

Dossier

“Muy andariega mi hija”^[1]: el lesbianismo como camino de conocimiento en Gloria Anzaldúa

“Muy andariega mi hija”: Lesbianism as a path of knowledge in Gloria Anzaldúa

Aránzazu Hernández Piñero

Universidad de Zaragoza, España

arantxahernandezpinero@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9348-9137>

Millcayac vol. XII núm. 22 1 23 2025

Universidad Nacional de Cuyo
Argentina

Recepción: 02 Febrero 2025

Aprobación: 22 Julio 2025

Resumen: En este artículo, abordaré el papel que juega la existencia y las experiencias lesbianas en la conformación del pensamiento de Gloria Anzaldúa. Sostendré que el lesbianismo constituye un camino de conocimiento, donde las dimensiones sexuales, eróticas, epistemológicas y espirituales se entrelazan. Para ello, interpretaré el “estado Coatlicue” como una descripción de las consecuencias de la lesbofobia interiorizada. Mostraré que Anzaldúa proporciona claves para comprender el funcionamiento de la vergüenza, así como la articulación entre vergüenza e interiorización de los ideales dominantes. Por último, me preguntaré cómo podemos cambiar, ya que nos invita a considerar que el cambio es el camino. Palabras clave: lesbiana, lesbofobia interiorizada, vergüenza, estado Coatlicue, conocimiento.

Abstract: In this article, I will address the role played by lesbian existence and experiences in shaping Gloria Anzaldúa's thought. I will argue that lesbianism constitutes a path of knowledge, where sexual, erotic, epistemological and spiritual dimensions are intertwined. For this, I will interpret the “Coatlicue state” as a description of the consequences of internalized lesbophobia. I will show how Anzaldúa provides clues to understanding the workings of shame as well as the articulation between shame and internalization of dominant ideals. Finally, I will ask how we can change, as we are invited to consider that change is the way.

Keywords: lesbian, lesbophobia, internalized lesbophobia, shame, Coatlicue state, knowledge.

Yo llamo a mujer,
canto por mujer.
Cubierta por serpientes vengo yo,
al lugar del encuentro me acerco,
repito conjuros para provocar amor.
Clamo por mujer.
Ya llego, llamo.

Gloria Anzaldúa (2015: 211)

Introducción: ganar el propio camino

Las aproximaciones a la rica obra de Gloria Anzaldúa son múltiples y, de hecho, las investigaciones en torno a ella no han hecho más que crecer en décadas recientes. Sin embargo, estudiosas de su pensamiento como AnaLouise Keating (2009), Linda Garber (2005) y Catrióna Rueda Esquibel (2006) han observado que las reflexiones anzalduanas a partir de su existencia lesbiana y el papel de estas en la elaboración de sus propuestas epistemológicas, políticas y éticas acerca de la frontera, la identidad y la nueva conciencia mestiza con frecuencia no son consideradas o suelen ser abordadas de manera separada.

En mi trayectoria personal, mi primer encuentro textual con Gloria Anzaldúa fue un hallazgo imprevisto y afortunado gracias a una revista activista electrónica que había conocido hacía poco, llamada *Creatividad feminista*, con sede en Ciudad de México. En torno a inicios de los años 2000, yo buscaba en esos mares de internet escritoras lesbianas, siendo yo una joven mujer lesbiana en un lugar pequeño, en una isla del Atlántico, cerquita de África, que había dejado la casa familiar “para poder encontrarme a mí misma” (Anzaldúa, Gloria, 2015: 73), para poder ser.

Motivada por mi propia historia y cautivada por la escritura de Anzaldúa, la convocatoria para participar en este *dossier* se convirtió en una oportunidad para tratar la relevancia del lesbianismo en el pensamiento de la autora. La pregunta que me planteé, y que abordaré en el presente artículo, es la siguiente: ¿qué papel juega la existencia lesbiana en la nueva conciencia mestiza de Anzaldúa?

La pensadora chicana le otorga a la existencia y las experiencias lesbianas un papel clave en el cuestionamiento de la cultura de origen: “Nada en mi cultura aprobaba mi modo de ser. Había agarrado malos pasos. Algo andaba “mal” conmigo. Estaba más allá de la tradición (Anzaldúa, Gloria, 2015: 74). La distinta tipografía indica que

aparece en español en el original). Desde el inicio de *Borderlands*, el cuestionamiento de la tradición toma la forma de la crítica a los mandatos de la feminidad normativa: bondad, pasividad, obediencia, heterosexualidad y maternidad. Anzaldúa se describe como “muy hocicona” (en español en el original), “indiferente a muchos valores de mi cultura” (en español en el original), ni buena ni obediente y como una mujer que no se dejó de los hombres (2015: 73).

Las rebeliones con respecto a la normatividad de género que la autora describe apuntan, a veces de manera explícita y en otras ocasiones de modo implícito, a la imposición de la heterosexualidad como destino para las mujeres mexicanas y chicanas (y no sólo para ellas: también para las otras mujeres de color y las blancas). Por ejemplo, en el fragmento citado con anterioridad, “los malos pasos” indican en esa dirección, en la dirección de la “mala” dirección. O, cuando escribe: “...caminé, me alejé, llevándome la tierra, el Valle de Texas. Gané mi camino y me largué. Muy andariega mi hija. Porque me fui por mi propia cuenta me dicen, “¿Cómo te gusta la mala vida?” (2015: 74). También expresa la rebelión mediante el uso de la ironía: “A las mujeres se les hace sentir que son un fracaso total si no se casan y tienen hijos. “¿Y cuándo te casas, Gloria? Se te va a pasar el tren”. Y yo les digo, “Pos si me caso, no va a ser con un hombre”. Se quedan calladitas” (2015: 75).

En el epígrafe “El miedo de volver al hogar: la homofobia”, Anzaldúa plantea explícitamente el lesbianismo como una transgresión radical con respecto a las culturas de origen (2015: 77). Esta transgresión, que pone en cuestión las normas sociales articuladas en torno a las normas de parentesco, es interpretada, y castigada, por la cultura como una traición. “Estaba más allá de la tradición” -escribe (2015: 74). Estar más allá de la tradición es visto, desde una perspectiva homogeneizadora y tradicionalista de la cultura, como un acto de traición. Pero, desde otro punto de vista, desde el que elabora nuestra pensadora, es un acto de libertad. En lugar de heredera, una se convierte en desheredada. Una desheredada debido al hecho o a la amenaza de ser rechazada por la cultura de origen: el rechazo por parte de la cultura se asocia con el rechazo de la madre (de carne y hueso, de la madre propia). Sin embargo, como magistralmente muestra la autora, la “cultura madre” es la cultura del padre, una cultura patriarcal. Por el contrario, desde el punto de vista configurado por Anzaldúa, estar más allá de la tradición representa una ruptura con respecto a la repetición heteropatriarcal y constituye un acto de libertad. “Así que, mamá, Raza, qué maravilloso no tener que rendir cuentas a nadie” (2015: 79).

Así pues, la escritora chicana gira la argumentación, cambia la mirada y devuelve la acusación: ¿quién traiciona a quién? “Yo no vendí a mi gente, sino ellos a mí” (2015: 79 y 80) -afirma. “No, yo no acepto los mitos de la tribu en que nací” (2015: 79). Es la libertad de quien cambia de mirada, la libertad de quien deja de querer ser

aceptada y aceptable para convertirse en alguien que tiene capacidad de crear: “[q]uiero la libertad de tallar y cincelar mi propia cara”, de “moldear mis propios dioses de mis propias entrañas” y de “crear una nueva cultura, una cultura mestiza labrada con mi propia madera, con mis propios ladrillos y mortero, y mi propia arquitectura feminista” (2015: 80).

La perspectiva que Anzaldúa construye a lo largo de este camino que es *Borderlands* es elaborada desde su condición, declarada y reivindicada, de mujer lesbiana, *queer*, chicana. Chicana como una forma de ser lesbiana, lesbiana como una forma de ser chicana. A mi juicio, esta es una de las razones por las que la mestiza de Anzaldúa es “nueva”. Es también una de las fuentes de su rebeldía y uno de los lugares que le permite evaluar sus culturas de origen (la cultura chicana y mexicana) como culturas que traicionan, como reza el título del capítulo 2 del libro, escrito en español en el original, “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan” (2015: 73). Hallamos aquí un nudo-trampa, como lo he denominado, que es el intrincado modo en que la vergüenza nos ata a aquello que nos daña; motivo por el cual propongo, en el segundo apartado, leer el “estado Cuatlicue” como una descripción de las consecuencias de la lesbofobia interiorizada. Por último, argumentaré que la propuesta anzalduana nos invita a entender el lesbianismo como un camino de conocimiento. En este sentido, expondré que el camino de la nueva mestiza es un camino lésbico de conocimiento y un camino de conocimiento lésbico, donde las dimensiones sexuales, eróticas, epistemológicas y espirituales se entrelazan.

Los sustos de la lesbofobia interiorizada: secreto, miedo y vergüenza

Los sistemas de dominación provocan traumas en la constitución de nuestras subjetividades que generan fragmentación. Anzaldúa proporciona distintos nombres para dar cuenta de las dimensiones psíquicas, emocionales, simbólicas y espirituales de dicha fragmentación: “estado Cuatlicue” (Anzaldúa, Gloria, 2015: 101), “estados de nepantla” (Anzaldúa, Gloria, 2021: 134), “estado de susto” (Anzaldúa, Gloria, 2021: 134), “el arrebató” (Anzaldúa, Gloria, 2021: 189). “Después de una herida racial o de género, algo se rompe; te caés a pedazos (estás desmenbradx)”- afirma (Anzaldúa, Gloria, 2021: 134).

En numerosas ocasiones, Anzaldúa describe las consecuencias del trauma en términos de ruptura en la realidad y pérdida del alma: “Durante y después de cualquier trauma (...), perdés partes de tu alma como una estrategia inmediata para minimizar el dolor y salir adelante *-hecho pedazos*, entrás en un estado de *susto*” (Anzaldúa, Gloria, 2021: 134). La autora apunta hacia una de las causas del

trauma: la internalización de los sistemas de dominación. Escribe: “Batallás para redimirte, pero nunca vas a poder estar a la altura del ideal dominante blanco que fuiste obligadx a internalizar” (Anzaldúa, Gloria, 2021: 134). Sin duda, esta es, a mi modo de ver, una de las aportaciones más significativas, agudas y lúcidas de la obra de Anzaldúa: su análisis de los efectos de la interiorización de la dominación en las personas pertenecientes a grupos sociales minorizados y el modo en que efectúa este análisis a través del trabajo con la propia experiencia y de la exploración de cómo la subjetividad se conforma y se transforma mediante las emociones (en especial, la culpa, el miedo, la vergüenza y la ira).

En este apartado, ofreceré una lectura del “estado Cuatlicue” como una descripción de las consecuencias de la lesbofobia interiorizada. Desde mi punto de vista, la lesbofobia interiorizada juega su demoledor papel a través de lo que denomino vergüenza de ser. En la narración del proceso que Anzaldúa engloba bajo la figura del “estado Cuatlicue”, la pensadora proporciona claves para comprender el funcionamiento de la vergüenza, así como la articulación entre vergüenza e interiorización de los ideales dominantes. Tomaré estas reflexiones para examinar cómo la lesbofobia interiorizada constituye subjetividades heridas, que son forzadas a su desrealización. En este recorrido, trataré de abordar dos preguntas, inspiradas en dos interrogantes butlerianas: “¿qué destruye a una persona cuando parece que esta se está destruyendo a sí misma?” (Butler, Judith, 2016: 21-22) y cómo romper con aquello que nos rompe (Butler, Judith, 2016: 21), es decir, cómo deshacer la lesbofobia interiorizada que nos deshace.

¿Qué es lo que nos vincula o nos “pega”, en expresión de Sara Ahmed (2015), al ideal dominante? En obras como “La prieta” (1999) y *Borderlands*, Anzaldúa indagó en el poder vinculante o pegajoso de la vergüenza. En el capítulo 4 de *Borderlands*, “La herencia de Cuatlicue/El estado Cuatlicue”, encontramos que el segundo epígrafe, titulado “El secreto terrible y la rajadura”, está encabezado por una cita sobre la vergüenza: “La vergüenza es una herida que se siente desde el interior, que nos separa de nosotros mismos y de los demás”. Se trata de una referencia a la obra de Gershen Kaufman *Shame: The Power of Caring* (1980). En la nota a pie de página que acompaña al fragmento, la autora señala que este libro fue esencial para su comprensión de la vergüenza (Anzaldúa, Gloria, 2015: 102, nota 1).

En este mismo capítulo, Anzaldúa describe su sentimiento de vergüenza como una expresión de su sentimiento de ser anormal: “Me sentía *alien*, extraña” (2015: 102) o “Sentía vergüenza por ser anormal” (2015: 103). A su vez, la vergüenza se manifiesta a través de juicios de valor negativos, juicios formulados tanto por otras personas como en primera persona. Así en los seis párrafos escritos en español, a los que preceden unos versos del poema “Silencio” de Alfonsina

Storni, la escritora repite una frase al final de cuatro de los seis párrafos, con una variación en la persona gramatical: “tan bajo que me he caído” y “tan bajo que se ha caído”. En el primer caso, el juicio es un juicio sobre sí misma; en el segundo es un juicio acerca de ella formulado por una tercera persona. En el primer párrafo leemos “Ya verás, tan bajo que me he caído” (2015: 103); en el segundo “Ay mamá, tan bajo que me he caído”; en el tercero “Mira, tan bajo que se ha caído” y en el cuarto “Ya ves, tan bajo que me he caído” (2015: 104). En el sexto y último párrafo de este fragmento, Anzaldúa inicia con esta frase, en lugar de concluir con ella: “Ya verás, tan bajo que me he caído” (2015: 104).

El uso de la expresión “caer bajo”, así como su reiteración e intensificación (“tan bajo”), indican un juicio moral desfavorable en virtud de unos ideales sociales incumplidos y la interiorización de este juicio por parte de la propia afectada, que se juzga en esos mismos términos. A la vez, la vergüenza opera a través de un sentimiento de exposición ante la mirada de las demás personas, convertidas en jueces implacables; una mirada que puede “atraparla”, que puede “atarla a ellos” (2015: 103). Me animaría a afirmar que este es el nudo-trampa que ata la vergüenza. El miedo a la exposición ante la mirada de las demás personas se convierte en una autovaloración negativa, en un juicio desdeñoso hacia una misma: “... mi culpa porque me desdeño. Ay mamá, tan bajo que me he caído” (2015: 104). El autodesprecio provoca, además, culpa, lo cual (re)crea una suerte de círculo vicioso entre culpa y vergüenza, vergüenza y culpa.

“Caer bajo” califica una situación de indigna o despreciable y apunta a un fracaso, que podríamos nombrar con otra expresión, que operaría como el reverso de esta: “no estar a la altura” (Anzaldúa, Gloria, 2021: 134). Pero, ¿estar a la altura con respecto a qué o con respecto a quién? El estudio de Ahmed (2015) subraya un aspecto clave del modo en que opera la vergüenza: el vínculo entre vergüenza y amor. Sentimos vergüenza ante aquellas personas de quienes esperamos reconocimiento. Cuando Anzaldúa narra el sentimiento de vergüenza de una yo que se juzga a sí misma en términos de “tan bajo que me he caído”, nos describe a una yo que niega y, a la vez, recrea el ideal que no ha logrado cumplir. “El fracaso de estar a la altura de un ideal -observa Sara Ahmed- es una manera de adoptar ese ideal y confirmar su necesidad”, ya que “mi vergüenza confirma mi amor y mi compromiso con dichos ideales en primer lugar” (Ahmed, Sara, 2015: 169). Dicho de otro modo, si no estuviera, de alguna manera, consciente o inconscientemente, comprometida con tales ideales, la respuesta de vergüenza no se suscitaría. Los ideales sociales instauran normas destinadas a la reproducción social en tanto heterosexual (Wittig, Monique, 2006), es decir, recrean la heterosexualidad como institución (Rich, Adrienne, 2001), junto con la blanquitud (Ahmed, Sara, 2015 y 2018); razón por la que la vergüenza “también puede experimentarse como *el costo afectivo de no*

seguir los guiones de la existencia normativa” (Ahmed, Sara, 2015: 170). Anzaldúa reflexiona acerca de lo acertado de definir la homofobia como “[e]l miedo de regresar al hogar”. Aunque la idea es fruto tanto de la ignorancia como de un malentendido, la observación resulta fructífera para la autora:

Un estudiante comentó: “Pensé que la homofobia significaba miedo de volver al hogar (*home*) después de una ausencia académica prolongada”.

Y pensé, ¡qué apropiado! El miedo de regresar al hogar. Y de no ser recibida. Tenemos miedo al abandono de la cultura madre, de la Raza, por ser inaceptables, defectuosas, dañadas (Anzaldúa, 2015:77-78).

Y continúa con una explicación de la interiorización de las creencias y mandatos de la cultura de origen, así como de las consecuencias de esta interiorización:

La mayoría de nosotras creemos inconscientemente que si revelamos esta parte inaceptable, nuestra madre/cultura/raza nos rechazará totalmente. Para evitar ese rechazo, algunas de nosotras nos ajustamos a los valores de la cultura y empujamos las partes inaceptables hacia las tinieblas. Lo cual deja solo un temor: que nos vayan a descubrir y que la sombra-bestia se escape de su jaula. (Anzaldúa, 2015:77-78)

Así describe Anzaldúa el costo afectivo de no seguir los guiones de la existencia normativa. En una dolorosa paradoja, para evitar el rechazo, se emprende de manera sistemática el autorrechazo mediante la fragmentación de sí (“esta parte inaceptable”, “las partes inaceptables”), la separación de sí misma y de las otras personas, la autonegación y la autorrepresión (“empujamos las partes inaceptables hacia las tinieblas”) y el miedo. La combinación de estas prácticas y actitudes, la fragmentación, la separación, la autonegación, la autorrepresión y el miedo generan aislamiento. A mi modo de ver, el aislamiento, junto con la energía que requiere preservar el “secreto” y la angustia que genera la posibilidad de desvelamiento del mismo, constituyen tres de las consecuencias más insidiosas de la lesbofobia interiorizada. Aquello, en suma, que, parafraseando a Judith Butler, destruye a una persona cuando parece que esta se está destruyendo a sí misma (2016: 21-22). Volviendo al capítulo 4 de *Borderlands*, podemos leer: “Me he alejado de las partes de mí misma que otros rechazan y las he repudiado. He utilizado la ira para alejar de mí a otras personas, para aislarme” (Anzaldúa, Gloria, 2015: 105).

La diferencia entre culpa y vergüenza es relevante para nuestro análisis. Según Ahmed, mientras que el sentimiento de culpa guarda relación con una acción (o inacción), el de vergüenza remite a la cualidad del yo en su globalidad. “En la vergüenza -aclara- está en juego algo más que mis actos: lo desagradable de una acción se transfiere a mí, de modo tal que siento que soy mala y que los demás me hallan o me han «descubierto» como mala”. De forma que “la

vergüenza está ligada al reconocimiento propio: «No es un acto aislado que pueda separarse del yo» (Lynd 1958:50)” (Ahmed, Sara, 2015: 167).

El ser “descubierta” como anormal, en una identificación implícita entre anormalidad y maldad, es el “origen” de la vergüenza en el relato de Anzaldúa, lo cual la somete a la lógica del secreto: el enorme trabajo de ocultación de sí (especialmente a través de la hipervigilancia sobre sí misma) y el miedo a que el secreto sea descubierto:

Ya mayor, me miraba en el espejo, con el miedo de mi secreto terrible, el secreto terrible que trataba de ocultar: la seña, la marca de la Bestia. Temía que estuviera a plena vista para que todos y todas la vieran. El secreto que trataba de esconder era que yo no era normal, que no era como los demás. Me sentía *alien*, extraña. Yo era la mutante a quien echaban a pedradas de la manada, deformada con la maldad al interior. (Anzaldúa, 2015:102)

El temor a que la marca sea visible intensifica el miedo y la culpa, ya que esta se atribuye, en la historia familiar, a un secreto materno: la ruptura de las normas de género relativas a la feminidad normativa. Como señala Camille Back, en la forma en que Anzaldúa narra la creencia en esta “marca” y sus repercusiones se aúnan los procesos de racialización, feminización y heterosexualización, o sea, el mandato normativo de la blancura se entrelaza con los de la feminidad y la domesticidad, responsables de la subordinación de las mujeres (Back, Camille, 2022). La “seña” aparece como el indicio de “[s]u ser indio moreno”, la difidencia ante sí misma y su propio cuerpo que es sentida como una traición: “[s]u cuerpo la había traicionado. No podía confiar en sus instintos (...) porque representaban su ser profundo” (Anzaldúa, Gloria, 2015: 103). En “La prieta”, nuestra autora vincula ambos procesos como sigue:

Cuando tenía tres meses, unas viejas manchas rosadas empezaron aparecer en mi pañal. “Son sus rastros de esquimal”, le dijo el doctor a mi mamá. “A las niñas esquimales les empieza la regla temprano”. A los siete años me empezaron a crecer los senos. Mi mamá me los amarraba con una faja de algodón ajustada para que las criaturas en la escuela no los pensaran raros en comparación a sus propios pezones que parecían lunares morenos planos. Mi mamá me aseguraba un trapo doblado en mis pantaletas. “Mantén las piernas cerradas, Prieta”. Esto, el secreto negro entre nosotras, su castigo por haber fornicado antes de la ceremonia de boda, mi castigo por haber nacido (...). Mi hermana empezó a sospechar el secreto nuestro -que había algo “irregular” conmigo (Anzaldúa, 1999: 158-159).

La antropóloga mexicana Ángela Alfarache ha analizado la lesbofobia como una opresión estructural en la que se intersectan heterosexismo, patriarcado y misoginia (2012: 128-136). Anzaldúa contribuye a pensar cómo se entrelaza con la blanquitud. Al explicar la lesbofobia en términos de la teoría del estigma, Alfarache expone que este engloba el conjunto de la identidad de manera que “el

estigma implica desaprobación, no sólo de un aspecto de la persona, sino de la persona total” (Alfarache, Ángela, 2012: 133). A partir de esta descripción, observa que el lesbianismo entendido “como un atributo negativo se convierte en eje totalizador y definidor de las mujeres y en la causa de su devaluación” (2012: 133). Esto nos permite arrojar luz acerca de algunas de las formas en que las lesbianas reaccionan ante la lesbofobia (que, en términos generales, no es percibida como tal precisamente debido al trabajo de normalización de la violencia simbólica que la heterosexualidad obligatoria implica): por ejemplo, los rechazos y las resistencias a nombrarse lesbianas o a nombrarse. También nos ofrece elementos de análisis para considerar por qué la fragmentación, la ocultación y el silenciamiento han sido, y son, vistas como estrategias de protección. En este sentido propongo leer la indagación efectuada por Anzaldúa acerca del sentimiento de indefensión, la necesidad de protección y las “estrategias de defensa”:

Hay muchas estrategias de defensa que el yo utiliza para escapar de la agonía de la insuficiencia y las he utilizado todas. Me he alejado de las partes de mí misma que otros rechazan y las he repudiado. He utilizado la ira para alejar de mí a otras personas, para aislarme. He correspondido con desprecio ante quienes han despertado en mí la vergüenza. He interiorizado la rabia y el desprecio, una parte de mi yo (acusador, persecutor, crítico) usa las estrategias de defensa en contra de esa otra parte del yo (el objeto del desprecio) (Anzaldúa, 2015: 105).

Anzaldúa describe con detalle el doloroso y caótico desgarramiento interno causado por la interiorización del heterosexismo, el racismo, el colonialismo y el clasismo. Para hablar de la respuesta emocional a estos traumas, la autora toma prestada de la psicología y el psicoanálisis la expresión “estrategias de defensa” del yo: el yo siente amenazada su integridad y pone en marcha de manera inconsciente mecanismos psicológicos de protección^[2].

El miedo al rechazo (sobre el que se sustenta el miedo a ser descubierta y la vergüenza de ser) se convierte, debido al concurso inconsciente de estas respuestas de defensa, en miedo a perder el control. En otro gesto dolorosamente paradójico, las estrategias de defensa se desvelan como su contrario: como mecanismos de autodestrucción. Anzaldúa expresa la necesidad de protección que subyace al sentimiento de indefensión a través de las imágenes de las espinas, la piedra y el hielo. La autora se identifica con el nopal de Castilla debido a su ausencia de espinas, que la autora asocia con la indefensión: “Soy nopal de castilla como el nopal sin espinas, y por ello indefenso, (...) No tengo ninguna protección” (2015: 105). Para atender a este sentimiento de indefensión, las espinas del nopal simbolizan la protección anhelada: “cultivo agujas, ortigas, espinas afiladas como navajas para protegerme de los demás” (2015: 105).

Ahora bien, esta necesidad de protegerse de los demás, en virtud de la amenaza, temida o realizada, de un daño, se torna en un poderoso

mecanismo de aislamiento. La defensa se cumple de forma tan cabal que acaba impidiendo u obstaculizando sobremanera que la yo en defensa se relacione, especialmente, cuando se trata de relaciones en las que está involucrada la intimidad emocional como es el caso de la amistad y las relaciones afectivo-sexuales. Tal actitud de defensa, hecha corazón del yo, imposibilita o complica las relaciones también, o, quizás, cabría decir sobre todo, cuando el interés o el deseo de relacionarse existe. Con respecto a las amistades, en “La prieta” había escrito: “Siempre me sorprende la imagen que mis amistades blancas y no-chicanas tienen de mí. Me sorprende *lo poco* que me conocen, y el hecho de que no los dejo que me conozcan (...)”^[3]. Sus amistades le dicen: “«Eres fuerte», (...), «como una roca»” (Anzaldúa, Gloria, 1999: 164). Me parece que las imágenes de la piedra y el hielo evocan una forma de protección basada en la insensibilización; la roca, asociada a la fuerza, como signo de invulnerabilidad. Para no sentir, es decir, para no sufrir, nos petrificamos: “[p]ermanecemos sin saber que tenemos miedo y que este nos tiene petrificadas, como piedras” (Anzaldúa, Gloria, 2015: 105). O nos congelamos: “la congelada reina de la nieve” -leemos en “La prieta” (Anzaldúa, Gloria, 1999: 164). También ambas imágenes simbolizan la inmovilidad (“Congelada, inmovilizada”) (Anzaldúa, Gloria, 2015: 108).

Las decisiones emocionales tomadas para evitar el sufrimiento se transforman en el decreto de no amar. En “La prieta”, Anzaldúa condensa la intensidad de la pérdida y la crueldad de la decisión en una economía lingüística que nos recuerda la dificultad de nombrar el dolor por el amor perdido: “*No more pets, no more loves*” (Anzaldúa, Gloria, 1983: 225 y 226). La repetición de esta frase en el mismo apartado intensifica tanto el sentimiento de pérdida como la decisión de no volver a amar: “nunca más amores”, leemos en la traducción de Ana del Castillo y Norma Alarcón (Anzaldúa, Gloria, 1999: 163 y 164). Por otra parte, las resistencias se manifiestan, más allá de nuestra voluntad: “miro, la resistencia: la resistencia a saber, a dejarme llevar a ese océano profundo (...). Resistencia a las relaciones sexuales, a las caricias íntimas, a abrirme a la otredad, a quien es *alien*, pues ahí no tengo control y no puedo patrullar” (Anzaldúa, Gloria, 2015: 108). ¿Qué supondría entonces dejar de tener el control? Inaugura otra caída (“las riendas se me caen de las manos, (...), y voy cayendo mil metros en picada”) (Anzaldúa, Gloria, 2015: 108) y supone el surgimiento de otra yo, que implica una recomposición de la propia subjetividad (“Ya no soy la misma de antes”) (Anzaldúa, Gloria, 2015: 109) así como de la relación con el mundo en su conjunto. Volveré sobre este tema en el siguiente apartado.

En atención a lo expuesto, me inclino a pensar que la lesbofobia interiorizada instiga y corporeiza la vergüenza de ser. Ésta activa el tipo de respuestas descritas donde la yo deseante es sofocada y domesticada por la yo que ha interiorizado los mandatos de la heterosexualidad obligatoria, ya que para la reproducción del contrato

social heterosexual “[l]a vergüenza se convierte en un sentimiento domesticador y de domesticación” (Ahmed, Sara, 2015: 170). En este sentido es preciso lograr comprender, para desarticular su poder, cómo la lesbofobia interiorizada configura nuestras emociones e imaginarios afectivos y hasta qué punto “[l]a dificultad para salir de la vergüenza es un signo del poder de lo normativo y del papel que desempeña amar a los otros en la imposición de los ideales sociales” (Ahmed, Sara, 2015: 170-171)^[4]. He tratado de mostrar que el trabajo de Anzaldúa acerca del papel de las emociones en la constitución de la subjetividad y la percepción de la realidad nos brinda análisis y descripciones valiosas para examinar cómo opera la lesbofobia interiorizada en las mujeres lesbianas, chicanas y no chicanas, y cuáles son sus consecuencias psíquicas, emocionales, simbólicas y espirituales en nuestras vidas. Asimismo, la obra de la autora proporciona claves para entender por qué y cómo las dificultades para entablar relaciones entre mujeres así como para construir comunidad se hallan íntimamente vinculadas con las respuestas emocionales aprendidas para mitigar el dolor de los “sustos” de la lesbofobia, la misoginia, el racismo, el colonialismo y el clasismo interiorizados (p. ej., Anzaldúa, Gloria, 2009a, 2009b y 2009c).

La ruptura provocada por el trauma y por el susto genera un estado de conmoción y una sensación de caos y de abismo que nos trastorna; conlleva un movimiento que resquebraja las defensas, vividas como protecciones, y nos deja expuestas, vulnerables ante el cambio. Si seguimos con mi propuesta de lectura, nos invitó a continuar con la pregunta ¿cómo nos deshacemos de la lesbofobia interiorizada que nos deshace? O, en otras palabras, ¿cómo cambiamos? El camino de la nueva mestiza es un camino lésbico de conocimiento y un camino de conocimiento lésbico.

El lesbianismo y lo queer como caminos de conocimiento

En el apartado anterior argumenté que en la vivencia de la lesbofobia interiorizada el miedo al rechazo (a partir del cual se sustenta el miedo a ser descubierta y la vergüenza de ser) se convierte, debido al concurso inconsciente de las respuestas de defensa del yo, en miedo a perder el control. También en el epígrafe precedente me interrogaba acerca de qué supondría esta pérdida de control. Como adelanté, esta inaugura otra caída y supone el surgimiento de otra yo, que implica una recomposición de la propia subjetividad, así como de la relación con el mundo en su conjunto. Si bien en el fragmento en español en el que Anzaldúa reiteraba las expresiones “tan bajo que me he caído” y “tan bajo que se ha caído”, estas calificaban moralmente la situación de la autora/narradora y la avergonzaban al hacer propios

los criterios de juicio moral del ideal dominante, la caída a la que ahora aludo abre la posibilidad de cambiar:

Miro que estoy encabronada, miro la resistencia: la resistencia a saber, a dejarme llevar hacia ese océano profundo, en donde alguna vez me zambullí hacia la muerte. Tengo miedo de ahogarme. Resistencia a las relaciones sexuales, a las caricias íntimas, a abrirme a la otredad, a quien es *alien*, pues ahí no tengo control y no puedo patrullar. Desconocido el resultado al otro lado, las riendas se me caen de las manos, desbocados los caballos a galope ciego por el sendero que rodea el precipicio, que va desmoronándose, y voy cayendo mil metros en picada. (Anzaldúa, 2015:108)

Cambiar requiere soltar. Soltar el control, abandonar la “vieja piel” (2015: 109). En el capítulo IV de la segunda parte de *Borderlands*, encontramos un poema titulado “Soltar”. En él, Anzaldúa manifiesta la necesidad de soltar, de abrirse para encontrarse a una misma al tiempo que precisa que este acto ha de realizarse repetidamente: “No es suficiente/la decisión de abrirte /(…)/No es suficiente/la decisión de abrirte una vez” (2015: 223). Y el último párrafo inicia con los siguientes versos: “No es suficiente/soltar dos veces, tres veces / un ciento (…)” (2015: 224-225). Pese a que el acto de soltar es fruto de una decisión consciente, sus alcances van más allá de la conciencia, como veíamos en su descripción del “estado Cuatlicue”. En el poema, al igual que en otros pasajes de la primera parte de *Borderlands*, la autora subraya la soledad que acompaña a este momento de “soltar” (que es también caer, descender, ser devorada, cruzar...):

Esta vez debes soltar.

Enfrentar el rostro abierto del dragón

y dejar que el terror te trague.

-Te disuelves en su saliva

-nadie te reconoce en forma de charco

-nadie te extraña

-ni siquiera te recuerdan

y el laberinto ni siquiera

ha sido creación tuya.

Has cruzado.

Y alrededor tuyo solo hay espacio.

Sola. Con la nada.

En la penúltima estrofa, reitera esta construcción, con la variación de “la noche” en lugar de “la nada”:

No hay nadie que

alimente el anhelo.

Encáralo. Tendrás que hacerlo,

hacerlo tú misma.

Y alrededor tuyo una vasta extensión.

Sola. Con la noche.

Debes hacer migas con la oscuridad

si quieres dormir por las noches (2015:223).

La soledad parece presentarse, en la obra de Anzaldúa, como una condición para que germine lo nuevo, como el estado que propicia el autoconocimiento y la autotransformación. Ahora bien, ¿en qué medida esta soledad toca con el aislamiento que analizaba en el apartado anterior como una de las consecuencias de la lesbofobia interiorizada? ¿Qué papel juegan el aislamiento y la vergüenza en la elección de la soledad y en el sentimiento de traición?

Recordemos que el aislamiento es una de las estrategias de defensa mencionadas por la autora, que, implícitamente, también asocia con el sentimiento de traición, además de con el de indefensión/protección, tal y como examiné en el epígrafe precedente. Cuando Anzaldúa analiza las adicciones como rituales para conjurar “la amenaza de la vergüenza o del miedo”, señala entre las acciones repetitivas y compulsivas la de “adquirir más amigos y amigas, los cuales después traicionan” (2015: 105). Me resulta fácil imaginar cómo el aislamiento puede intensificar el sentimiento de soledad. Si las amistades traicionan y el riesgo de ser dañada está por todas partes, ¿en quién confiar? ¿Cómo confiar? ¿Para soltar se requiere confiar?

Entre el aislamiento como respuesta defensiva y la soledad como vía de autoconocimiento, resulta iluminadora la crítica que la pensadora efectúa a la autonomía. Anzaldúa relata que tras haber pasado la primera parte de su vida “aprendiendo a gobernarme a mí misma, desarrollando una voluntad”, llega el momento en el cual le parece que “la autonomía es un peñasco en mi camino contra el cual me topo una y otra vez” (2015: 110). Nos encontramos nuevamente ante una piedra, una piedra en el camino. El giro es interesante: la autonomía aparece no como aquello que permite e impulsa el caminar, sino como la piedra que lo dificulta. La autonomía, que la propia autora presenta como un logro cultivado durante largos años, fruto, podríamos decir, de la fuerza de su rebeldía (2015: 73-74), es señalada ahora como un

impedimento para continuar el propio camino. ¿En qué sentido la autonomía puede ser experimentada como un obstáculo? Cuando el sentido de la autonomía estorba a la capacidad de soltar, de ceder el control (2015: 110).

Entonces, si, como he expuesto, la madre traiciona, la cultura de origen traiciona, las amistades traicionan y el riesgo de ser dañada está por todas partes, ¿en quién confiar? ¿Cómo confiar? Hallo una gran audacia en la respuesta de Anzaldúa, o en lo que yo interpreto que podría ser su respuesta. La escritora nos remite a su “yo interior” (2015: 110). Ahora bien, esa yo interior es más que sí misma, es decir, más que su yo consciente. En palabras de la autora: “la entidad que es la suma total de todas mis reencarnaciones”, “la diosa-mujer dentro de mí”, “lo divino interno, Cuatlicue-Cihuacóatl-Tlazoltéotl-Tonantzin-Guadalupe-Coatlalopeuh”, “todas en una” y a la que denomina en español “Antigua, mi Diosa” (2015: 110). Anzaldúa narra lo que acontece cuando entrega el control de sí misma a Antigua como sigue:

De repente, me siento como si tuviera otra serie de dientes en la boca. Un estremecimiento recorre mi cuerpo desde las nalgas hasta el paladar. En el paladar siento un cosquilleo, un hormigueo, algo parece estar cayendo sobre mí, una cortina de lluvia o de luz. El *shock* me deja sin aliento. Los músculos del esfínter tiran hacia arriba, arriba, y empieza a latir el corazón de mi panocha. Me rodea una luz tan intensa que podría ser blanca o negra, o en ese punto donde los extremos se convierten en su contrario. Pasa a través de mi cuerpo y sale por el otro lado. Caigo deliciosamente en mí misma -me colapso sobre sí misma- una implosión, las paredes como cerillos que suavemente se doblan hacia dentro en cámara lenta. (2015:111).

Como ha sugerido Linda Garber (2005), esta descripción evoca las sensaciones físicas y espirituales de un orgasmo: las sensaciones placenteras (“un estremecimiento”, “un cosquilleo”) la tensión corporal (“empieza a latir el corazón de mi panocha”), la entrega sensorial (“me rodea una luz tan intensa”) y la desposesión o el abandono al placer (“[c]aigo deliciosamente en mí misma”). Garber ha argumentado que es en la poesía donde Anzaldúa describe la práctica sexual, “el placer físico orgásmico” y la sexualidad como parte consustancial del “proceso espiritual y cultural de crecimiento y creación simbolizado por Coatlicue” (Garber, Linda, 2005: 214). Además, en los poemas, a lo largo del capítulo 4 de *Borderlands* encontramos fragmentos como el comentado que pueden ser leídos en la clave que elabora Garber. La caída al inframundo, el descenso al que nos conduce Cuatlicue, se convierte en una caída orgásmica, una vez que nos dejamos llevar, que soltamos y nos soltamos.

Empleé el término desposesión. Me refiero a la capacidad de deponer nuestro yo y abrirnos a la experiencia de la alteridad así como al abandono de sí en la otra y con la otra como fuente de placer. Es precisamente la vivencia de este estado el que conduce a Anzaldúa a analogar la espiritualidad y la sexualidad. Asimismo, esta presenta una

dimensión espiritual, ya que genera un sentimiento de completud con respecto a una misma al actuar la experiencia de estar presente en el presente: tanto en la práctica sexual, sensual, erótica como en la espiritual “es como si todas las Glorias estuvieran ahí; ninguna está ausente”, “todas las Glorias están conectadas” (Smuckler, Linda y Anzaldúa, Gloria, 2009: 85). Completud con respecto a una misma y conexión con la otra. En una entrevista de 1983 con Linda Smuckler, preguntada acerca de la relación entre sexualidad y espiritualidad, Anzaldúa cuenta:

[Durante el orgasmo] Siento que estoy conectada a algo más grande que yo misma (...): desaparezco y sólo soy esta gran ola placentera, como si me uniera a mí misma de una forma que no había estado antes. En esta unión con la otra persona pierdo mis límites, mi sentido del yo. Aunque sólo sea por un segundo, hay una conexión entre mi cuerpo y el otro cuerpo [de ella], con su alma o espíritu. En el momento de la conexión, no hay diferenciación. (...). En la espiritualidad siento lo mismo. Cuando estoy meditando o haciendo cualquier tipo de cosa espiritual, hay una conexión con la fuente. Entonces todas las Glorias están conectadas: Gloria la compasiva, Gloria la celosa, Gloria la rara, Gloria la perezosa. Está bien ser yo. Tanto en el acto sexual como en el espiritual, todas las «tú» están ahí y es una cantidad tremenda de energía (Smuckler y Anzaldúa, 2009: 85).

La dimensión espiritual de la sexualidad apunta hacia esta como una vía de conocimiento. Nuestra autora plantea explícitamente el lesbianismo como una transgresión radical con respecto a la cultura de origen y como un camino de conocimiento:

Al ser lesbiana y haberme criado católica, adoctrinada como heterosexual, *yo tomé la decisión de ser queer* (para algunas personas es genéticamente inherente). Es un camino interesante, uno que se desliza continuamente al interior y al exterior de lo blanco, lo católico, lo mexicano, lo indígena, lo instintivo. Dentro y fuera de mi cabeza, de mi mente. Se convierte en *loquería*. Es un camino de conocimiento y de saber (y de aprendizaje) sobre la historia de la opresión de nuestra *raza*. Es una forma de equilibrio, de mitigar la dualidad. (Anzaldúa, 2015:77).

También articula una comprensión de las lesbianas y los homosexuales, “*queers*”, como “*crossers*”, “como expertas en cruzar de una cultura a otra” y destaca nuestra presencia a lo largo de la historia y a través de diferentes culturas (“[v]enimos de todas las razas, clases y épocas”) (Anzaldúa, Gloria, 2015: 144), lo cual nos permite desarrollar las capacidades de establecer vínculos y de crear nuevos relatos, símbolos y mitos (Anzaldúa, Gloria, 2015: 142-143). En este sentido, en un juego intertextual con *Tres guineas* de Virginia Woolf, escribe:

Como mestiza no tengo país, mi país me ha desterrado; sin embargo, todos los países son míos porque soy hermana de todas las mujeres o tal vez su amante. (Como lesbiana no tengo raza, mi propia gente me niega; pero soy de todas las razas porque existe lo queer en todas ellas). No tengo cultura porque como feminista desafío el sistema colectivo de creencias culturales y religiosas

arraigado en lo masculino de los indohispanos y de los anglos; sin embargo, soy culta porque participo en la creación de otra cultura (...) (2015: 140-141).

Estas experiencias de ruptura, cruce y creación constituyen el camino de conocimiento, saber y aprendizaje del que nos habla Anzaldúa en la cita antepasada. La vía que Anzaldúa propone explorar para vivir el lesbianismo sin miedo es la de ir al encuentro de la “sombra-bestia” (2015: 78), otra manera de nombrar el proceso analizado en el apartado anterior en términos de “estado Coatlicue”.

Es un camino de conocimiento procurado por la existencia lesbiana mestiza y las experiencias en torno a esta. La formulación es osada: “[a]l ser lesbiana y haberme criado católica, adoctrinada como heterosexual, *yo tomé la decisión de ser queer*” (2015: 77). Ser y elección se entrelazan para caminar la propia vida, para elegir ser lo que somos, para “ser cada vez más lo que en realidad somos” (2015: 106). Este es, según Anzaldúa, un trabajo de creación del alma (2015: 106). Desde mi punto de vista, podemos interpretarlo como un camino lésbico de conocimiento, así como un camino de conocimiento lesbiano, ya que opera en ambos sentidos: procede de la trayectoria de una existencia lesbiana mestiza y procura aprendizaje y saber para las existencias lesbianas, y otras. Implica el cultivo de “la facultad”, capacidad de “ver” que en el ensayo de 1990 “To(o) Queer the Writer -Loca, escritora y chicana” califica de “facultad queer” (Anzaldúa, Gloria, 2009d: 170)^[5].

Examinar con exhaustividad los contextos y los sentidos en que Anzaldúa pone en juego la palabra “*queer*” excede los propósitos del presente artículo. No obstante, dada la crucial importancia que el nombrar tiene para la escritora, expondré algunas reflexiones que me parecen relevantes. También en “To(o) Queer the Writer -Loca, escritora y chicana”, en una fecha tan temprana como 1990, la autora apuntaba que “[q]ueer se usa falazmente como un paraguas donde “queers” de todas las razas, etnias y clases falsamente encuentran cobijo” y advertía que aún “cuando buscamos cobijo bajo él no debemos olvidar que homogeneiza y borra nuestras diferencias” (Anzaldúa, Gloria, 2009d: 164). Cultura, raza, etnia y clase social son las diferencias mencionadas por la escritora chicana. Además, denuncia la apropiación de la palabra por parte de gays blancos y lesbianas blancas de clase media y situados en la academia, lo cual asocia con formas de neocolonialismo (2009d: 164-165).

En este ensayo, Anzaldúa reflexiona sobre las formas de nombrarse mediante un recorrido por las fuentes culturales, adscripciones e identificaciones sociales y raciales, supuestos políticos y evocaciones colectivas y personales de las palabras “lesbiana”, “*dyke*” y “*queer*”, problematizando estas denominaciones, aunque inclinándose por las dos últimas. La autora reclama el poder de nombrarse a sí misma en unos términos distintos a los ofrecidos por la lengua estándar inglesa y

opta por escoger la palabra náhuatl *patlache*, puesto que le permite situar su experiencia cultural y geopolíticamente (“en la cultura chicana/mexicana del sur de Texas y en mis experiencias y *recuerdos*”) y recrear una genealogía descolonizadora (2009d: 163-164).

Igualmente reivindica palabras en español chicano, empleadas como insultos (“loquita, jotita, marimacha, pajuelona, lambiscona, culera”), porque son significativas en su trayectoria vital en el marco de su comunidad de origen: “son las palabras que crecí escuchando”, “[e]stas palabras españolas/chicanas resuenan en mi cabeza y evocan sentimientos y significados viscerales” (2009d: 163 y 164). En cambio, explica Anzaldúa, el término “lesbiana” carece de significado en su contexto: “«Lesbiana» no nombra nada en mi país. A diferencia de la palabra «queer», «lesbiana» llegó tarde a algunas de nuestras vidas” (2009d: 163). Las denominaciones en inglés le resultan ajenas por razones tanto de pertenencia cultural como de adscripción de clase y raza (anglosajona, de clase media y blanca). Por estas razones, la autora se decanta por los términos “*dyke*” y “*queer*”, ya que los identifica con lesbianas de clase trabajadora y personas de color. Cabe recordar, no obstante, que tanto con anterioridad a este texto, por ejemplo, en “La prieta” (donde leemos: “¿Qué soy? *Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo*”) (Anzaldúa, Gloria, 1999: 165) y en *Borderlands* (véase como muestra las citas seleccionadas en este trabajo), como con posterioridad, por ejemplo, en entrevistas concedidas durante la década de los noventa (Keating, AnaLouise, 2000), la pensadora sigue empleando la palabra “lesbiana”. Me parece importante destacar que el recorrido que nos brinda Anzaldúa por los significados existenciales y políticos de las palabras con las que nos nombramos está motivado por su búsqueda de una manera de nombrarse que sea fruto de su elección y que pueda dar cuenta de manera integral de su ser (Anzaldúa, Gloria, 2009d: 164-166). Así pues, la tarea de nombrar también forma parte de nuestro camino de conocimiento como lesbianas, *queers*, *patlaches*.

Conclusión

De entre las múltiples aproximaciones posibles a la obra de Anzaldúa, decidí indagar en el papel que la existencia y las experiencias lesbianas jugaron en el pensamiento de la autora. A tal fin, me centré en la exégesis de su célebre obra *Borderlands* y tomé en consideración varios escritos anteriores y posteriores, en concreto, “La prieta”, “To(o) Queer the Writer -Loca, escritora y chicana” y *Luz en lo oscuro*. En virtud de este trabajo, he sostenido que el lesbianismo constituye para Anzaldúa un camino de conocimiento. Este camino pasa por atravesar lo que la autora denomina “estado de susto”, “estados nepantla” o “estado Cuatlicue”; expresiones con las que da cuenta de las dimensiones psíquicas, emocionales, simbólicas y

espirituales de la fragmentación que provocan los sistemas de dominación en nuestras subjetividades.

Ofrecer una lectura del "estado Cuatlicue" como una descripción de las consecuencias de la lesbofobia interiorizada constituye una de las aportaciones del presente artículo. En este sentido, he argumentado que el trabajo de Anzaldúa acerca de las emociones en la constitución de la subjetividad y la percepción de la realidad nos brinda análisis y descripciones valiosas para examinar cómo opera la lesbofobia interiorizada en las mujeres lesbianas, chicanas y no chicanas, y cuáles son sus consecuencias en nuestras vidas. He afirmado que la lesbofobia interiorizada juega una demoledora función mediante lo que denomino vergüenza de ser. En relación a esta tesis, he mostrado que la pensadora proporciona claves para comprender el funcionamiento de la vergüenza así como la articulación entre vergüenza e interiorización de los ideales dominantes en la narración del proceso que la autora engloba bajo la figura del "estado Cuatlicue".

Inspirada por estas descripciones, elaboré un análisis acerca de cómo la lesbofobia interiorizada constituye subjetividades heridas, que son forzadas a su desrealización. Análisis que me permitió formular la paradoja constitutiva de estas subjetividades: para evitar el rechazo se emprende de manera sistemática el autorrechazo. A este respecto, en diálogo con el texto anzalduano, identifiqué las siguientes formas de desrealización: la fragmentación de sí, la separación de sí misma y de las otras personas, la autonegación, la autorrepresión y el miedo. Así, concluí, en primer lugar, que la combinación de estas prácticas y actitudes generan un profundo aislamiento. En segundo lugar, que el aislamiento, junto con la energía que requiere preservar el "secreto" y la angustia que genera la posibilidad de desvelamiento del mismo, representan tres de las consecuencias más insidiosas de la lesbofobia interiorizada. Como resultado de esta investigación, expuse la doble naturaleza de los mecanismos de articulación del yo, defensa/ autodestrucción.

Por último, atendí a la invitación de Anzaldúa a considerar que el cambio es el camino. La autora nos muestra que si nos adentramos en el trastorno que nos causa el susto podemos encontrar la fuente de nuestra libertad. Este hallazgo es también una creación. La rebeldía, descrita como una rebelión con respecto a la feminidad normativa, aparece como una fuerza alojada en nosotras que nos permite ir más allá de la tradición y de la interiorización de los ideales hegemónicos. El recorrido trazado por Anzaldúa nos lleva asimismo más allá de la rebeldía, hacia la libertad: la libertad de ser y elegir(se), la libertad de crearse y crear lo nuevo, una nueva conciencia encarnada por la nueva mestiza. En esta línea, he sostenido y argumentado que el camino de la nueva mestiza es un camino lésbico de conocimiento y un camino de conocimiento lésbico, donde las dimensiones sexuales, eróticas, epistemológicas y espirituales se entrelazan.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: PUEG-UNAM.
- Ahmed, Sara (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- Alfarache, Ángela, (2012). La construcción cultural de la lesbofobia. Una aproximación desde la antropología. En MUÑOZ RUBIO, J. (coord.), *Homofobia: laberinto de la ignorancia* (pp. 125-146). México: CEIICH-UNAM/CHH.
- Anzaldúa, Gloria (1983). La prieta. En Moraga, C. y Anzaldúa, G. (eds.), *This Bridge Called My Back. Writngs of Radical Womens of Color* (pp. 220-233). Nueva York: Kitchen Table: Women of Color Press.
- Anzaldúa, Gloria (1999). La prieta. En Moraga, C. y Castillo, A. del (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* (pp. 157-168). San Francisco: ism press.
- Anzaldúa, Gloria (2009a). En Rapport, In Opposition: Cobrando cuentas a las nuestras. En Keating, A. (ed.), *The Gloria Anzaldúa Reader* (pp. 111-118). Durham: Duke University Press.
- Anzaldúa, Gloria (2009b). Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island: Lesbian-of-Color Hacienda Alizanzas. En Keating, A. (ed.), *The Gloria Anzaldúa Reader* (pp. 140-156). Durham: Duke University Press.
- Anzaldúa, Gloria (2009c). (Un)natural bridges, (Un)safe spaces. En Keating, A. (ed.), *The Gloria Anzaldúa Reader* (pp. 243-248). Durham: Duke University Press.
- Anzaldúa, Gloria (2009d). To(o) Queer The Writer -Loca, escritora, chicana. En Keating, A. (ed.), *The Gloria Anzaldúa Reader* (pp. 163-175). Durham: Duke University Press.
- Anzaldúa, Gloria (2015). *Borderlans/La frontera: la nueva mestiza*. México: PUEG-UNAM.
- Anzaldúa, Gloria (2021). *Luz en lo oscuro*. Ciudad de Buenos Aires: hekht.
- Back, Camille (2022). *How we get free: una lectura de «La Prieta» de Gloria Anzaldúa desde la perspectiva de la performatividad y la emancipación*. En *Revue Lectures de genre*, 16. Recuperado el 18 de noviembre de 2024, de <https://lecturesduggenre.fr/2022/12/15/numero-16-contreperformances-de-genre-performativite-et-resistance/>
- Butler, Judith (2016). *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder.
- Garber, Linda (2005). Spirit, Culture, Sex: Elements of the Creative Process in Anzaldúa's Poetry. En KEATING, A. (ed.), *EntreMundos/*

AmongWorlds. New Perspectives on Gloria E. Anzaldúa (pp. 213-226). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Keating, AnaLouise (ed.) (2000). *Gloria Anzaldúa. Interviews/Entrevistas*. Nueva York: Routledge.

Keating, AnaLouise (2009). Introduction: Reading Gloria Anzaldúa, Reading Ourselves... Complex Intimacies, Intricate Connections. En Keating, A. (ed.), *The Gloria Anzaldúa Reader* (pp. 1-15). Durham: Duke University Press.

Kierbel, Valeria (8 de mayo, 2020). Gloria Anzaldúa y la psicología junguiana. [blog]. Recuperado el 15 de diciembre de 2024, de <https://espacioanzaldua.wordpress.com/2020/05/08/gloria-anzaldua-y-la-psicologia-junguiana/>

Mogrovejo, Norma (comp.) (2022). *Insilio. La cárcel del silencio. Invisibilidad lesbiana y resistencia*. CDMX: Cisnegro.

Rich, Adrienne (2001). *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*. Barcelona: Icaria.

Rueda Esquibel, Catrióna (2006). *With Her Machete in Her Hand. Reading Chicana Lesbians*. Austin: University of Texas Press.

Smuckler, Linda y Anzaldúa, Gloria (2009). Spirituality, Sexuality, and the Body: An Interview with Linda Smuckler. En Keating, A. (ed.), *The Gloria Anzaldúa Reader* (pp. 74-94). Durham: Duke University Press.

Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: EGALES.

Zaytoun, Kelli (2005). New Pathways toward Understanding Self-in-Relation: Anzaldúan (Re)Visions for Developmental Psychology. En Keating, A. (ed.), *EntreMundos/AmongWorlds. New Perspectives on Gloria E. Anzaldúa* (pp. 147-159). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Notas

[1]

Anzaldúa, Gloria, 2015: 74.

[2]

Sobre la manera en que Anzaldúa inscribe y reelabora la psicología de Jung, la llamada psicología profunda, la autoayuda y la “*New Age*” en la configuración de su pensamiento: Zaytoun, Kelli, 2005; Smuckler, Linda y Anzaldúa, Gloria, 2009 y Kierbel, Valeria, 8 de mayo, 2020.

[3]

Modifico ligeramente la traducción, ya que las traductoras traducen “friends” en masculino. Sin embargo, en el fragmento no hay ninguna

referencia gramatical que remita a una marca de género masculina, por esta razón he preferido traducir “my friends” por “mis amistades” (Anzaldúa, Gloria, 1983: 227).

[4]

Para un análisis de cómo la vergüenza conforma la subjetividad y su articulación con los mandatos de la heterosexualidad obligatoria: Ahmed, Sara, 2015: 164-171 y 221-254. Para reflexiones sobre el silencio autoimpuesto o “insilio” como “encierro o destierro psicológico y social dentro de una misma” a causa de la lesbofobia: Mogrovejo, Norma, 2022.

[5]

En el capítulo 3 de *Borderlands*, la pensadora chicana dedica un apartado a la “facultad”. Allí la describe como la capacidad de ver más allá de la realidad aparente y como una nueva manera de percibir generada por un tipo especial de atención, la “atención al alma”. “El confrontar -explica Anzaldúa- lo que sea que rasgue la tela de nuestra modalidad cotidiana de conciencia y que nos lance con fuerza hacia un sentido de la realidad menos literal y más psíquica, incrementa nuestro conocimiento así como la facultad misma” (Anzaldúa, 2015:99).

Información adicional

redalyc-journal-id: 5258



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=525882618004>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Aránzazu Hernández Piñero
“Muy andariega mi hija”^[1]: el lesbianismo como camino de
conocimiento en Gloria Anzaldúa
**“Muy andariega mi hija”: Lesbianism as a path of
knowledge in Gloria Anzaldúa**

Millcayac
vol. XII, núm. 22, p. 1 - 23, 2025
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
revistamillcayac@gm.fcp.uncu.edu.ar

ISSN-E: 2362-616X



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**