribir y me bloquea también (74). A los otros elementos que cruzan la frontera, Anzaldúa le añade el de escritora. A través de cambios, cambios culturales, raciales, lingüísticos y de género, la escritora se reprograma la conciencia a través de palabras, imágenes y sensaciones corporales (70).

El último ensayo construye la nueva *mestiza* como el punto de confluencia de las posiciones conflictivas del sujeto:

Este conjunto no es aquel en que las piezas cortadas o separadas simplemente se unen. Como así tampoco se trata de un equilibrio de poderes opuestos. Para tratar de hacer una síntesis, el yo ha añadido un tercer elemento que es mayor a la suma de sus partes separadas. (79-80)

La práctica cultural de la que procede la nueva *mestiza*, y que a la vez la constituye, ilustra en carne y hueso y a través de las imágenes de su obra cómo se trasciende la dualidad (80). En el prólogo del libro, Anzaldúa se refiere a la conciencia de la frontera o de la *mestiza* como un elemento alien o foráneo que, no obstante ello, constituye un nuevo hogar: Vivir en las fronteras y en las zonas marginadas, mantener intacta la identidad cambiante y múltiple, así como la integridad de uno, es como tratar de nadar en un elemento nuevo, un elemento foráneo... No, no es cómodo, pero uno se siente en casa (vii). Con este gesto textual, expropia el término alien, como en la expresión illegal alien de la mitología retórica de la frontera, que se usa para convertir en demonios a los trabajadores indocumentados. Ejemplos de las imágenes poéticas de la obra que personifican la conciencia mestiza incluyen el sujeto femenino, medio pez, medio mujer, producido mediante la transgresión

de los límites del cuerpo en el poema *Letting Go* (Liberando); los sobrevivientes mestizos de la nueva época cuyos párpados dobles recién desarrollados les dan el poder de mirar al sol con ojos desnudos en el poema *Don't Give Up, Chicanita* (No te des por vencida, chicanita); y el sexo entre especies entre la extraterrestre y el sujeto humano en *Interface*.

La práctica cultural de la nueva *mestiza* es también una *práctica política* posibilitada por la consecución de una toma de conciencia y aceptación del yo en plural (87). Al destacar la lucha interna, este ensayo provoca el análisis de la relación entre la transformación individual y el cambio social (87). Como lo sugiere Hall, el nuevo concepto del yo no unitario, o de la conciencia *mestiza*, permite una política de articulación, no de unidad esencial o correspondencia, sino de unidades con diferencias. Con este espíritu, Anzaldúa propone formar coaliciones con los hombres, en especial los hombres mexicanos/chicanos, que estén dispuestos a volverse antisexistas, y con la gente blanca de ambos sexos que estén dispuestos a tornarse antirracistas, a informarse sobre las historias de opresión y resistencia de todos los pueblos.

Este último ensayo termina con el retorno y lleva al lector a donde empezó la primera parte: a la frontera, en la tierra natal. Pero la imagen que describe el río que marca la frontera como una serpiente curva y enroscada (89) sugiere que no hay regreso sin transformación. Solamente después de que el sujeto homosexual/ *mestiza*/ escritor ha creado un nuevo hogar a través de la autoproducción discursiva, puede regresar a la tierra que despierta todos los recuerdos históricos y culturales inscriptos en sus sentidos. Esta tierra una vez fue mexicana/siempre fue indígena/ y lo es /y lo será de nuevo (91).

Las seis secciones de los poemas constituyen la segunda parte del

libro. Trazan un movimiento similar al de la primera parte. Las limitaciones de espacio no permiten un análisis detallado de esos paralelos, pero un estudio más a fondo podría demostrar cómo la segunda parte reproduce el recorrido serpenteante de los ensayos, tanto para establecer la frontera como el hogar como para alterar esta estabilidad mediante las diferencias de género y sexualidad. Al igual que los ensayos, los poemas exploran también el arte de escribir como medio para la erupción de lo desconocido que permite la formación de una nueva conciencia. El título de la última sección de los poemas es El retorno. Al igual que en el último ensayo, que termina con el retorno a un presente colmado de pasado y apuntando hacia un futuro proyecto político, estos poemas presagian la llegada de el mundo zurdo (Arriba mi gente) y prevén un futuro que pertenece a la conciencia mestiza (194, 203).

Tengo la esperanza de que el tipo de lecturas contextualizadas que propongo para la primera parte y la segunda alivien las áreas problemáticas en la recepción de *Borderlands* que tengan que ver con la lectura fuera de contexto, ya sea desarraigando el texto de sus varias tradiciones comunales o aprovechando los momentos textuales sin tomar todo en cuenta. La lectura contextualizada de la primera parte y de la segunda colocaría a la conciencia *mestiza* y a lo indígena, especialmente a Coatlícue, dentro de un movimiento textual que reproduce el movimiento de la conciencia fronteriza en sí. Este proceso, que según Anzaldúa desglosa constantemente el aspecto unitario de cada momento textual anterior, no deja nada más que la producción discursiva de la conciencia en sí, una conciencia vinculada con la actividad política.

Bibliografía

- Alarcón, Norma. Chicana Feminism: In the Tracks of 'the' Native Woman. *Cultural Studies* 4.3 (1990): 248-55.
- _____. The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism. Anzaldúa, *Making Face* 356-69.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.
- _____, ed. *Making Face, Making Soul/ Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute, 1990.
- Calderón, Héctor, and José David Saldívar, eds. *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology*. Durham: Duke UP, 1991.
- Carby, Hazel. The Politics of Difference. *Ms.* Sept-Oct. 1990): 84-85.
- Castillo, Ana. Massacre of the Dreamers: Reflection on Mexican-Indian Women in the U.S.: 500 Years After the Conquest. *Critical Fictions: The Politics of Imaginative Writing*. Ed. Philomena Mariani. Seattle: Bay Press, 1991. 161-76.
- Chabram-Dernersesian, Angie. 'I Throw Punches for My Race but I Don't Want to Be a Man': Writing Us: Chica-nos (Girl/Us)/Chicanas into the Movement Script. Grossberg et al. 81-95.
- Childers, Mary, and bell hooks. A Conversation about Race and Class. Hirsch and Fox-Keller 60-81.
- Fregoso, Rosa Linda, and Angie Chabram, eds. Chicano/a Cultural Representations: Reframing Alternative Critical Discourses. *Cultural Studies* 4.3 (1990): 203-12.

- Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge, 1989.
- Garber, Marjorie. The Occidental Tourist: *M. Butterfly* and the Scandal of Transvestism. Parker et al. 121-46.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas*. Mexico City: Grijalbo, 1989.
- Gordon, Linda. On Difference. *Genders* 10 (Spring 1991): 91-111.
- Grossberg, Lawrence. On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall. *Journal of Communication Inquiry* 10.2 (1986): 45-60.
- Grossberg, Lawrence, Cary Nelson, and Paula Treichler, eds. *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992.
- Hall, Stuart. Minimal Selves. *Identity*. Ed. Lisa Appignanesi. London: ICA Document 6, 1987. 44-46.
- Hirsch, Marianne, and Evelyn Fox-Keller, eds. *Conflicts in Feminism*. New York, Routledge, 1990.
- Hooks, bell, et al. Discussion of Stuart Hall's Cultural Studies and Its Theoretical Legacies. Grossberg et al. 286-94.
- Johnson, Richard. What Is Cultural Studies Anyway? *Social Text* 16 (Winter 1986/87); 38-80.
- Julien, Isaac, and Kobena Mercer. Introduction: De Margin and De Centre. *Screen* 29.4 (1988): 28-40.
- Kaplan, Caren. Deterritorializations: the Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse. *The Nature and Context of Minority Discourse*. Ed. Abdul R. JanMohammed and David Lloyd. New York: Oxford UP, 1990. 357-68.
- King, Katie. Producing Sex, Theory, and Culture: Gay/Straight Remappings in Contemporary Feminism. Hirsch and Fox-Keller 82-101.

- Kondo, Dorinne. *M. Butterfly*: Orientalism, Gender, and a Critique of Essentialist Identity. *Cultural Critique* 16 (1990): 5-29.
- Lorde, Audre. The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. Moraga and Anzaldúa 98-101.
- Mani, Lata. Cultural Theory, Colonial Texts: Reading Eyewitness Accounts of Widow Burning. Grossberg et al. 392-405.
- Martin, Biddy, and Chandra Talpade Mohanty. Feminist Politics: What's Home Got to Do with It? *Feminist Studies/Critical Studies* Ed. Teresa de Lauretis. Bloomington: Indiana UP, 1991: 191-212.
- Mohanty, Chandra Talpade. Introduction: Cartographies of Struggle. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Eds. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington: Indiana UP, 1991. 1-47.
- Moraga, Cherríe. *Loving in the War Years*. Boston: South End Press, 1987.
- Moraga, Cherríe, and Gloria Anzaldúa, eds. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. 2nd ed. New York: Kitchen Table Press, 1983.
- Saldívar-Hull, Sonia. Feminism on the Border: From Gender Politics to Geopolitics. Calderón and Saldívar 203-20.
- Sandoval, Chela. Feminism and Racism: A Report on the 1981 National Women's Studies Association Conference. Anzaldúa *Making Face* 55-71.
- _____. U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World. *Genders* 10 (Spring 1991): 1-24.
- Spelman, Elizabeth V. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist thought*. Boston: Beacon, 1988.

Spivak, Gayatri. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, 1987.

Trinh T. Minh-ha. She, the Inappropriated Other. *Discourse* 8 (Fall-Winter 1986/87): 3-10.

_____. *Woman, Native, Other: Writing, Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana UP, 1989.

Uttal, Lynne. Inclusion without Influence: The Continuing Tokenism of Women of Color. Anzaldúa, *Making Face* 42-25.