REVISTA Língua & Literatura
ISSN 1984-381X

La promesa frustrada de la identidad. La construcción de la alteridad chicana a través de los discursos hegemónicos en torno a la nación en los Estados Unidos

The frustrated promise of identity. The construction of chicano otherness through the hegemonic discourses around the nation in the United States

Rafael Antonio Rodrigues[1]

Resumen: El siguiente artículo trata de reflexionar sobre la naturaleza colonial tanto de los discursos hegemónicos sobre la nación en los EEUU como de las respuestas dadas por las comunidades chicanas. Entendiendo el poder como una circularidad cultural (Hall, 2014), comprendemos que la lucha de los méxico-americanos en los Estados Unidos no siempre estuvo guiada por una crítica radical a los modos predominantes de imaginar la nación en este país. Muchos optaron por la vía del asimilacionismo total o parcial, creyendo en la promesa futura de la identidad americana a través de la incorporación al llamado credo americano. Sin embargo, a partir de la crítica feminista chicana y de los *Chicano Cultural Studies,* emerge una nueva conciencia chicana que recusa ser absorbida por el *Melting pot* americano y denuncia el carácter misógino, xenófobo, racista y colonial de los modelos dicotómicos y esencialistas ofrecidos por las narrativas delirantes de identidad nacional estadounidense.

Palabras Clave: Chicano. Nación. Identidad. Alteridad.

Por una historia genealógica de lo chicano

El término chicano fue objeto de innumerables disputas y contiendas históricas a lo largo del siglo XIX hasta el XXI. De acuerdo con Esperanza García, en su libro *El movimiento chicano en el paradigma del multiculturalismo de los Estados Unidos: de pochos a chicanos, hacia la identidad* (2007), la expresión fue usada inicialmente en el contexto de la posguerra entre México y Estados Unidos en el siglo XIX. Con el paso del tiempo y la

[1] Alumno de doctorado en Humanidades, línea de investigación Estudios Culturales y Crítica Poscolonial, por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X/México). Correo electrónico: deviintoster@gmail.com

consolidación de los nuevos límites fronterizos entre los dos países involucrados en la guerra, los mexicanos que quedaron y se establecieron al lado norte de la frontera (los pochos) pasaron a utilizar dicho vocablo, de forma despectiva, para referirse a los mexicanos recién llegados del lado sur (García, 2007). La expresión siguió siendo empleada de manera peyorativa, tanto por parte de los angloamericanos como por los méxico-americanos asimilacionistas, hacia las nuevas olas de inmigrantes mexicanos a Estados Unidos en el siglo XX. No fue hasta principios de la segunda mitad de este mismo siglo que el término ganó nuevas connotaciones políticas e identitarias (Acuña, 1981).

A partir del Movimiento Chicano en los años 60 (1965-1979), que tomó forma en los distintos estados – tanto en el campo como en las ciudades – del sudoeste estadounidense, la palabra fue apropiada y resignificada por un sector importante de los mexicanos-estadounidenses. La idea era retomar un término simbólico, históricamente utilizado por las élites estadounidenses para rechazar a las comunidades méxico-americanas no totalmente absorbidas por el *American way of life*, para empoderar a éstas y conferir legitimidad a las nuevas movilizaciones en contra de las políticas racistas y xenófobas llevadas a cabo en este período en los EEUU.[2] Como señalado por la teórica chicana feminista Aida Hurtado (1989:846): "socially stigmatized groups have reclaimed their history by taking previously denigrated characteristics and turning them into positive affirmation of self".[3]

Sin embargo, queremos enfatizar aquí el carácter fragmentario, ambiguo y no lineal del referido término a lo largo de su genealogía histórica. Es decir, sus idas y vueltas, sus contradicciones, tropiezos, diferentes usos, prácticas y significaciones. Aunque la década de los 60 haya positivizado y aportado a la expresión un nuevo horizonte político y conceptual, ella no deja de portar consigo – sobre todo en las décadas posteriores – incertidumbres, desvíos, oscilaciones y confusión. Así como señala Stuart Hall (2014), a partir de la semiología y de sus lecturas sobre Ferdinand de Saussure, Roland Barthes y Michel Foucault, el significado final de un determinado significante no está nunca garantizado por una supuesta correlación natural e inmediata entre lo que significa y lo que es significado, entre referente simbólico y representación. En ese sentido, hay que situar histórica y culturalmente a los agentes y subrayar a los respectivos usos que hacen de dicha expresión, porque ella en sí

[2] El movimiento ganó fama internacional y pasó a actuar en diferentes áreas de la vida social: en las protestas y huelgas entre los(as) estudiantes, en los frentes de movilización en contra de la Guerra del Vietnam, en organizaciones políticas/sindicales que luchaban por defender los derechos de los trabajadores agrícolas y urbanos, en grupos que reclamaban por el derecho al voto y por representación política por parte del Estado, entre otros (Muñoz, 1990).

[3] "Grupos socialmente estigmatizados han recuperado su historia tomando características previamente denigradas y convirtiéndolas en una afirmación positiva de sí mismos". Traducción del autor.

misma, descontextualizada, ilocalizable, fuera del tiempo y de un espacio concreto y singular, no significa nada de antemano (Rosaldo, 1991).

De ahí que el término chicano pueda significar tantas cosas y nada a la vez. No hay nada que lo defina *a priori*. Su connotación política de empoderamiento y de recuperación de la autoestima étnica/cultural de las comunidades mexicano-americanas, además de no abarcar al conjunto de dicha población, no se encuentra necesariamente representada por ella. En el escenario político actual de los Estados Unidos nos urge hacer esa reflexión: cuando vemos a considerables grupos estadounidenses de ascendencia mexicana exponer sentimientos de odio y rechazo hacia el país de sus antecesores, así como demostrar lealtad y admiración al proyecto político de Donald Trump, quedan visibles las discontinuidades y las no correspondencias entre significante – tener ascendencia mexicana – y su supuesto significado – enorgullecerse de ello y reclamar sus "orígenes étnico/culturales".

En ese sentido, creemos importante señalar dos aspectos que desestabilizan los presupuestos identitarios esencialistas en torno a los(as) chicanos(as) y a los(as) mexicano-americanos(as). El primero es que, como ya se ha señalado en el párrafo anterior, no hay una correspondencia necesaria entre poseer ascendencia mexicana y reivindicar una identidad chicana que conteste a los cánones anglosajones del Estado-nación. De hecho, como nos dice Esperanza García (2007), gran parte de las comunidades méxico-americanas eligió otros caminos de identificación: la asimilación total o parcial con los patrones estadounidenses hegemónicos de identidad nacional (García, 2007).

La autora (2007) afirma que, sobre todo entre las familias mexicana-americanas que lograron alcanzar un determinado ascenso económico y que están mejor acomodadas en la estructura social estadounidense, existe un gran rechazo del término chicano o de alguna otra terminología que los asocie al país situado al sur de los Estados Unidos. De ahí se explica la predilección hacia otros términos "más vagos", o que no hacen una referencia directa a México, como "Latinos", "Hispánicos" o simplemente *Americans* (García, 2007). Rodolfo Acuña también nos habla sobre eso en *Anything but Mexican* (2000). Parte de las familias mexicana-americanas que viven en los barrios blancos de clase media alta de Los Ángeles no se identifican con sus "pares" que viven en los barrios pobres y de clase media baja de la ciudad. El factor de clase, en esos casos, construye muros que imposibilitan la correlación directa entre la identidad chicana, tal como se planteaba en el Movimiento de los 60, y el hecho de ser descendiente de mexicanos (Acuña, 2000).

El otro punto que nos gustaría abordar es que la supuesta coherencia interna entre aquellos(as) que se reconocen bajo el título de chicanos(as) tampoco existe de forma genérica,

abstracta y ahistórica, sobre todo en el mundo tecnológico, multifacético y globalizado del siglo XXI. La propuesta conceptual por detrás de las luchas chicanas de la década de 1960, que resulta con la fundación del primer espacio académico-institucional de los *Chicano Studies* en Estados Unidos, estaba centrada en un proyecto de nacionalismo étnico/cultural que pretendía reunificar a los pueblos chicanos y reconectarlos a sus "orígenes históricos" hacia la tierra mítica de *Aztlán* (Aranda, 2002).[4] La idea era que los chicanos conformaban un grupo "étnico-minoritario" que, a diferencia de otras "minorías-étnicas" en los Estados Unidos, habían preservado sus características étnicas/culturales particulares y se habían rehusado a ser absorbidos por *The Great American Melting Pot* (Acuña, 2011).

Sin embargo, en los años 80, principalmente con la obra de Gloria Anzáldua y su teoría de la frontera y de la nueva conciencia mestiza (*The Borderland Theory and the new Mestiza Consciousness*), así como de la teoría *queer*, del feminismo y del lesbianismo chicano, tales premisas teóricas pasaron por un gran giro epistémico. Aquel México esencializado e idealizado por el Movimiento Chicano de los 60, que reivindicaba un pasado mexicano e indígena casi que puro e intocado, sufre una fuerte crítica y reelaboración teórica por parte de las nuevas activistas e intelectuales chicanas que aparecen en escena en este momento.[5] Del mismo modo, Anzaldúa (1987) nos alerta sobre el carácter patriarcal, sexista, misógino, homofóbico y colonial presente no sólo en la cultura americana, sino también en la mexicana, en la indígena y en las propias comunidades chicanas (Anzaldúa, 1987).

De este modo, ponemos énfasis en las discontinuidades históricas, políticas y culturales entre los(as) propios(as) chicanos(as) para hacer emerger los espacios de disyunción, las rajaduras y las grietas existentes en el seno de aquellos(as) que hacen el reclamo de dicha identidad. Es sumamente importante resaltar tales rupturas teóricas en el sentido de comprender los desencantos hacia las narrativas chicanas maniqueístas y esencializantes que buscaban reencontrar su "verdadero" *Yo* a través de la inmersión en sus "raíces históricas" y en el pasado indígena y mexicano.

[4] En el año de 1967, a partir de la publicación de la revista de Estudios Chicanos llamada *El Grito: A Journal of Contemporary Mexican-American Though*, fundada y editada por los estudiantes Octavio Romano y Nick C. Vaca en la Universidad de Berkeley, California, el primer centro de Estudios Chicanos fue inaugurado bajo el nombre de Centro Nacional de Estudios México-Americanos (*National Center for Mexican-American Studies*) en la Universidad Estatal de California de Los Angeles (CSULA). Al año siguiente, a partir del Plan de Santa Barbara, así como del hoy clásico "Plan Espiritual de Aztlán", escrito en la conferencia de la juventud chicana que se llevó a cabo en la ciudad de Denver, en el mismo año, se logra crear el Instituto de Estudios Chicanos (Acuña, 2011).

[5] Además de Gloria Anzaldúa, otras importantes pensadoras chicanas de este momento son Cherríe Moraga, Norma Alarcón, Analouise Keating, entre otras.

Ya en los años 90 y en los comienzos del siglo XXI, a partir de un amplio debate con otros campos disciplinarios y de una nueva intersección entre los estudios de raza, género, clase, nacionalidad, colonialismo, sexualidad y crítica literaria, así como de la necesidad de deconstruir definiciones hegemónicas del término chicano (Elenes, 2002), nace lo que pasó a llamarse *Chicano Cultural Studies*. Intelectuales chicanos(as) como José David Saldívar, Sonia Saldívar-Hull, Vicki Ruiz, Alejandra Elenes, Emma Pérez, Arturo J. Aldama, Naomi Quiñonez, entre otros(as), estuvieron al frente de ese nuevo "movimiento". Para ello, la publicación, en el año de 1997, del libro *Borders Matters: Remapping American Cultural Studies* de José Saldívar, así como del *Decolonial Imagery: Writing chicanas into History* (1999) de Emma Pérez y del *Decolonial Voices. Chicana and Chicano Cultural Studies in the 21st Century* (2002), editado por Arturo J. Aldama y Naomi H. Quiñonez, fueron de una importancia crucial en las transformaciones y rupturas epistémicas en torno a los Estudios Chicanos. La propuesta radicaba en resituar la frontera México-EEUU como un espacio privilegiado para pensar y reimaginar a la nación, desestabilizando sus presupuestos hegemónicos y evidenciando las fracturas y no congruencias entre identidad cultural y Estado nacional (Saldívar, 1997).

Los nuevos usos del concepto de *Colonialismo Interno*, así como los constantes diálogos con las diversas teorías sobre la (pos)colonialidad, abrieron las puertas para pensar sobre los inusitados formatos de colonialismo en los Estados Unidos del siglo XXI.[6] De la misma manera, el rescate de la idea de hegemonía gramsciana, para pensar la dominación no sólo en términos de clase sino también de dirección cultural (Hall, 1986), fue crucial para entender cómo una gran parte de los(as) chicanos(as), o los(as) *mexican-americans*, en vez de refutar los modos predominantes de identidad nacional, prefería identificarse con ellos (García, 2007).

Esta última crítica se lanza directamente a los llamados méxico-americanos asimilacionistas, que, como ya se ha señalado en el texto, eligieron el camino de la asimilación total o parcial con los patrones nacionales hegemónicos puestos por la cultura anglosajona protestante (García, 2007). Así como nos recuerda Franz Fanon, en su clásico *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), el colonialismo europeo produjo en la psique del

[6] El concepto desarrollado por los sociólogos mexicanos Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, en los años 60, ya había sido utilizado por algunos sociólogos estadounidenses en la década de 70 para pensar el caso de los chicanos, como es el caso de Joan Moore, Tomas Almaguer y el propio Rodolfo Acuña. Sin embargo, como coloca el historiador chicano John R. Chávez (2011), el concepto fue posteriormente rechazado por varios intelectuales chicanos, que lo acusaban de ser contrarrevolucionario porque no daba la "debida importancia" al aspecto de clase en la formación de la conciencia chicana (Chávez, 2011).

hombre colonizado una escisión identitaria que hace que él reniegue a sí mismo y desee ser el colonizador. Eso se debe a que las categorías de colonización no están circunscritas a un orden de naturaleza socioeconómico; también se reproducen y se crean mediante prácticas discursivas que rectifican las modalidades de poder, adentrando y atravesando todo el cuerpo social (Foucault, 1979).

Eso hace que los(as) subalternos(as), en nuestro caso los(as) chicanos(as), no sólo reproduzcan las categorías de poder, sino que las crean y les confieren un nuevo horizonte político de autoridad, legitimando las lógicas discursivas coloniales y recolocando a los(as) colonizados(as) en su "debida" posición de "inferioridad". Es en ese sentido que, como nos alerta el historiador y sociólogo texano David Montejano (1989) cuando habla de los mecanismos que mantienen al *statu quo* estadounidense, es necesario crear una fuerza de poder que esté más allá de la coerción y la fuerza bruta, haciendo que los(as) mexicano-estadounidenses se sientan "naturalmente" inferiores y subordinados al orden hegemónico nacional.

La crítica hecha por los *Chicano Cultural Studies* hacia las nuevas formas de asimilacionismo estadounidense reside en comprender el poder como un fenómeno circular que se construye no sólo de arriba para abajo, sino también de abajo para arriba. Eso implica entender al poder como algo que proviene no sólo de aquellos que lo detienen: él también se construye a partir de aquellos que están en sus márgenes (Saldívar, 1997). Así, el poder también se hace a sí mismo en el interior de los círculos subalternos, y camina tanto de las sociedades metropolitanas hacia las colonias como viceversa. Además de relacional, como lo planteó Foucault (1979), el poder en el mundo poscolonial es fluctuante y está siempre en movimiento; no se circunscribe a las líneas de clase, raza, frontera, género, sexualidad y nación; está aquí y allá, tanto en el centro como en la periferia, tanto en las metrópolis cómo en las excolonias del mundo poscolonial.

De ahí la importancia de la crítica de Anzaldúa (1987) cuando dice que ya no quiere regresar a su casa (usando la palabra "casa" como una metáfora para referirse a México), porque ella sabe muy bien que la lógica del poder imperial está en los dos lados de la frontera, y el *modus operandi* del poder y de la opresión puede ser aún más cruel en el país de sus ancestros (Anzaldúa, 1987). En ese sentido, como resalta José Saldívar (1997), la frontera no sólo es un espacio físico vinculado a un territorio delimitado; es movediza y fluctuante, se incorpora y atraviesa los cuerpos de los(as) inmigrantes, de los(as) indocumentados(as), de las "minorías étnicas", de los(as) chicanos(as), de los(as) peyorativamente llamados(as) *Illegal Aliens* (Saldívar, 1997).

Como menciona Foucault (1979), el poder se ejerce a través de múltiples redes y capilaridades – micros y macros – que no se sitúan en un punto fijo, central, sino que se articulan y se diseminan por todo el cuerpo de la estructura social. De ahí que el "ojo del Rey", el poder del Estado, la *biopolítica*, se haga presente en los espacios menos esperados. De este modo, el poder se actualiza y es accionado sobre esos cuerpos racializados que cargan consigo las marcas infames de la frontera, las marcas de la exclusión, de la no pertenencia, de aquellos que encarnan lo que Agamben (2006) conceptualizó como la *nuda vida*: el cuerpo politizado y al mismo tiempo desprovisto de valor político, al que cualquiera puede matar sin ser criminalizado (Agamben, 2006).

Who are we? La promesa de la identidad americana

Give me your tired, your poor,
Your huddled masses yearning to breathe free,
The wretched refuse of your teeming shore.
Send these, the homeless, tempest-tossed, to me:
I lift my lamp beside the golden door.

Emma Lazarus – *The new Colossus*. Cita en el pedestal de la Estatúa de la Libertad.

A lo largo de la historia de los Estados Unidos, varios modelos de identidad nacional intentaron definir y dotar a la nación americana de una estructura sólida, congruente y homogénea. Algunos modelos se aferraron a ideas de raza, cultura y etnicidad (*American identity as Historically Ethnocultural*), mientras otros ponían énfasis en principios políticos (*American identity as a set of principles),* o en aspectos comunitarios (*American identity as Community*) y patrióticos (*American Identity as Patriotism*). Eso no quiere decir que estos diferentes modelos sean mutuamente excluyentes y que no puedan hacer mezclas y diferentes combinaciones entre sí (Theiss-Morse, 2009).

Sin embargo, el modelo que se ha destacado y que ha ganado predominancia política y teórica a finales del siglo XX y principios del XXI ha sido el que identifica a la nación americana como un conjunto de prácticas y principios políticos – *American identity as a set of principles*. Tal concepción está basada en la idea de que los Estados Unidos forman una comunidad cívica, política y nacional excepcional y *sui generis*, distinta a las formaciones nacionales de otros países y caracterizada por los valores que constituyen el llamado credo americano – *American Creed* (Theiss-Morse, 2009). La línea argumentativa de ese paradigma conceptual se apoya ideológicamente en un nacionalismo radical y nostálgico que se aferra a una idea de mito y origen nacional, cerrándose a las posibilidades de cambio presentadas en el

tiempo presente. De ese modo, los endiosados y glorificados "padres fundadores" – *The Founding Fathers* – de la patria americana – Thomas Jefferson, John Adams, Benjamín Franklin, George Washington, entre otros – son constantemente invocados como aquellos que definen y detentan la palabra final sobre lo que sería el meollo de la identidad nacional en este país (Theiss-Morse, 2009).

De acuerdo con Samuel Huntington, unos de los politólogos americanos más prestigiados y reconocidos en el país, el credo americano se constituye por: "a set of universal ideas and principles articulated in the founding documents by American leaders: liberty, equality, democracy, constitutionalism, liberalism, limited government, private enterprise" (Samuel Huntington, 1997, *apud* Theiss-Morse, 2009:18-19).[7] Más aún, en su libro *Who are we? The Challenges to America´s National Identity* (2004), libro que intenta definir la "esencia" y el "alma" de la identidad americana, el autor afirma que el "núcleo cultural originario" creado por los pobladores británicos en los siglos XVII y XVIII permaneció prácticamente intacto a lo largo de la historia del país y sigue definiendo el *American Way of Life*. Como señala el propio Huntington:

> America´s core culture has been and, at the moment, is still primarily the culture of the seventeenth – and eighteenth-century settlers who founded American society. The central elements of that culture can be defined in a variety of ways but include the Christian religion, Protestant values and moralism, a work ethic, the English language, British traditions of law, justice, and the limits of government power, and a legacy of European art, literature, philosophy, and music (Huntington, 2004:40).[8]

Samuel Huntington no trata exactamente de deshacerse de la clásica metáfora del *Melting Pot* americano para pensar sobre la cultura nacional en su país y sobre la relación entre pobladores – *Settlers* – e inmigrantes. El politólogo americano sugiere más bien que el uso del concepto *Transmuting pot*, elaborado por el historiador estadounidense George Rippey Stewart en su libro *Americans Ways of Life* (1954), es más apropiado para el caso americano. Huntington lo justifica argumentando que la formulación de Stewart pone énfasis

[7] "un conjunto de ideas y principios universales articulados en los documentos fundadores de los líderes estadounidenses: libertad, igualdad, democracia, constitucionalismo, liberalismo, gobierno limitado, empresa privada". Traducción del autor.

[8] "La cultura central de América ha sido y, de momento, sigue siendo principalmente la cultura de los colonos de los siglos XVII y XVIII que fundaron la sociedad estadounidense. Los elementos centrales de esa cultura se pueden definir de varias maneras, pero incluyen la religión cristiana, los valores protestantes y el moralismo, la ética laboral, el idioma inglés, las tradiciones legales británicas, la justicia y los límites del poder del gobierno y un legado de arte, literatura, filosofía y música europeas". Traducción del autor.

no en un proceso de síntesis y de amalgama étnico/cultural, sino que reestablece la supremacía de la cultura anglosajona protestante sobre las demás y las somete al paradigma elemental del credo americano: el asimilacionismo (Huntington, 2004). Como resalta Stewart: "as the foreign elements, a little at time, were added to the pot, they were not merely melted but were largely transmuted, and so did not affect the original material as strikingly as might be expected" (Stewart, 1954, *apud* Huntington, 2004:184).[9]

La preocupación central del referido libro de Huntington se debe al hecho de que el nuevo flujo inmigratorio hacia los EEUU, desde finales del siglo XX al inicio del XXI, ya no proviene de nacionalidades del hemisferio occidental sino de civilizaciones consideradas ajenas y antagónicas a los patrones culturales y religiosos de dicho hemisferio.[10] De este modo, Huntington (2004) pasa a ver la nueva ola de inmigración Latinoamericana hacia los EUA, especialmente aquella de estirpe mexicana, como una gran amenaza que pone en riesgo la cohesión histórica y cultural de su país. Como él mismo lo dijo: "(…) continuing flood of Mexicans will split the U.S.A. into two languages: Spanish and English, and between two cultures: Hispanic and Anglo-Protestant" (Huntington, 2004:16).[11] El autor argumenta que los(as) inmigrantes mexicanos(as), así como aquellos(as) que cuentan con nacionalidad americana y ya están establecidos(as) en el país, en vez de asimilarse al credo y a los patrones "definidores" del *Mainstream* americano, crean enclaves étnicos/culturales que fracturan la cohesión y la homogeneidad de la nación, desarticulando la correspondencia crucial entre asimilación y *Americanization* (Huntington, 2004).

El discurso del *Melting Pot* americano, así como el poema *The New Colossus* (1883), citado, parcialmente, en el epígrafe de este apartado, representaba una esperanza hacia los(as) inmigrantes/refugiados del mundo entero que buscaban en los Estados Unidos un lugar de asilo y acogida.[12] Los diversos grupos de inmigrantes que quisieron hacer del país de Tío Sam su nueva casa creían en la apertura de la nación estadounidense hacia aquellos que deseaban participar del credo americano, del *télos* político y de la cultura cívica del país, tal como había

[9] "Como los elementos extraños, poco a poco, se agregaron a la olla, no solo se derritieron, sino que se transmutaron en gran medida, y por lo tanto no afectaron el material original tan sorprendentemente como podría esperarse". Traducción del autor.

[10] Véase la crítica de Walter Mignolo a Huntington acerca de la división del mundo en nueve civilizaciones y sobre lo que el politólogo estadounidense concibe como el "hemisferio Occidental" (Mignolo, 2016).

[11] "(...) un flujo continuo de mexicanos dividirá a los EEUU en dos idiomas: español e inglés, y entre dos culturas: hispana y anglo-protestante". Traducción del autor.

[12] El poema de la poetisa judía estadounidense Emma Lazarus, *The New Colossus*, fue convertido en un símbolo de la diversidad étnica y de nacionalidades que componen a la nación americana. Su importancia es tan grande que parte del poema está grabado en una placa de bronce en el pedestal de la estatua de la Libertad en Nueva York.

sido predicado por la teoría liberal defendida por Samuel Huntington. Al buscar en los ojos de los angloamericanos una mirada de reconocimiento, sin embargo, gran parte de los(as) inmigrantes, sobre todo aquellos(as) no descendientes de europeos, encontraron en su lugar una mirada de rechazo y depreciación.

La trayectoria de los inmigrantes latinoamericanos, asiáticos y africanos hacia los Estados Unidos, así como de las comunidades méxico-americanas y otras minorías étnicas ya establecidas en el país, nos hace recordar la angustia del hombre negro caribeño del que nos habla Fanon (2008) en el contexto del colonialismo francés. Como nos dice el escritor martiniqués, el negro caribeño, al tener su humanidad renegada por la mirada colonizadora, se esfuerza para salir de su "oscuridad" y adentrarse en el mundo blanco civilizado occidental. Para ello, reniega de sí mismo, de su color, de su raza, de su historia y tradición. Cuanto más se incorpore a los valores de la cultura metropolitana, el modo de vida, la lengua, la vestimenta, los gustos, las formas de sociabilidad, más cercano estará al ideal de blanquitud y occidentalidad impuestos por la metrópoli francesa. El hombre negro de *Pele Negra, Máscaras Brancas* desea tornarse parte de la cultura hegemónica, la cultura de aquél que lo domina; a fin de cuentas fueron ellos, los colonizadores, los que triunfaron, los que reinan sobre el mundo y sobre la historia (Fanon, 2008).

El negro del que nos habla Fanon (2008) quiere abrazar ese mundo, descubrirse hombre, transformarse en blanco. No obstante, al viajar a París y sumergirse en los círculos sociales de la vida metropolitana, se da cuenta de la imposibilidad de su misión y se descubre en la inminencia de un fracaso: un negro martiniqués no podrá nunca ser un "auténtico" francés. Por más que se esfuerce, se eduque, tenga el dominio completo de la lengua, conozca los gustos, el estilo de vida, la forma de vestirse, el repertorio musical, existe una frontera radical que es insuperable e invencible, y esta frontera es la raza. El martiniqués, a fin de cuentas, es un hombre negro. Él no lo era hasta poner los pies en la metrópoli y serle revelada, por el hombre blanco francés, su negritud. Se convierte en negro en el mundo de los blancos (Fanon, 2008).

Del mismo modo, el(la) inmigrante mexicano(a), el(la) *mexican-american*, el(la) pocho(a), el(la) cholo(a), el(la) chicano(a), por más que intente penetrar y acceder el meollo de la identidad nacional americana, convertirse en *Fully American,* lo que obtiene es un delirio de identidad, una ilusión de aceptación, una promesa frustrada y ambigua de reconocimiento. Por detrás de la promesa de la identidad futura a través de la asimilación, sostenida en la teoría de Huntington sobre la nación estadounidense, se esconde los presupuestos del nativismo americano y de la teoría Étnico-cultural: una concepción de

nación blanca, patriarcal, anglosajona, protestante, británica y nórdica-europea (lo que en inglés pasó a llamarse WASP: *White Anglo-Saxon Protestant*). En ese sentido, los grupos "étnicos-minoritarios" en los Estados Unidos, sobre todo los(as) chicanos(as) y mexicanos(as), son representados como grupos "outsiders" y extranjeros a la nación, los cuales ponen en peligro la unidad de la patria y no gozan de legitimidad histórica y cultural para formar parte del credo americano (Huntington, 2004).

De este modo, aunque Huntington defienda un modelo de nación *Liberal* que no esté basado en características étnicas y raciales, refutando las teorías nacionales en torno al modelo *Ethnocultural*, creemos que, por detrás de su presumida neutralidad científica, se produce un discurso nacional racializado/racializante que asocia la cultura anglosajona con la blanquitud de estirpe nórdica-europea. Nos parece interesante notar que el proceso de asimilación anglosajón reivindicado por Huntington funciona sólo y cuando se trata de nacionalidades racialmente cercanas al prototipo racial dado por los descendientes nórdico-europeos. En ese sentido, cabe lanzar aquí la siguiente indagación: ¿por qué la sociedad americana asume acríticamente que los grupos provenientes de nacionalidades no europeas "no han podido asimilarse" al credo americano?

Entendemos aquí que, al ignorar el factor raza en la construcción de la identidad nacional estadounidense, se reafirma y se legitima el *statu quo* de segregación étnico/racial predominante en el país y no se reconoce al racismo como una realidad vigente y estructurante de la sociedad americana. La categoría raza, como constructo social, pasa a ser una muralla cultural insuperable (Fanon, 2008; Segato, 2007) que vuelve imposible la "incorporación plena" de las comunidades chicanas/méxico-americanas al ideal del "Mainstream Americano" (Edward Telles, 2006). De esta manera, la exigida clase de asimilación que reclama Huntington (2004), colocada como prerrequisito esencial para acceder al meollo de la identidad nacional, no podrá nunca consolidarse entre los grupos méxico-americanos/chicanos, dado que sus identidades raciales no serían compatibles con los parámetros de blanquitud estipulados por las prerrogativas identitarias de raza dominantes en el país.[13]

[13] Entendemos que no se trata solamente de hacer que los "mexicans-americans" sean asimilados al modelo tradicional de nación "americana", creemos que es necesario ir más allá y entender a la nación como algo dinámico y en constante movimiento/transformación en la cual los(as) chicanos(as) participan activamente. Tampoco se trata de forjar sociedades multiculturales dentro de los patrones eurocéntricos en que predomina una nueva forma de *apartheid* racial/sociocultural. Así como propone Stuart Hall (2011), hay que fomentar la construcción de un nuevo espacio sociocultural, más allá de la nación, en la que los diferentes grupos étnicos que conforman dicho espacio-territorio puedan interactuar, cambiarse y forjar nuevas formas de identidad y sociabilidad, de modo que ayuden a

De este modo, hay que entender lo que Theiss-Morse (2009:42) llamó de "Ethnocultural view of citizenship": una concepción de ciudadanía racializada que coloca la cuestión de la raza y de la etnia como un criterio central en el reconocimiento de los miembros que "legítimamente" gozan de los derechos y beneficios otorgados por el Estado. Así, es necesario racializar al Otro, en nuestro caso el(la) chicano(a)/mexicano(a), para diferenciarlo de lo americano "auténtico" y edificar marcadores sociales visibles que lo expulsen de la nación. De la misma manera, es imprescindible asociar el cuerpo racializado del(la) chicano(a)/mexicano(a) a la imagen del inmigrante y del extranjero porque, a fin de cuentas, no importa la generación y la cantidad de tiempo que el "mexican-american" tiene viviendo en los EEUU; las marcas raciales expuestas por su cuerpo son suficientes para reconocerlo como un "outsider".

La racialización y la petrificación del Otro: la construcción del *Yo* nacional/colonial

> *This is our home… But what happens when you come home and the house is full of people you don´t even know? Is there nothing strange about this? Shouldn´t I feel a little bit upset about this? This is my home, my country.*
> Tom Tancredo – discurso para la nominación a la corrida presidencial de 2008 por el partido republicano.

En el primer apartado de este trabajo, pusimos énfasis en los procesos de disyunción y discontinuidad entre las diferentes maneras de reclamar, o no reclamar, a lo chicano entre las diferentes comunidades méxico-americanas del sudoeste americano. Vimos, con Esperanza García (2007), como parte de dichas comunidades no se identifican ni con las luchas de los(as) chicanos(as) de los años 60 ni con las reflexiones teóricas, hechas por prominentes intelectuales y activistas chicanos(as), en las décadas posteriores. No obstante, sobre todo a partir de la formación de los *Chicano Cultural Studies* en este cambio de siglos (XX-XXI), podemos pensar en un sujeto chicano que no optó ni por la vía de la asimilación (total o parcial), ni por la vía oposicional a los paradigmas hegemónicos de nación. Al ganar conciencia de la imposibilidad de convertirse en un "authentic american", por el color no blanco de su piel, así como delante de la recusación de reivindicar una "esencia" chicana que se encuentra fijada en sus supuestos orígenes históricos indígenas y mexicanos, el camino está

---

eliminar las relaciones verticales de poder y los presupuestos racistas estructurantes que moldean y dan sentido al modelo nacional vigente en Estados Unidos.

abierto para una tercera vía, la vía de la no identidad, o de lo que Homi Bhabha (2010) y Hall (2014) llamaron *Procesos de Identificación*.

El sujeto chicano habita ahora un mundo intersticial, *in-between,* un espacio intercalado que el término *Nepantla,* de Gloria Anzaldúa, describe muy bien.[14] Él no está ni aquí, ni allá (Estados Unidos-México), pero sí en un "entre-lugar", en el sentido que Bhabha (2010) dio a la expresión cuando pensó en la metáfora del pozo de la escalera de la artista estadounidense Renée Green: una zona situada en el "más allá" que conecta a tiempos y espacios conflictivos – el piso de arriba y el piso de abajo – y que se recrean y se chocan incesantemente. En vez de ser un lugar de confluencia, en el cual distintos polos identitarios convergirían para formar una síntesis, el pozo de la escalera de Renée Green se caracteriza por ser un punto de pasaje nebuloso que no llega nunca a concluirse y a delimitar fronteras precisas para un nuevo formato de identidad. De esta forma, el "entre-lugar" es, por excelencia, el lugar de la indefinición. Escapa a los intentos frustrados de la mirada colonizadora de fijar y establecer límites rígidos a los movimientos desordenados y contradictorios de la identidad (Bhabha, 2010).

El sujeto subordinado chicano se comprende a sí mismo en el seno de inusitadas lógicas racistas y coloniales puestas en marcha por el nuevo *modus operandi* de la máquina del Estado-nación. Así como en las dinámicas evidenciadas en las relaciones coloniales entre las antiguas metrópolis y las propias colonias del período colonial, los modos de socialización llevados a cabo en el interior del *statu quo* nacional, entre miembros aceptados como genuinamente integrantes de la nación y aquellos expulsados a sus márgenes, pasan por una excéntrica relación de corte colonial, que reactualiza, como lo plantea John R. Chávez (2011), las antiguas formas de *Colonialismo Interno* que se dieron en ese país.

Es en ese sentido que la crítica de Homi Bhabha (2010) y de Stuart Hall (2011) se propone desafiar los presupuestos hegelianos e iluministas de identidad y humanidad en el mundo poscolonial. El problema es cuando la reivindicación de la alteridad, el deseo de ser algo distinto al hombre blanco nacional/colonial, coincide con aquella imagen alienante cribada por la mirada del colonizador: la diferencia del Otro constituida por la proyección de la alteridad del *Yo*. Afirmarse a sí mismo mediante la reproducción de una oposición

[14] *Nepantla* es un término del *Nahuatl* que significa espacio intermediario – *in-between space* –, una zona que se sitúa en medio de dos o más extremidades y que indica las liminaridades y potencialidades de transformación de características como el tiempo, el espacio, la psique y el intelecto. Anzaldúa (1987) nos habla de *Neplanta*, o de las *neplanteras* – aquellas que facilitan el pasaje entre mundos –, como un estado en que los aspectos aparentemente estables e intocables de la identidad son destrozados y dan forma a nuevos modos de conciencia, que permite acceder otras epistemes y que se encuentra en el más allá de la razón blanca eurocentrada. Véase: Keating, 2005.

cosificada es continuar girando en torno de una órbita blanca eurocentrada, que es admitida por el hombre blanco justamente para confirmar su autoridad y mantener inalterada su posición de poder. Como afirma Bhabha: "Essas identidades binárias funcionam como uma espécie de espelho narcísico do Um no Outro" (Bhabha, 2010:86).[15] Entran en relación no para revelar una diferencia radical e inusitada, sino para corroborar una desemejanza previamente configurada que es necesaria en la edificación de *Sí*, dando forma a un delirio maniqueísta, un simulacro de alteridad (Bhabha, 2010).

Como explica Grosfoguel (2010), a partir de la lectura del ya citado *Pele Negra, Máscaras brancas,* podemos pensar en el racismo como una línea divisoria abismal que delimita los límites del humano y de lo no humano, constituyendo dos zonas jerárquicas que, supuestamente, definen la humanidad de los hombres: la zona del Ser y la zona del no Ser. Todos los que no se encuadran dentro de los arquetipos raciales atribuidos al hombre blanco nórdico-europeo – indígenas, negros, amarillos, *browns*, etc. – estarían relegados a una no existencia que radicaría en la zona del no Ser. Eso quiere decir que ellos no serían considerados hombres (humanos) en su totalidad, que no habrían realizado el salto de la naturaleza a la cultura y que, por esta razón, estarían más cercanos a un estado de animalidad.

Esos hombres no blancos, relegados a los márgenes de lo humano, luchan desesperadamente para salir de la zona del no Ser e ingresar a la zona del Ser. Buscan desesperadamente encontrar en los ojos del hombre blanco metropolitano/nacional una señal de reconocimiento, algún gesto que los admita como miembros pertenecientes al género humano y a la comunidad nacional. A través de la mímica, la imitación y el disfraz, las culturas que no portan consigo una vinculación directa al mundo blanco europeo procuran acercarse al ideal de blanquitud a partir de la apropiación de todo lo que, de alguna forma, las asocie a ese mundo de estirpe occidental: las ropas, las lenguas, los valores, la religión, la cultura (Fanon, 2008). Entretanto, delante de la no posibilidad de tornarse "enteramente humano", o "enteramente partícipe de la nación", debido a su condición étnica/racial, el sujeto subalterno crea diferentes mecanismos y estrategias para burlar y deconstruir las categorías de racismo, poder, colonialidad y nación. Estas estrategias se construyen de modo de posibilitar la emergencia de otras formas de existencia que se encuentran en el *más allá* de los límites racistas y coloniales del humanismo eurocentrado y del Estado-nacional (Bhabha, 2010).

De este modo, como lo señala Karina Bidaseca (2010:35), el proceso de mimetización no se reduce a una mera copia alienada de la figura colonial: "volverse blanco o desaparecer".

[15] Traducción: "Esas identidades binarias funcionan como una especie de espejo narcisístico de Uno en el Otro".

La mímica creada por las relaciones de poder en el ámbito del mundo poscolonial y del Estado-nación produce un efecto inesperado que revela una ambivalencia inherente al discurso colonial. El colonizador delega al nativo una forma parcial de identificación: asimilar los valores y la cultura de la metrópoli solamente y cuando ellas reafirmen la diferencia insuperable marcada por el cuerpo no blanco del colonizado. El otro es reformado y reconocido como un "quase o mesmo, mas não exatamente" (Bhabha, 2010:131),[16] pues, a fin de cuentas, lo que de hecho lo constituye como tal es aquella diferencia racial marcada por el delirio maniqueísta y narcisista del que nos habla Fanon (2008). El otro es invitado a participar en el banquete de la civilización siempre y cuando asuma el lugar de su diferencia – "inferioridad" – y acepte la imposibilidad de alcanzar la "esencia" de las formas de vida nacionales y metropolitanas.

La mímica se revela como una tentativa frustrada de aproximación al Yo nacional-colonial que acaba por revelar una nueva diferencia al sujeto subalternizado: una articulación doble en la cual el nativo, al apropiarse del *Yo* metropolitano y nacional, se encuentra con una alteridad deslizante que no está inscrita y subyugada a las normativas del orden colonial. De esta manera, en el proceso de mimetización se instaura una nueva forma de subversión que se caracteriza también por la negación y recusa de la identidad. El colonizado, al recrear los valores y los modos de vida nacionales y metropolitanos, toma conciencia de la inautenticidad del *Yo*, del simulacro y de la teatralidad que caracterizan la sociedad que lo rodea; la imitación es ahora necesaria no solo para querer alcanzar ese estatus "intocable" atribuido al hombre blanco occidental, sino para burlar las propias categorías identitarias que lo constituyen como tal.

La mímesis en Bhabha (2010) se caracteriza como un deseo de subversión, de negación del estatus colonial. Así como en un escenario de guerra, los dominados, esos hombres más frágiles y vulnerables a la violencia, utilizan la mímica como estrategia política de sobrevivencia. Desarrollan la habilidad de camuflarse, de pasar desapercibidos, de confundirse con el paisaje y la naturaleza que los rodea, de transformarse en blancos y no blancos cuando así sea necesario. Como decía Lacan (*apud* Bhabha, 2010:129): "Não se trata de se harmonizar com o fundo, mas contra um fundo mosqueado, ser também mosqueado – exatamente como a técnica de camuflagem praticada na guerra dos homens".[17]

[16] Traducción: "casi lo mismo, pero no exactamente".
[17] Traducción: "No se trata de armonizar con el fondo, sino contra un fondo desconfiado, también ser desconfiado" – exactamente como la técnica de camuflaje practicada en la guerra de los hombres.

Así, es necesario deconstruir la noción universalista y cartesiana del *Yo*, porque éste se fundamenta siempre a partir de la creación de una ausencia, una desemejanza, algo que lo diferencia y que no lo constituye como tal, aquello que él no lo es. La constitución del hombre blanco sólo gana concreción y legitimidad a partir de la fabricación de su opuesto, su alteridad: el hombre no blanco, pues es este último quién le confiere cohesión e integridad. La construcción de la alteridad también opera dentro de los mismos presupuestos: el hombre no blanco solamente crea sentido a sí mismo mediante la construcción de su contraste con el hombre blanco. Así, el Otro colonizado pasa a ser una categoría imprescindible en la edificación del *Yo* nacional/colonizador, su diferencia es necesaria para sostener teóricamente el Ser del hombre blanco y viceversa: el Ser del hombre no blanco necesita que el blanco continúe existiendo como tal para poder afirmar aquello que lo distingue y lo caracteriza como un otro, un no igual.

Sí, el hombre colonizado y el sujeto subalterno chicano quieren ser el colonizador, el llamado caucásico americano o el hombre blanco europeo; sin embargo, ya no se trata de repetirlo sino de transformarlo y superarlo, de desestabilizar su supuesta superioridad e invencibilidad y subvertir las reglas del juego, evidenciando las contradicciones y ambigüedades intrínsecas al orden nacional/colonial. "Seja como Eu, mas não se aproxime tanto, seja diferente, mas apenas quando essa diferença não ponha em xeque minha própria identidade".[18] Este es el *modus operandi* del esquema colonial y de las nuevas lógicas discursivas de raza y nacionalidad en el ámbito del Estado-nación en Europa y Estados Unidos.

Entretanto, el(la) hombre(mujer) subalterno(a) chicano(a), así como el sujeto colonizado ubicado en las distintas periferias del mundo poscolonial, se sitúa ahora en el *más allá*. Él(ella) se confronta con una nueva alteridad que no está más fijada en los presupuestos esencialistas y dicotómicos de la identidad. Su continuo dislocamiento, siempre deslizándose entre las fronteras del Ser y del no Ser, de la colonia y de la metrópoli, de la nación y de sus márgenes, lo coloca en una posición de constante movimiento que no puede ser más previamente definida y capturada. De esta manera, consecuentemente, los mecanismos de poder y dominación se tornan obsoletos e ineficientes porque ya no logran controlar y dar respuestas precisas a esas nuevas configuraciones de identidad.

Conclusiones

[18] Traducción: "Sea como yo, pero no se aproxime tanto, sea diferente, pero siempre y cuando esa diferencia no ponga em jaque mi propia identidad".

Las diferentes perspectivas y concepciones en torno a lo(a) chicano(a), que se manifestaron a lo largo de la historia estadounidense, no obedecen a una lógica teleológica y lineal, como si existiera un principio originario e intocable, un comienzo atemporal y fundacional, que pusiera en marcha un desarrollo histórico que ya contuviera en su núcleo originario todo el fundamento de la historia y de las luchas chicanas. No, la historia chicana no está determinada de antemano por un *a priori* ahistórico que somete su carácter intempestivo y fugaz a un presumido fatalismo inaugural.[19] La mirada que lanzamos a las diferentes trayectorias chicanas nos hace recorrer otros caminos: el de los tropiezos, las caídas, las fallas, deslices e las irregularidades. Del mismo modo, lo(a) chicano(a) no resulta en un significado abstracto que está desprendido de los contextos históricos y socioculturales que le proporcionan sentidos y acepciones particulares. Es necesario situar a los(as) agentes y sus prácticas significantes para capturar los significados precisos y singulares conferidos a la expresión.

Como nos dice García (2007), gran parte de las comunidades méxico-americanas no se reconocen necesariamente en los valores colocados por el Movimiento Chicano de los 60, ni con los presupuestos teóricos forjados por futuros(as) pensadores(as) y activistas chicanos(as) que se esforzaron por resignificar el término y dotarlo de otros matices y perspectivas conceptuales. Sin embargo, dentro de la crítica de los *Chicano Cultural Studies*, las comunidades méxico-americanas asimilacionistas pasan a ser comprendidas bajo el concepto gramsciano de hegemonía, así como de la idea de circularidad de las ideas dominantes en el interior de todo el espectro social, más allá de las fronteras de clase, raza, género, nación y sexualidad (Saldívar, 1997).

El asimilacionismo de Huntington, colocado como el paradigma central que posibilitaría la concreción del ideal del *Melting pot* americano, o mejor, del *Transmuting pot*, posibilitaría a que futuros grupos inmigrantes se sumasen al credo americano y se incorporasen plenamente a la nación estadounidense. No obstante, las comunidades méxico-americanas que creyeron en el sueño americano y optaron por este camino debieron conformarse con una ilusión de identidad, un lugar de pertenencia ambiguo e incierto que puede romperse en cualquier momento en función de los flujos aleatorios de la historia. Además de ello, la incorporación final y completa del mexicano-americano a los estándares del *American way of life* no podrá nunca completarse. Como vimos en el artículo, la promesa de la identidad futura, el sueño de la incorporación nacional plena a través del acceso a la ciudadanía americana, se encuentra vetado por la muralla insuperable de la raza. Aunque

[19] Sobre el carácter genealógico, intempestivo y no lineal de la historia véase: Foucault, 1979.

Huntington no lo reconozca, la concepción de nación en torno al llamado "Ethnoculturalism", estrechamente vinculada al fenómeno racista del nativismo americano, reaparece por detrás de la presumida apertura de la nación americana hacia los(as) inmigrantes que deseen incorporarse a ella.

Los(as) que eligieron caminar por otros senderos, y que no se identifican ni con los parámetros hegemónicos ni con los oposicionales acerca de la nación en los EEUU, pudieron permanecer en ese *entre-lugar* de no pertenencia, o de pertenencia crítica y diferenciada, y rechazar las promesas esquizofrénicas y delirantes de identidad y alteridad, colocadas por los nuevos formatos de colonialismo y nacionalidad propios del mundo poscolonial. Los(as) que decidieron mantenerse y positivar ese "no-lugar" de extrañamiento y no identidad, antes que reconectarse acríticamente con una ancestralidad indígena-mexicana idealizada e inmaculada, optaron por hacer un rescate crítico, genealógico, de su historia. Así como propuso Anzaldúa (1987), es necesario hacer otro uso de la historia, una historia leída a partir de una perspectiva feminista y *queer* que rescata al maldito, al alienígena, al abominable, al no masculino.

De esta forma, de la relación entre pasado-presente y futuro emerge otra narrativa histórica que no se apropia más del pasado para sojuzgarlo a las fuerzas del colonialismo y del patriarcado, sino para dar vida a las innumerables voces silenciadas por los distintos patrones de dominio y opresión decurrentes del período prehispanico, colonial, independiente, moderno y poscolonial (Anzaldúa, 1987). Anzaldúa exige un estado de conciencia que no es simplemente la repetición de los cánones identitarios cristalizados por la acción resultante de la historia. Así como Foucault (1979), sabe muy bien que la historia es fruto de una relación asimétrica de fuerzas conflictivas que, para legitimarse a sí misma como la marcha histórica inexorable del hombre, necesita apoderarse de los mecanismos de poder necesarios para consolidarse en el mundo. No se siente una traidora porque, al renunciar sus raíces indígenas y mexicanas por reconocer en ellas diferentes patrones de violencia y opresión, las trae de vuelta a la existencia a partir de un nuevo marco teórico y temporal, que se encuentran contemplados en lo que llamó de *the new mestiza consciousness* (Anzaldúa, 1987).

En ese sentido, la articulación de la cultura no debe ser entendida como la persistencia de la tradición o del pasado en el curso de la historia; todo lo contrario, es el tiempo presente que, en aquella perspectiva acuñada por Eric Hobsbawn, en su clásico *A invenção das tradições* (1997), da sentido y reinscribe las prerrogativas de la tradición. No se trata de realizar un viaje de descubrimiento o de retorno a un origen intacto, pero sí de entender el

legado de la cultura como "o mesmo em mutação" (Hall, 2011:43).[20] Por lo tanto, como nos dice Stuart Hall (2011:21): "Não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar".[21]

Abstract: The following article attempts to reflect on the colonial nature of both the hegemonic discourses on the nation in the United States and the responses given by the Chicano communities. Understanding power as a cultural circularity (Hall, 2014), we understand that the struggle of Mexican-Americans in the US was not always guided by a radical critique of the predominant ways of imagining the nation in this country. Many opted for the path of total or partial assimilationism, believing in the future promise of American identity through incorporation into the so-called American creed. However, from the Chicano feminist critique and the Chicano Cultural Studies, a new Chicano consciousness emerges that refuses to be absorbed by the American Melting pot and denounces the misogynistic, xenophobic, racist and colonial character of the dichotomous and essentialist models offered by the delirious narratives of American national identity.

Key words: Chicano. Nation. Identity. Otherness.

Resumo: O artigo a seguir reflete sobre a natureza colonial tanto dos discursos hegemônicos sobre a nação nos Estados Unidos como das respostas dadas pelas comunidades chicanas. Entendendo o poder como uma circularidade cultural (Hall, 2014), entendemos que a luta dos mexicano-americanos nos EUA nem sempre foi guiada por uma crítica radical das formas predominantes de imaginar a nação neste país. Muitos optaram pelo caminho do assimilacionismo total ou parcial, acreditando na promessa futura da identidade americana através da incorporação ao chamado credo americano. No entanto, a partir da crítica feminista chicana e dos Estudos Culturais Chicanos, emerge uma nova consciência chicana que se recusa a ser absorvida pelo *Melting pot* americano e denuncia o caráter misógino, xenófobo, racista e colonial dos modelos dicotômicos e essencialistas oferecidos pelas narrativas delirantes da identidade nacional estadunidense.

Palavras Chave: Chicano. Nação. Identidade. Alteridade.

Bibliografía

ACUÑA, Rodolfo. *Anything but Mexican: Chicanos in contemporary Los Angeles*. Verso. Londres-Nueva York, 2000.

_____. "From Student Power to Chicano Studies" In: *The Making of Chicano Studies in the Trenches of Academe*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2011, pp. 36–58.

[20] Traducción: "Lo mismo en mutación".
[21] Traducción: "La cuestión no es qué hacen las tradiciones con nosotros, sino qué hacemos nosotros con nuestras tradiciones. Estamos siempre en proceso de formación cultural. Una cultura no es una cuestión de ontología, de ser, sino de transformación".

_____. *Occupied America*: *A History of Chicanos*. New York: Harper and Row, 1981.

AGAMBEN, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Pre-textos, Valencia, 2006.

ALDAMA, Arturo J. y QUIÑONEZ, Naomi H. (editores). *Decolonial Voices: Chicana and Chicano cultural studies in the 21st Century*. Indiana University Press. Bloomington, 2002.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands – La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute, 1987.

ARANDA, Jr., Jose F. *Making the Case for New Chicano/a Studies: Recovering Our Alienated Selves"*. Arizona Quarterly, 2002, pp. 127–158.

BIDASECA, Karina. No hay otro del otro. La construcción de la alteridad y la representación del otro. Entre el Eurocentrismo y Los Estudios Poscoloniales In: *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina.* Buenos Aires: Ed. SB, 2010.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

CHÁVEZ, John R. *Aliens in their native land: The persistence of Internal Colonial Theory*. History Faculty Publication. Dallas: University of Hawaii Press, 2011.

ELENES, Alejandra. Border/Transformative Pedagogies at the end of the millennium: Chicana/o Cultural Studies and Education In: *Decolonial Voices: Chicana and Chicano cultural studies in the 21st Century*. Indiana University Press. Bloomington, 2002.
FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. Introdução: Por uma genealogia do poder. I. Verdade e poder. II. Nietzsche, a genealogia e a história In: *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GARCÍA Y GARCÍA, Esperanza. *El movimiento chicano en el paradigma del multiculturalismo de los Estados Unidos: de pochos a chicanos, hacia la identidad. Universidad Iberoamericana, A.C., Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México, DF,* 2007.

GROSFOGUEL, Ramón. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In: Actas del "*"IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)"* del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB), Barcelona, 2011.

HALL, Stuart. *Da Diáspora. Identidades e Mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

_____. Introducción: ¿quién necesita 'identidad'? HALL, Stuart y GUY, Paul du (comps.). *Cuestiones de Identidad Cultural*. España, Amorrortu, 2003.

_____. *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. Journal of Communication Inquiry. Volume: 10. London,* The Open University, 1986, p. 5-27.

_____. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Colombia, Universidad del Cauca, 2014.

HOBSBAWM, Eric. Ranger, Terence (Orgs.). *A Invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra,1997.

HUNTINGTON, Samuel P. *Who are we? The Challenges to America´s National Identity*. New York: Simon & Schuster, 2004.

HURTADO, Aida. *Relations to Privilege: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color.* Signs: Journal of Women in Culture and Society 14, nº 4, 1989, pp. 833-855.

KEATING, AnaLouise. Introduction: Shifting worlds, una entrada In: *Entre Mundos-Among Worlds: New perspectives on Gloria E. Anzaldúa*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

MONTEJANO, David. Anglos and Mexicans in the making of Texas, 1836-1986. University of Texas Press. Austin, 1989.

MUÑOZ, Jr., Carlos. *Youth Identity and Power: the Chicano Movement*. Verso. Londres, 1990.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Lander, Edgardo (coord.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación CICCUS, 2016.

PÉREZ, Emma. *The Decolonial Imagery: Writing Chicanas into History, Theories of Representation and Difference.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

ROSALDO, Renato, Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social, México, Grijalbo, 1991.

SALDÍVAR, José. *Borders Matters: Remapping American Cultural Studies.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997.

SEGATO, Rita. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

TELLES, Edward. *Mexican Americans and the American Nation. A Response to Professor Huntington*. University of California Regents, Journal of Chicano Studies 31, 2006.

THEISS-MORSE, Elizabeth. *Who counts as an American? The boundaries of National Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.