

Esto es Nepantla. Descolonizar el lenguaje, vivir la paz entre la tensión de las culturas, bilocaciones corporales, lenguas vivas, ir más allá de los bordes, algo más radical que la reconciliación

En los bordes

Virginia Hernández Enriquez¹

“... for it is not difference which immobilizes, but silence”
Audre Lorde

No basta con vivir en los bordes ni convertirse en un ser liminal, con estar en un sitio o en otro. “No basta con decidir abrirte”, permanecemos siempre en las fronteras; intentamos traspasar muros, visibles e invisibles. Todos somos Nepantla, estamos *entre*, en el medio, pero en el medio de qué. Me anima observar la poesía de Anzaldúa desde esa transición subjetiva en la que nos encontramos todos.

Así —y cito a Gloria— “—nadie te conoce, —nadie te extraña, ni siquiera te recuerdan y el laberinto ni siquiera lo creaste tú”. Esto es Nepantla, esto es la subjetividad nómada, siguiendo la definición que Braidotti, en *Sujetos nómades*, hace de este concepto: “la subjetividad nómada significa cruzar el desierto con un mapa que no está impreso sino salmodiado, como en la tradición oral; significa olvidar el olvido y emprender el viaje independientemente del punto de destino; y lo que es aún más importante, la subjetividad nómada se refiere al devenir”.

En la escritura de Gloria siempre se establecen relaciones entre el sujeto y su vida. El yo aparece en las múltiples fragmentaciones y reformulaciones que hacen de la autora y de sus textos un sujeto en transición que busca una identidad a través de su configuración. Esto es Nepantla.

El sujeto que escribe, múltiple en sí mismo, intenta recuperar su identidad, salir del laberinto que otros crearon y de un proceso iniciado por otros que no

¹ Virginia Hernández Enríquez es una artista textil e investigadora mexicana. Maestra en Lengua y Literatura por la Universidad de las Américas de Puebla UDLAP; doctora en Ciencias del Lenguaje por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades ICSyH (BUAP); es miembro investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con una investigación en literatura y crítica literaria feminista; forma parte también de Trans-borda, Colectivo de Bordadores Creando Arte.

aceptan la diversidad, de ahí los cuestionamientos que la autora se hace en sus líneas y, siguiendo nuevamente a Braidotti, quien sustenta la idea de entender la identidad en su complejidad y multiplicidad. Estos son registros que resaltan también en una escritura autobiográfica que parte de un sujeto que escribe desde una identidad diversa y en relación directa con las diferencias. Esto es Nepantla.

“Has pasado al otro lado. A tu alrededor todo espacio. A solas. Con la nada”.

Todos alguna vez nos sentimos solos, y para salir de esta soledad, utilizamos el recurso de la memoria y de nuestras diversas transiciones, de una subjetividad que fluctúa y plantea determinadas estructuras materiales y simbólicas que tenemos los humanos en la escritura autobiográfica. Esto es Nepantla.

“Nadie va a salvarte. Nadie va a cortar lo que te ata, cortar las espinas abundantes en torno a ti”. Todos en ese acto autobiográfico de recordar sabemos que la escritura podría salvarnos; sabemos que nuestro nomadismo y nuestra salvación penden de la aceptación del Otro, pero al escribir mostramos nuestro ser. Llega la epifanía: nos reconocemos en mente y cuerpo, nos unificamos; reunimos a todos nuestros sujetos: nos aceptamos. Tal vez ya no importa salvarse. Anzaldúa dice: “Acéptalo. Tendrá que bastar contigo, hazlo tú misma”. Esto es Nepantla.

En resumen, todos somos Nepantla, estamos en el medio; todos somos un lienzo con diversas marcas, improntas que nos conforman, que nos sitúan entre límites, entre bordes y fronteras de los que entramos y salimos, en algunos nos quedamos, otros nos invaden, son inesperados, por esto tendremos que “Volver el laberinto del revés. Agitarlo”. Esto es Nepantla.

La escritura y el arte son los puentes entre ese espacio intermedio que es Nepantla. Por eso, en ese pequeño libro textil traté de mostrar nuestros bordes deshilachados, costuras desplazadas sobre telas teñidas, pintadas e intervenidas y quemadas que representan la vida en ese espacio entre límites que es Nepantla, esa, la que Gloria vivió. Su trabajo, tanto escrito como gráfico, ha sido una inspiración para mí, porque no importa que habites entre los bordes del género, el color, la raza, la cultura, el nivel social, la edad y las fronteras reales o virtuales que nos separan, somos capaces de agitar el laberinto.



Fig. 1 (Imagen proporcionada por la autora)



Fig. 2. (Imagen proporcionada por la autora)



Fig. 3 (Imagen proporcionada por la autora)



Fig. 4 (Imagen proporcionada por la autora)



Fig. 5 (Imagen proporcionada por la autora)



Fig. 6 (Imagen proporcionada por la autora)

Resistir al genocidio lingüístico

Colette Ilse Despaigne Broxner²

Yo no conocía el trabajo de Gloria hasta que conocí a la Dra. Coco, cuando vino a realizar su posdoctorado en la BUAP. Ahí me regaló un libro de Gloria, su autobiografía, *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*, y me dijo que leyera el capítulo 5 sobre “cómo amansar una lengua salvaje”: me sentí inmediatamente identificada, por mis propias mezclas, tanto lingüísticas como culturales. También me llamó la atención en esta época, porque había escrito mi tesis de doctorado sobre diversidad cultural y lingüística en México. No había integrado la obra de Gloria en la tesis, por no conocerla, pero hoy, esta tesis se volvió libro, y el perfil lingüístico y cultural único de Gloria, junto con su sensibilidad, experiencia y reflexión me ayudaron para entender los retos lingüísticos de los estudiantes que participaron en el libro *Decolonizing Language Learning, Decolonizing Research*. Los participantes son estudiantes indígenas que crecieron con el náhuatl o en totonaco como su lengua. Pero, al ir a la escuela, tuvieron que aprender a leer y a escribir en español, una lengua que no conocían; luego, en la universidad, tuvieron que aprender inglés. Este libro relata los retos que tuvieron que afrontar al aprender esta lengua *global*.

Tal como Gloria no podía hablar español en el recreo, en los Estados Unidos, cuya política lingüística es de English only, los participantes en el libro no podían hablar náhuatl o totonaco fuera del ámbito familiar. A Gloria le decían que si quería ser estadounidense tenía que hablar inglés; a los participantes del estudio les decían que, si querían ser mexicanos, tenían que hablar español. La creación del Estado-nación mexicano mediante la *ideología del mestizaje* llevó a políticas lingüísticas y educativas de genocidio lingüístico y cultural. La diversidad, en México como en los Estados Unidos, es percibida como un peligro para la

² Profesora/investigadora en el Posgrado de Ciencias de Lenguaje, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, BUAP, México. Dr. Despaigne is a plurilingual French scholar who has lived in Mexico 25 years. She studied her BA and masters’ degree in language education in France and her Phd in Canada. Her main research interests are related to language, identity and power among Indigenous students and return migrants in Mexico.

homogeneidad de la nación. Como a Gloria le querían borrar el acento mexicano en inglés, aquí en México les quieren borrar *lo indio*, y llevarlos a la modernización y al desarrollo. El náhuatl y el totonaco —o cualquier otra lengua indígena— por lo mismo se vuelven muchas veces *lenguajes secretos*, como los llama Gloria, como lo era el español para ella. Lo mismo pasa con los migrantes de retorno, es decir, los mexicanos que vivieron gran parte de su vida en Estados Unidos y que hoy son deportados, o que regresan de manera voluntaria a México; no se les acepta su biculturalidad ni tampoco que hablen Spanglish. En México se percibe como una *mutilación*, tanto del español como del inglés; dicen que no hablan nada bien, que hablan *pocho*, de manera despectiva, aunque muchos de los migrantes de retorno sienten que el Spanglish los identifica: es su lengua, su identidad, su mezcla.

Gloria Anzaldúa logró resistir a este genocidio lingüístico y desarrolló “su propia voz: indígena, español y blanca”. She made English her own by integrating her whole linguistic and cultural repertoires in her writings. By decolonizing language learning, this is what I would hope for the afore mentioned Indigenous English Language Students: to create their own voice through English. Anzaldúa weaves English, Spanish, and Náhuatl together into a unique blend of several linguistic variations to depict her own hybrid construction of self. She fought against “linguistic terrorism”, o genocidio lingüístico, o linguicidio, como lo llama Skutnabb-Kanguas, i.e., which linguistic variations are acceptable and which are not, because she believed that the way a person speaks also illustrates who she is, and is intertwined with her own identity.

Gloria es un gran ejemplo, no solamente por saber reconocer y manejar su propia hibridez, por saber estar en todas las culturas a la vez, pero también y, sobre todo, por alzar la voz para que se valore la diversidad y se reconozca como un recurso indispensable en la ecología, tanto lingüística como cultural, de nuestro planeta.

Ofrenda a la muerte y a la vida de las lenguas

Itzel Vargas García³

Según él, el cuerpo estaba hecho de tiempo. Acabado el tiempo que nos era dado, terminaba también el cuerpo. Después de todo, ¿qué queda? Los huesos. El no-tiempo, nuestra esencia mineral. Si algo debemos de cuidar, es el esqueleto, nuestra tímida y oculta eternidad.

Mia Couto

La vida, el mantenimiento, la transformación, el desarrollo y la muerte de las lenguas han sido, por decirlo de algún modo, objeto de estudio de los lingüistas. Hemos quienes nos hemos enfocado en uno e incluso en varios de estos planos. Al respecto, y en lo personal, he dedicado especial atención a dos o quizás tres de ellos: la vida, la transformación y el desarrollo de las lenguas. La razón de ello se debe quizá a mi espíritu optimista, en el que estos tres planos terminan convergiendo en uno mismo: en el principal, en la vida.

Esta noción, que a la vez es el inicio de un continuum, surge de la biología; se trata de una metáfora biológica desde la cual se considera que tanto las especies como las lenguas siguen un continuum de vida-desarrollo-muerte. En dicho proceso tanto la biodiversidad como la linguodiversidad se enfrentan a una serie de depredadores que evocan distintos horizontes de expectativas.

Así pues, desde esta interpretación ecologista muchas veces se ha asumido que las lenguas también atraviesan por proceso de adaptación y de supervivencia del más fuerte. De modo que esta visión, desde luego, ha sido muy criticada, sobre todo, porque se ha dejado de lado el hecho de que las lenguas son construcciones sociales. A ello se suma que la muerte lingüística puede ser tan naturalizada que se considere únicamente como un proceso de selección natural; por lo que todos aquellos esfuerzos dedicados a prevenir la muerte de lenguas pierden sentido. No obstante, numerosos estudiosos han hecho varias precisiones al respecto, que han resultado muy útiles para entender el contexto general en el que se insertan las dinámicas comunicativas de las lenguas en riesgo, dando cuenta de la multicausalidad de factores que pueden desencadenar procesos de desplazamiento o muerte lingüística.

Si prestamos atención a los conceptos que hasta ahora he aludido, podremos notar que todos ellos contienen una fuerte orientación temporal, en la cual los

³ Doctora en Antropología por la UNAM; actualmente labora en el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, INALI.

diagnósticos del presente refieren a un espacio de fricción entre lo que corresponde al campo de experiencia de los hablantes y al horizonte de expectativa que se tiene respecto a la situación actual de sus lenguas. En este punto adquiere sentido la idea de capacidad de aspiración que Arjun Appadurai entiende como una capacidad de orientación temporal la cual es desarrollada en el seno de la cultura, en tanto que en ella están incorporadas y son nutridas las ideas, no solo del pasado o el presente, sino también las del futuro. Es decir, el futuro no es únicamente una expectativa creada por el cálculo racional moderno, sino que está presente, con formas diversas de representar e imaginar, en todas las sociedades.

En este sentido, vale la pena preguntarse ¿qué se entiende por vida o muerte de una lengua?; ¿qué es lo que están entendiendo los hablantes de lenguas, clasificadas como en riesgo?; ¿en qué momento se puede decir que una lengua está en riesgo?; ¿cuándo muere una lengua?

Desde la academia, por ejemplo, se han sugerido varios criterios para definir la muerte o vitalidad de una lengua. Si bien, aunque en la mayoría de ellos se coincide en que son múltiples (y, además, de diversa índole) los factores que influyen en el desplazamiento o muerte lingüística, me gustaría que reflexionemos y, sobre todo, cuestionemos uno en particular: el contacto lingüístico.

Es muy común que el contacto entre lenguas sea considerado como algo nocivo y conflictivo, puesto que, muchas de las veces, implica la competencia entre las lenguas que coexisten. No obstante, a mi juicio, la relación entre las lenguas implicadas puede resultar ser complementaria, de modo que cada una de estas lenguas e incluso la convergencia de ellas puede desempeñar funciones distintas, lo cual posibilita ver a este fenómeno, es decir, al contacto entre lenguas bajo una luz gratificante.

A propósito de ello, y para ejemplificar, me gustaría mencionar mi tesis doctoral, la cual, en concreto, es un llamamiento directo a la lingüística y a la antropología a partir de evidencia empírica que muestra que el español no necesariamente representa un quiebre que genera desplazamiento, sino también un llamado para pensar el bilingüismo como una realidad de hecho. Tal vez el lector no esté al tanto, pero en disciplinas como la lingüística y la antropología mexicana existe la consideración generalizada en torno a seguir concibiendo al bilingüismo como una situación particular, y al español, por su parte, como una amenaza para las lenguas originarias. Ello, sin contemplar que el contacto con el español y las lenguas hoy lingüísticamente amenazadas data de por lo menos 500 años. Tanto la estadística como la etnografía nos muestran, como palimpsesto, una y otra vez que el bilingüismo y el contacto de lenguas es un dato de la causa que forma parte de la realidad cotidiana de las comunidades indígenas mexicanas.

Si consideramos que una lengua vive en tanto es funcional para quien la usa, no es de extrañar que, al ser parte de una sociedad en la que es requisito indispensable para las poblaciones indígenas mexicanas ser bilingüe, en las variedades de habla de las lenguas originarias se encuentren ecos del español y viceversa. De hecho, son cada vez más numerosas las investigaciones que han dado cuenta de la influencia que han tenido las lenguas originarias en la confección de variedades del español que, con el paso del tiempo, se convierten en variantes dialectales *sui generis*, como es el caso del español mexicano. Si esto es así, por qué no imaginar la situación contraria en la que la influencia del español en las lenguas originarias se convierta en un recurso mediante el cual sea posible expandir expresiones comunicativas.

Quisiera en este punto señalar que esto ya es una realidad en muchas comunidades indígenas mexicanas —particularmente en el Valle del Mezquital, donde he realizado mis investigaciones— el contacto lingüístico es tratado por algunos hablantes como estrategia que les permite crear este puente de comunicación entre los dos polos, de aquello que denomino el continuum lingüístico otomí-español. Me refiero a la comunicación entre los ya pocos hablantes monolingües del otomí y los cada vez más numerosos monolingües en español. En medio, desde luego, están los hablantes bilingües. Pero en el medio también se encuentra el conjunto de prácticas comunicativas de comunidades que hablan, piensan y sueñan yendo como un péndulo del otomí al español y del español al otomí. Más sugerente aún que esto, es lo que sucede cuando aquel péndulo se sale de su eje y se distorsiona integrando aquellos migrantes retornados que traen en su habla rasgos del inglés, o de aquellos niños que conocí en escuelas de Cardonal a los cuales se les llama alumnos americanos por ser hijos de migrantes nacidos en Estados Unidos y que en muchos casos el retorno les ha hecho obligatorio adquirir el español como segunda o tercera lengua.

Con base en lo apuntado hasta el momento, me gustaría que ahora centremos la atención en aquello que se ha denominado ‘revitalización lingüística’, campo que —considerando nuestra reflexión previa— debe considerar como punto de inicio al habla real y cotidiana de los actores. Cuando digo habla real o lengua en uso parto de la idea que, tanto en nosotros como activistas o personas interesadas en la revitalización lingüística, como entre muchas personas de las comunidades, persisten ideologías lingüísticas tendientes a anular y/o sancionar aquellas formas de habla que se alejan de los *estándares* tradicionales de una lengua.

No es mi intención hacer juicios de valor respecto del deseo genuino de los hablantes de hablar *bien* su lengua. Lo que me interesa mostrar es de qué manera, tanto en hablantes como en la academia, el purismo lingüístico hace mella. Desde

el punto de vista de los hablantes, ¿quién establece la frontera entre el hablar bien y hablar mal?; ¿quiénes son los capacitados para hacer esta distinción?

Cuando llegué por primera vez al Valle del Mezquital y les comentaba a las personas mi intención por realizar un trabajo sobre la lengua hñähñu me decían: “vaya a hablar con tal o cual señor, él si sabe”. Cabe señalar que quienes me hacían esta sugerencia eran casi siempre personas hablantes de dicha lengua indígena y que en esta yo las había escuchado mantener largas conversaciones. Desde aquel momento me llamó la atención esta especie de despojo del derecho a sentirse un hablante competente en su lengua. El reconocimiento tácito de especialistas legitimados para ofrecer elementos sobre la lengua a quien la desconoce. Probablemente en comunidades como las que conocí sean estos especialistas los que hablan bien su lengua, los que no la mezclan ni la quebrantan.

Si son estas personas, especialistas, los que legítimamente pueden entregar elementos de su lengua a quienes están interesados en conocerla, ¿son acaso ellos los únicos habilitados para enseñar-revitalizar la lengua? ¿Si los hablantes no se consideran especialistas en su lengua, pueden enseñarla-transmitirla?

Con estas interrogantes quisiera cerrar y al mismo tiempo abrir nuestra reflexión. Creo que un primer paso orientado a la revitalización de las lenguas es correr el cerco de los purismos que a la vez que limitan los espacios de uso y de enseñanza de las lenguas originarias despojan a los hablantes de su habla real como una con la facultad de enseñarse, transmitirse y reproducirse. Los esfuerzos que desde la academia y desde la sociedad civil emprendamos para vitalizar lenguas hoy amenazadas deben partir, a mi juicio, por considerar las formas de habla cotidianas y resituar a los hablantes el derecho y el deber de procurar el mantenimiento de su lengua. Considerar la lengua en uso para de ahí despegar estrategias de revitalización lingüística es afirmar que, parafraseando a Javier Domingo, la lengua no es solo algo que se transmite, sino que es aquello que se construye y reproduce socialmente. Son los hablantes quienes deberán imaginar el futuro de sus comunidades y de sus lenguas y son ellos también los encargados de construir ese futuro. De cómo se piense ese porvenir en el presente y se actúe en consecuencia, resultará lo venidero.



Un libro y una frontera

Itxaro Borda⁴

En mis encuentros culturales con feministas del País Vasco o de Catalunya había oído hablar muchas veces de la aportación de la obra de Gloria Anzaldúa en torno al mestizaje, a las múltiples fronteras dentro o fuera de las personas. A partir de los años noventa, principalmente. Entonces se discutía bastante del posmodernismo, de la globalización o del riesgo de pérdida de las identidades como la nuestra: territorio no reconocido, lengua minorizada: fue un momento clave, con mucho de miedo y pocas expectativas para el futuro.

Vivo en la parte norte del País Vasco, en la parte francesa. Somos minoría dentro de la minoría, incluso entre vascos. *Borderlands/La frontera, new mestiza* no estaba traducido al francés, y no creo que lo esté enteramente en la actualidad. En aquellos tiempos no había internet para buscar textos y documentos en la red como ahora. No sé por qué milagrosa razón, pero guardo todavía en mis archivos fotocopias de algunas partes de ese libro de 1987 (¡el año de nacimiento de mi hijita!) recogidas de no recuerdo dónde, en qué ocasión o en qué reunión de escritoras de Galicia, de Catalunya y del País Vasco. Sobre todo, esa parte casi alucinada titulada *How to Tame a Wild Tongue?* Me impresionó tanto el juego entre el castellano y el inglés, esa fluidez dolorosa que yo no podía lograr entre mi euskara y mi francés. A partir de ahí, cada vez que surgía un conflicto entre mis lenguas retornaba al espíritu y a las letras de Gloria Anzaldúa.

He vivido algunos años en París y he visto la diversidad cultural en mi entorno de trabajadora: había gente de otras provincias francesas, del Caribe, del Magreb; de hecho, de todas partes del mundo. Todo lo contrario del País Vasco que conocía en aquel tiempo, centrado en su lucha armada contra el poder central madrileño. En París también se hablaba del mestizaje, y en particular del criollismo, temática importada por escritores como Aimé Césaire, Edouard Glissant, Patrick Chamoiseau o Frantz Fanon, que habían cuestionado el (pos)colonialismo francés en sus obras, sobre todo *Peau Noire, masques blancs* [Piel negra, máscaras blancas] (1952). Es increíble ver cómo las culturas dominantes hacen que nosotr@s,

⁴ Itxaro Borda (1959) es escritora en euskera. Ha publicado poesía, relatos y novelas desde ahora hace casi medio siglo. Escribe también crónicas, ensayos y textos para cantantes del País Vasco. Ha participado en 2017 en un seminario dirigido por la profesora Maite Garbayo en San Sebastián sobre las temáticas de las nuevas prácticas culturales, y allí escribió un largo poema mezclando sus lenguas *salvajes: Hots bete ahots* [Ruidos llenos de voces]. Su última novela *Susmaezinak* [Insospechados] plantea el tema de la violencia política en su país durante los años 80. Esta comunicación está en castellano correcto gracias a la bondad y la amistad de Josune Muñoz, directora de Eskolastika en Bilbao.

dominad@s dudemos de nuestras identidades hasta desear ahogarnos en ellas. En ese contexto me venía muy bien Gloria Anzaldúa, para empezar a creer en mí.

Gloria Anzaldúa añade a sus problemáticas de frontera el tema del género, del feminismo, del lesbianismo también. Está en el cruce; en la intersección. Muestra cómo todo eso impacta los cuerpos y los discursos íntimos y colectivos: somos parte de un todo y viceversa. En la década de los ochenta, el feminismo era aún muy blanco, heterosexual, burgués y del entorno europeo o norteamericano. Las ideas del mestizaje, del multiculturalismo y de las teorías del género han hecho explotar esa burbuja clasista. Me parece que Gloria Anzaldúa aportó para la desconstrucción del modelo antiguo. Me parece también que ha construido una casa o puente para y entre gentes como yo, que no saben muy bien quiénes son, que tienen más de una cultura en su interior e intentan convivir de manera pacífica con ellas. En mi caso fue un proceso largo, he tenido que desideologizar mis dos culturas para vivirlas en paz, de tal modo que una enriquezca la otra, que ambas dan paso a sus mutuas existencias. Vivimos y escribimos como la narradora de *Borderlands*, saltando de lengua en lengua, sin poder delimitar o poner fronteras entre las palabras.

Tengo una vieja edición de *Borderlands*, la de 1987, publicada por Aunt Lute Books, de San Francisco. La conseguí en un sitio de venta online de libros que no quiero nombrar. Tiene en la portada la fecha del día y el lugar de la compra: Sacramento, 15 de abril 1988. En el interior, hay apuntes en inglés y frases subrayadas en azul. Me gusta porque tiene una historia anterior a mí, antes de caer entre mis manos. Coco Magallanes me había regalado, vía Maite Garbayo, la nueva traducción hecha por Norma Cantú y revisada por María Belausteguigoitia para una edición de la UNAM en 2015. Comentarios, notas y bibliografías completan la última edición.

Periódicamente, cuando me siento perdida en mi camino, releo fragmentos de *Borderlands* para recobrar el placer de hacer chocar en mi mente las dos lenguas de la edición americana. Me da fuerza, me siento multiplicada, llevando mi vida en equilibrio sobre un hilo. Cuando leo estoy en plena incertidumbre, un particularismo universal, y siento que hay miles y miles de seres humanos como yo a quienes se les pide elegir entre lenguas o negar algo de sus culturas y modos de vida. Gloria Anzaldúa nos muestra que no es necesario elegir, que hay bastante sitio para todo en nosotr@s, que somos más que *pendrives* que se programan. Somos personas y estamos vivas.

Me parece que desde mi lectura del *Borderlands* al año 2020 mi vida ha cambiado del todo: se han pacificado mis tensiones lingüísticas, sociales y culturales, incluso de género. No me importa ser múltiple, criolla, mestiza o nada de eso. Quizás no se puede afirmar, en general, que un libro, él solo, puede

transformar vidas, pero en el caso de *Borderlands* es cierto que llegó a modificar mis prácticas de vida, a ayudarme en su comprensión, a darle nuevas direcciones, para encontrar lo que se queda, por miedo, escondido en ti, sacarlo a la luz y decir quién eres, sin ir contra (el) todo.

Me queda darle gracias a la sombra de Gloria Anzaldúa —además, con apellido vasco—, y a l@s que han organizado este International Dialogue on Gloria Anzaldúa, haciéndome el honor de poder tomar parte en esta gran reunión en Zoom con fans de todas las partes del mundo.



Nepantla: tiempos y lugares simultáneos

Roberto Domínguez Cáceres⁵

Recuerdo a Gloria Anzaldúa porque me la topé citada en un texto en el que intentaba saber más del concepto de ‘rascuache’. Leía entonces: “Rasquachismo: A Chicano Sensibility”, de Tomás Ybarra-Frausto, porque estudiaba la película *Sleep Dealer* [*Traficante de sueños*] (dir. Alex Rivera, 2009), que es un excelente ejemplo de cómo la tecnología nos ha hecho sentirnos distintos con nuestros cuerpos. De acuerdo con Alex Rivera, el cuerpo es una extensión de la tecnología, que asimilamos como formas de ver y estar en el mundo. Sin saberlo, trabajaba yo en el tema de la bilocación; estar en dos partes, dividido. ‘Frontera’, ‘cuerpo’, ‘tecnología’, ‘lenguaje’, ‘arte’, ‘chicano’, ‘trabajo’... Todos estos conceptos perfilaban ya el encuentro con Anzaldúa. Pero ese encuentro no se dio entonces. Pasaron muchos años, leí en *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza* “Ni cuicani: yo, la cantora”, de donde cito: “Una imagen es un puente entre la emoción evocada y el conocimiento consciente; las palabras son los cables que sostienen el puente. Las imágenes son más directas, más inmediatas que las palabras, están más cercanas al inconsciente. El lenguaje de las imágenes precede al pensamiento articulado en palabras; la mente metafórica antecede a la conciencia analítica”.

Pensé: la imagen del cuerpo dividido es más poderosa que la idea. Y entonces, supe que lo que yo entendía por ‘lenguaje de las imágenes’ estaba más del lado del afán logocéntrico de textualizarlo todo; había buscado en la cinta de Rivera un objeto equivocado, que no había visto. Volví al filme ya con Gloria al lado. No me gustó nada mi texto, ni mi artículo sesudo, pero me emocionó la película como nunca. Memo, un campesino oaxaqueño tiene que huir de Santa Ana del Río porque una empresa les puso una presa y les quitó el río. Huye; llega a Tijuana; se encuentra que la frontera ha sido cerrada años atrás. Se siguen requiriendo trabajadores, pero sólo se admite que mande su trabajo a través de cables conectados por nodos a su cuerpo. Su trabajo, su teletrabajo, cruza la frontera y en el otro lado, un robot se mueve animado por la energía que él genera el *sleep dealer* en Tijuana. Esto es bilocación. No había visto nada, no había visto que el filme es una declaración de nepantlismo: se puede estar aquí y allá, pero en realidad siempre estamos en medio.

Anzaldúa primero, Rivera después, hoy nosotros. Sabemos que Nepantla es una manera de estar y ser en el mundo; implica estar en dos lugares y tiempos por

⁵ Roberto Domínguez Cáceres es Doctor en Letras por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Es profesor de literatura en el Tecnológico de Monterrey. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1. Estudia los imaginarios del cine y la ciudad.

la pandemia, por siempre, en trayecto, atravesando el umbral, cruzar *al otro lado*, entre lo familiar y lo doméstico, con lo desconocido y público. Implica nunca haber llegado del todo, nunca estar del todo idos. Las imágenes nos deben hacer pensar, deben tomarnos y llevarnos a espacios donde no hemos estado, deben acercarnos al otro. Pienso: hoy, con el Covid19, tenemos el cuerpo dividido entre la casa y aquí, en lo digital, donde paso más tiempo que en ningún otro lado.

Referencia hoy para mi trabajo futuro: hace poco revisé un trabajo sobre María Coronel y Arana (1602-1665), mejor conocida como sor María de Jesús de Ágreda, quien fuera abadesa del convento de Madres Concepcionistas de Ágreda en Soria, España, consejera de su majestad Felipe IV (el de las Meninas). La beata barroca tuvo el don de la bilocación y, sin salir nunca de su clausura, se aparecía en Nuevo México y Texas a los indios y los hacía ir a pedir bautismo a los franciscanos. Una imagen que se aparece y une dos territorios, una extensión de las ideas imperiales a ambos lados del océano: acá hay mucho material para leerlo desde *Borderlands*. Ahora sé que puedo encontrar si estudio la bilocación desde Anzaldúa y las imágenes del cuerpo dividido. Gloria Anzaldúa se me aparece sin salir de su Nepantla cada vez que abordo el tema de los límites entre un concepto y otro, cada vez que pienso en cómo hacer para que nuestra actual Nepantla (el mundo virtual) sea más incluyente y dialógico, más *borderland*, más trayecto y menos destino fijo.



Diario de la frontera. Matar a Venadita

Ana Lorena Carrillo⁶

Gloria Anzaldúa nació en una pequeña comunidad fronteriza de Texas el 26 de septiembre de 1942 y murió en California en 2004. Sus padres, abuelos, bisabuelos y tatarabuelos fueron también de ese pueblo. Ellos nunca migraron a Estados Unidos. A esa familia y a muchas otras se les movió la frontera. Un día eran mexicanos; al otro, estadounidenses, sin haberse movido jamás de su pueblo. Gloria era quinta generación de texanos de origen mexicano. Cinco generaciones de no ser exactamente un gringo o gringa y tampoco ser exactamente mexicano o mexicana. Ellos son los chicanos: pobres, morenos, hispanohablantes, campesinos de raíz indígena, en la frontera entre dos países, culturas, lenguas, valores, sistemas. Gloria salió del pueblo y fue la primera en hacerlo. Estudió, trabajó y aprendió quién era. Su condición de lesbiana y feminista se sumó a su conflictiva biculturalidad y su desgarrado bilingüismo. Escribió poesía, ensayo, cuento para niños y otros géneros, pero su obra más conocida es *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*, de la cual hay varias ediciones en inglés y recién se ha agotado la traducción al español de Norma Cantú, publicada por la UNAM. *Borderlands* es un libro capital para entender la historia y cultura chicana, el feminismo del tercer mundo y la original propuesta epistémica de la propia Anzaldúa para pensar espacios in between, como la frontera misma y la constitución de un sujeto múltiple y escindido. Anzaldúa tiene ya una importante producción crítica en torno a su obra y pensamiento, y hay en ella coincidencia en su carácter irreverente. Ella misma se describió como desobediente, deslenguada, rara, respondona, enojada. Y, sin duda, lo era. Pero hay en *Borderlands* un cuento que aparece en la parte final del libro, en el que se hace memoria de episodios significativos del tiempo en que aún vivía en aquel poblado del sur de Texas.

Me refiero a un relato titulado “Cervicidio”. Es un relato que no deja claro si es ficcional o autobiográfico, aunque todo indica lo último. Se trata de una narración breve en tercera persona, es decir, con alejamiento respecto de lo narrado, en la que se cuenta la historia de una familia chicana y la pequeña venadita que era su mascota desde que la encuentran en el bosque o el monte y la llevan a su casa, para cuidarla y alimentarla hasta que crece. Venadita se encariña con sus criadores y ellos con ella, al punto de que cuando intentan liberarla, la venadita regresa. Pero un día llega un policía gringo, un guardabosques o guardamontes, y todo cambia para siempre,

⁶ Profesora Investigadora del ICSYH “Alfonso Vélez Pliego”, BUAP; doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y miembro del SNI; sus investigaciones giran alrededor de la Memoria, Historia y Espacio Auto-Biográfico en y sobre Guatemala.

porque tener un venado en casa era causa de multa o cárcel y Prieta no quiere que se lleven a su papi.

«“Cervicidio” es una historia de horror. Es la historia de una herida imborrable y de un acto fundacional de incomprensión. Pero el concepto de ‘frontera’ de Anzaldúa es el de una herida abierta. Tengo la intuición de que la experiencia relatada en “Cervicidio” es como el grado cero de esa particular imposibilidad de comprensión de esa frontera en específico, de la imposibilidad de armonía entre dos condiciones culturales tan radicalmente conflictivas en un mismo sujeto y de dos sistemas socioculturales vecinos, pero igualmente tirantes, en que, además, es clara la condición subordinada de uno respecto del otro. En ese relato hay una muerte horrible y vergonzante, oculta, ilegal; una muerte obligada, forzada por una instancia de poder y opresión. No se trata, como resulta claro, solo de la pequeña *mascota* a la que hay que matar para poder evadir la multa y la cárcel. Se trata también de la muerte de algo en la propia protagonista, tal vez la paciencia, el aguante, el silencio.

Mi lectura de “Cervicidio” prefiere ver en la narración un punto de no retorno y no, como en un interesante artículo de Layall Crawford, un “habla salvaje” entre el animal y la humana, que crea una comunicación posible y una rebeldía redentora. Yo veo que el “habla salvaje” entre las dos es en realidad un silencio resignado, si bien parece ser el último. No es una idealizada respuesta rebelde ya contenida en el acto mismo de la sumisión y obediencia. Tampoco un concepto que encaja sin conflicto en la ética ecologista y en la subversión descolonizadora al mismo tiempo. Sin pretender más que compartir una inquietud muy primaria, mi lectura de este potentísimo relato es la de que representa, por el contrario, la imposibilidad de la conciliación a la que tantas veces Anzaldúa se refiere de modos contradictorios. En el relato, la única voz audible es la del narrador o narradora. Casi toda la historia se cuenta de modo tal que hubiera podido suceder en silencio. Hasta las preguntas y respuestas que se hacen y se dan los personajes (“¿Cómo podrían deshacerse de la venadita? ¿Esconderla? No, los perros del guardia la olerían”, etc.) parecen no ser enunciadas de viva voz, sino pensadas. El único personaje que habla y no directamente, es el guardia. De hecho, el guardia está presente en cada párrafo del texto. La voz narrativa parece coincidir con o estar cerca de Prieta, y ambas se sitúan a distancia de la escena, ni una ni otra, ni los lectores, alcanzamos a saber qué dice el guardia. La madre, con quien este dialoga, habla de pronto un mal inglés, para no entenderse con él, para retrasarlo. Tampoco sabemos qué dice. Prieta mata a Venadita en silencio (“Ninguna de las dos hizo ruido”), sus lágrimas también fueron silenciosas. Las mujeres matan a Venadita: la madre y Prieta, y lo hacen por los hombres: salvar al padre, obedecer al guardia. El sacrificio de Venadita es el del pueblo moreno, pobre e hispanohablante del sur de Texas frente a la lengua, valores

y normas del blanco: en ambos casos se les golpea con un marro: “Sabemos lo que es vivir bajo el golpeteo del martillo de la cultura dominante norteamericana”, dice Anzaldúa en otra parte del libro.

Quiero enfatizar que en mi lectura de este relato no hay puentes posibles. Es el grado cero a partir del cual, o se asume la contradicción sin solución como constitutiva del sujeto, o surge ‘la nueva mestiza’, esa radical y enojada identidad que se rebela, pero pese a todo, busca armonizar, suturar, reconciliar. La pregunta es si la ‘herida abierta’ puede ser en efecto suturada, si es necesaria y deseable una sutura que *resuelva* y desproblematice una condición, un estado. En mi lectura, el enojo de *la nueva mestiza* es mejor que su deseo reconciliador. Más radical, más real, más acorde con el turbulento silencio e imposibilidad comunicativa manifiesta en “Cervicidio”.

