

*El Pez y la Flecha. Revista de Investigaciones Literarias,*  
Universidad Veracruzana,  
Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias, ISSN: 2954-3843.  
Vol. 4, núm. 10, septiembre-diciembre 2024, Sección Flecha, pp. 57-79.  
DOI: <https://doi.org/pyfril.v4i10.177>

*Borderlands. La Frontera. The New Mestiza:* una  
frontera situada en el símbolo mítico de Aztlán

*Borderlands. La Frontera. The New Mestiza:* a  
Frontier Located in the Mythical Symbol of Aztlán

Joselyn Pérez  
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México

ORCID: 0000-0003-4378-8566  
[joselynperezperez@gmail.com](mailto:joselynperezperez@gmail.com)

Recibido: 19 de febrero de 2024  
Dictaminado: 19 de marzo de 2024  
Aceptado: 26 de junio de 2024



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial 2.5 México.

*Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*: una frontera situada en el símbolo mítico de Aztlán

*Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*: a Frontier Located in the Mythical Symbol of Aztlán

Joselyn Pérez

RESUMEN

El objetivo de este proyecto es revisar y estudiar el concepto de frontera en la obra de la escritora chicana Gloria Anzaldúa: *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. En este sentido, el primer paso es un análisis general acotado únicamente al estudio geográfico de la franja fronteriza con México-U.S.A. En esta parte, se explora la conceptualización de un tercer país y sus implicaciones, para después, en un segundo momento de estudio, comprender el proceso de mitificación de este territorio, por lo que se intenta dar una breve comprensión sobre cómo se configuran los espacios míticos, para finalmente, recuperar el mito de Aztlán y sus evocaciones al texto chicano.

*Palabras clave*: mito; frontera; borderlands; Anzaldúa; México; U.S.A; chicana.

ABSTRACT

The objective of this research project is to review and study the concept of the border in the work of the Chicana writer Gloria Anzaldúa: *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. In this sense, the first step is a general analysis limited only to the geographical study of the border strip with Mexico-U.S.A. In this part we explore the conceptualization of a third country and its implications, and then in a second part of the study we try to understand the process of mythification of this territory, so we can give a brief understanding of how mythical spaces are configured, so we might finally recover the myth of Aztlán and its evocations to the Chicano text.

*Keywords*: myth; frontier; borderlands; Anzaldúa; México; U.S.A; chicanx.

LA FRONTERA DE *BORDERLANDS*. *LA FRONTERA*. *THE NEW MESTIZA*  
El concepto de frontera en la obra de Gloria Anzaldúa será acotado al texto *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. En este sentido, el objetivo principal de este trabajo es comprender dicho término al interior de la obra. Para este propósito, se explora su conceptualización más allá del espacio geográfico, ya que, si bien éste demarca límites y divisiones, pensar en la frontera implica considerar otros elementos, como son el lenguaje, la identidad y la cultura, pues a través de ellos es que se van erigiendo nuevos mitos y espacios míticos que abonan a la configuración de ésta.

La obra de Gloria Anzaldúa pone en el centro del debate cómo y de qué manera las fronteras, los límites y los bordes no son puntos fijos, sino movibles, que se adaptan y adecúan a las transformaciones humanas y que a partir de ellos se crea un tercer país. El texto *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza* está situado en la franja fronteriza de México-Estados Unidos, la cual crea un espacio de hibridez debido a las dinámicas sociales de las ciudades gemelas, por ejemplo: el tránsito masivo entre México y Estados Unidos, el creciente nacimiento de niños de padres mexicanos en Estados Unidos, la movilidad masiva de cruces fronterizos de estudiantes mexicoamericanos hacia las escuelas públicas de Texas, entre otras, genera condiciones particulares de habitar ambos países.

Por otra parte, aunque pareciera que muchos de los contactos entre las ciudades gemelas están normalizados, no significa que siempre es así. La frontera de México-Estados Unidos tiene una tradición histórica compleja. Su heterogeneidad, aunada a las diversas políticas de Estado de ambos países, ha creado también un desgaste en el tejido social. Cuestionar el lugar de origen, la identidad, el mestizaje, la pertenencia, el uso de idioma inglés y el español, la discriminación, entre otros, son la otra mirada de la hibridez fronteriza.

Desarticular la frontera desde la mirada de Gloria Anzaldúa implica situarla como un espacio que se abstrae de México y de Estados Unidos y que se sitúa en los intersticios del límite que separa a ambas naciones. Por consiguiente, su trazado histórico, social y político está en cambio y crisis constantes. Desde la experiencia bio-

gráfica de *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza* es importante considerar la frontera como una región ambivalente y dicotómica. Por un lado, está configurada por un tejido social enriquecido por su mestizaje cultural y, por el otro, es una zona violenta e insegura. Finalmente, entre esos extremos emerge el borde o su configuración como tercer país.

El debate teórico para este artículo parte de los antecedentes teóricos sobre la frontera, dado que, en la última década, los *border studies* han transmutado la conceptualización de lo fronterizo. En los años de 1980, y hacia la década de los 90, los textos de Anzaldúa (1987), Renato Rolsado (1989) o José David Saldívar (1991) son cruciales para la comprensión fronteriza en términos literarios y antropológicos. Ello sirvió de puerta de entrada a los estudios de Sánchez Prado y la teoría de los afectos en latinoamericana, referente al sentir identitario cultural que se amalgama al tejido social hispano, el cual tiene un valor crucial hacia la identidad fronteriza.

Por otra parte, el texto de Pablo Vila, en *Crossing Borders. Reinforcing Borders*, planteó que los trabajos norteamericanos recientes sobre la frontera y lo híbrido, configurado en el migrante latinoamericano y los chicanos, son el nuevo sujeto privilegiado de la historia (Vila, 1998). Los estudios fronterizos estadounidenses recientes se han desplazado desde el estudio de temas relacionados con la frontera entre México y Estados Unidos, en particular, hacia temas mucho más amplios, donde la metáfora de la frontera es usada para dar cuenta de cualquier tipo de situación donde la idea de límites esté presente. Sin embargo, el peligro de aceptar esta premisa teórica es la de homogeneizar las fronteras, por lo que es necesario desmontar la teoría fronteriza y entender las condiciones de producción que cada espacio construye. Por lo tanto, dentro del estado del arte y la aproximación teórica hacia la obra de Anzaldúa es importante comprender la conceptualización de frontera y tercer país, pues son la base para el estudio mítico de Aztlán, que más adelante señala el artículo aquí propuesto.

La noción de tercer país –o, mejor dicho, de tercer espacio– parte del teórico norteamericano Homi Bhabha, quien articula y afirma que los procesos de contactos culturales entre lo hegemónico

y las subalternidades son de carácter ambivalente y “sólo cuando comprendemos que todas las proposiciones y sistemas culturales están contruidos en este espacio contradictorio y ambivalente de la enunciación, entonces será posible comprender por qué los reclamos jerárquicos a la originalidad inherente o “pureza” de las culturas son insostenibles” (Bhabha, 1995 p. 128). Por lo tanto, cuando se habla de un tercer espacio será importante comprenderlo como aquel espacio “escindido donde la enunciación pueda abrir el camino a la conceptualización de una cultura internacional, basada no en el exotismo del multiculturalismo o la diversidad de las culturas, sino en la inscripción y articulación de la hibridez de la cultura” (p. 128).

Aunado a ello, la revisión teórica exige pensar a la frontera ya no como un espacio geopolítico, sino, como dice McLaren, la frontera son identidades fronterizas construidas “a partir de la empatía por los otros, a partir de la conexión apasionada a través de la diferencia. Tal conexión es potenciada por una imaginación narrativa que posibilita que se pueda establecer una ligazón entre nuestras propias historias y las historias de los que son culturalmente distintos a nosotros” (Peter McLaren, cit. por Harrison & Montoya 1998). De acuerdo con lo anterior, no es ajeno que el texto de Anzaldúa (1987) comience con una enunciación y fije una postura sobre el concepto de tercer espacio y frontera:

The u.s. Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scar forms it hemorrhages again, the lifeblood or two worlds merging to form a third country a border culture. Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip a long a step edge. A borderland is a vague and undertermined place created by emotional residue of an unnatural boundry. It is in a constant state of transition (p. 3).

De acuerdo con ello, la imagen de la frontera con la que inicia el texto de Anzaldúa resalta tres conceptos: un tercer país, un espacio indeterminado y una región en movimiento constante. ¿Qué implica concebir un tercer país? Esta metáfora señala a la fronte-

ra como espacio para explorar las experiencias y las identidades de las personas que viven en la zona limítrofe entre México y los Estados Unidos. En este sentido, es un lugar de mestizaje, donde las culturas, los idiomas y las tradiciones se entrelazan. Para Anzaldúa, la frontera representa un espacio de conflicto, pero también de posibilidad, donde las personas son capaces de desarrollar una identidad híbrida y resistir las normas impuestas por las sociedades dominantes.

La frontera-tercer país subraya la importancia de reconocer y valorar la diversidad cultural y lingüística que se encuentra en ella. Por tal motivo, esta región deja de ser un territorio dividido. Este tercer país elimina simbólicamente el límite y el borde; configura a la frontera no como un espacio lejano a conquistar, sino uno que se moldea a partir de los cruces y tránsitos migratorios. Por lo tanto, la imagen de la frontera como tercer país tiene como cualidad inherente ser un espacio en movimiento. Ello implica comprender que es una región sujeta a cambios y transformaciones constantes, que reconoce la no existencia de líneas rígidas y acepta el dinamismo de la zona. Asimismo, convierte el espacio en un lugar de intercambio de identidades y paradigmas sociales. De esta manera, el concepto de tercer país desafía la idea tradicional del límite, pues éste ya no está dividiendo dos territorios. La frontera de Gloria Anzaldúa es una región de contacto que impulsa procesos paradigmáticos para adaptarse, para navegar entre diferentes culturas y crear nuevas formas de ser y pertenecer. La frontera en movimiento se presenta como un espacio de transición que permite la configuración de una identidad mestiza. Este espacio de transición obliga a sus habitantes a adaptarse constantemente. Sin embargo, esta adaptación no es siempre amigable, sino también es abrupta y violenta, por eso es una herida abierta, porque en este proceso de adecuación inacabado quienes habitan la frontera también la padecen, pues están sujetos a vivir actos de opresión y marginalización, donde la imposición de barreras físicas y simbólicas limitan su libertad y sus derechos. Entonces, la frontera como espacio de tránsito también acrecenta un sufrimiento continuo. La violencia en esta zona afecta a las comunidades que la habitan, pues las divide y fragmenta; los individuos son

separados de sus raíces y crea en ellos sentimientos de alienación, pero también de desarraigo. Las deportaciones, los polleros, los castigos migratorios, la separación de familias, la falsa ilegalidad del cruce son ejemplos de esta movilidad como herida abierta.

Ante la imagen de la frontera como herida abierta, el texto de Anzaldúa constantemente trata de dar una respuesta a este dolor que provoca habitar esta región lacerante, por lo que su forma de aliviar este sufrimiento constante es a través de tres elementos: la migración, el mestizaje y la lengua. Cada uno de estos conceptos los va a depositar en un proceso de mitificación, propuesta que será desarrollada en la segunda parte del presente artículo.

Siguiendo con la metáfora de herida abierta, la frontera no sólo está formada por su geografía. La escritora chicana describe un territorio moldeado a partir de una diversidad lingüística. Sin embargo, mientras este crisol lingüístico no sea apropiado por la comunidad y reconocido por la hegemonía las escisiones de este tercer país no podrán sanar, así como tampoco se consolidará una identidad de frontera. Dice nuevamente *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*:

Ethnic identity is twin skin to linguistic identity - I am my language. Until I can take pride in my language, I cannot take pride in myself. Until I can accept as legitimate Chicano Texas Spanish, Tex-Mex and all the other languages I speak, I cannot accept the legitimacy of myself. Until I am free to write bilingually and to switch codes without having always to translate, while I still have to speak English or Spanish when I would rather speak Spanglish, and as long as I have to accommodate the English speakers rather than having them accommodate me, my tongue will be illegitimate (Anzaldúa, 1987, p. 81).

Además de reconocer el territorio fronterizo como una cartografía que transgrede y reconfigura la noción del límite y el borde, demanda la presencia de una nueva lengua, una que no sea español o inglés, sino chicana. Esta lengua implica la revelación de una identidad fronteriza, resultado de nacer en dos culturas para crear una propia. El español estándar no alcanza, el inglés tampoco; en

el territorio fronterizo sólo el bilingüismo configura el nacimiento de una nueva identidad. ¿Cuáles son estas lenguas que crean este bilingüismo? Dice la autora, el inglés estándar, español estándar, español mexicano estándar, dialecto español del norte de México, el tex-mex o el pachuco (Anzaldúa, 2012, p.77). En este caleidoscopio idiomático, nace la identidad chicana; y junto con él, su configuración cultural y social.

Este territorio fronterizo, entendido como tercer país, no sólo tiene a la lengua y al mestizaje como elementos configuradores: la violencia volcada a la inmigración y la falsa ilegalidad del cruce son parte de su constitución. Nótese la siguiente imagen:

1,950 mile-long open wound  
dividing a *pueblo*, a culture,  
running down the length of my body,  
staking fence rods in my flesh  
splits me splits me  
*me raja me raja* (Anzaldúa, 1987, p. 2).

En la imagen del poema, la extensión de la franja fronteriza México-Estados Unidos es una herida abierta, que va más allá del sentido metafórico. En esta región, la vida de migrantes se ha perdido, pues factores como el río, el calor del desierto, la rigidez de las leyes migratorias, el narcotráfico o la trata de blancas, entre otros, han causado la muerte de estas poblaciones en condición de movilidad. Esta herida está y existe no sólo en la metáfora, sino además es visible y palpable, porque la violencia con la que son tratados los migrantes por parte de la patrulla fronteriza en su detención también hiere y vulnera la vida. Asimismo, las políticas migratorias que han separado a familias completas son acciones violentas. La frontera es una herida abierta porque fragmenta no sólo al cuerpo, sino también al tejido social de quienes habitan esta región.

La disposición versal de la estrofa reafirma la división-herida que implica la frontera. Al final, los últimos dos versos dicen “splits me splits me // *me raja me raja*” El espacio entre cada hemistiquio es un silencio convertido en una línea o borde que separa y rompe

al sujeto. El verso en español es también una herida que divide, mas el “me raja” es también una alusión a la Malinche. Octavio Paz, en el *Laberinto de la soledad*, afirma como Doña Marina es la mujer rajada, víctima de la violencia de la conquista, pero también el punto de origen del símbolo del mestizaje. Esta intención lingüística implica tomar en cuenta la frontera del lenguaje y la incapacidad de comunicar en español o en inglés, pues la complejidad de la lengua no sólo va en el dominio o el uso de sus códigos, sino que se convierte en una forma de conocimiento. Al respecto, Gaudamer (1998) dice:

El lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta [...]. Esa analogía es errónea porque nunca nos encontramos ante el mundo como una conciencia que, en un estado a-lingüístico, utiliza la herramienta del consenso. El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio. Crecemos, vamos conociendo el mundo, vamos conociendo a las personas y en definitiva a nosotros mismo a medida que aprendemos a hablar. Aprender a hablar no significa utilizar un instrumento para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal como nos sale al encuentro (p. 148).

En este sentido, la demanda de Anzaldúa radica en permitir el intercambio de códigos lingüísticos como una forma de aprehender el mundo. De tal manera que el conocimiento de la realidad de esta comunidad sea plurivocal y esté depositada en esta lengua nueva. Por tal motivo, la constitución ontológica de la región fronteriza está en el habla y en los derivados fónicos, semánticos o léxicos que sus habitantes crean. A su vez, el caleidoscopio idiomático que se construye en la frontera es un espejo del tejido social y sus formas de aprehender el mundo, ya que a través de él coexiste una plasticidad de visiones sobre la identidad de quienes habitan el borde.

Negar la realidad lingüística del borde es manifestar no sólo una crisis en el lenguaje, sino enraizar la concepción de frontera y división. Asimismo, estos dos versos son versos gemelos, como

lo son las ciudades gemelas de la frontera, ambas atrapadas en los límites del lenguaje. La tesis anterior sobre el crisol idiomático no es menor, porque revela una crisis de apropiación de la identidad fronteriza. En este sentido, cerrar la estrofa con esta imagen en español es una demanda y evidencia de la necesidad de comprender que la frontera es un mestizaje de razas y culturas no ordinario, pues la fundación de la región está en el movimiento, mas no en un punto firme. Dice el texto:

Fort he Indians this constituted a return to the place of origin, Aztlán, thus making Chicanos originally and secondarily indigenous to the Southwest. Indians and *mestizos* from central Mexico intermarried with North American Indians. The continual intermarriage between Mexican and American Indians and Spaniards form and even greater *mestizaje* (Anzaldúa, 1987, p. 5).

La frontera en *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza* está moldeada por una mezcla de razas que no son sólo indígenas del centro de México con españoles, sino, además de ellos, este mestizaje es el resultado de mestizos del centro de México junto con los indios americanos del norte, más españoles peninsulares, es decir, es un mestizaje sobre otro, por lo que la heterogeneidad es la fundación del chicano que da pie al nacimiento de una nueva frontera: “A new hybrid race and inherited Central and South America. *En 151 nació una nueva raza, el mestizo, el mexicano* (people of mixed Indian and Spanish blood), a race that had never existed before. Chicanos, Mexican-Americans, are the offspring of those first matings” (Anzaldúa, 1987, p. 5). Ahora bien, esta raza híbrida es reconocida también como una que fue resultado de contactos de violencia y de migración:

In the 1800's Anglos migrated illegally into Texas, which was then part of Mexico, in greater and greater and gradually drove the *tejanos* (native Texans of Mexico descent) from their lands, committing all manner of atrocities against them. Their illegal invasion forced Mexico to fight a war to keep its Texas territory. The battle of the

Alamo [...] it became (and still) a symbol that legitimized the White imperialist takeover (Anzaldúa, 1987, p. 6).

La frontera y su población nacen de una invasión y ocupación ilegal sobre lo que era México. En esta región, si bien ya continuaba con su mezcla racial, la invasión de los “blancos” creó un destierro sobre el territorio de los “tejanos”. Estos “blancos” hacen legítima su migración ilegal en favor de reafirmar su posesión sobre una zona que no les pertenecía, a fin de adueñarse de la misma. Por lo que la migración ilegal sólo es válida para la población dominante, para los “blancos imperialistas”. Fuera de ellos, cualquier hombre que intente cruzar será ilegal. En consecuencia, la migración, legal o no, está situada únicamente en el marco del poder.

El destierro de los tejanos y el nuevo ordenamiento cartográfico imperialista sobre el territorio del norte de México abona a la hibridez fronteriza y al conflicto identitario de quienes la habitan. Saberse desterrados genera una orfandad, obliga a la necesidad de crear un nuevo territorio de pertenencia: un tercer país. Anzaldúa, en *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, afirma que este nuevo espacio geográfico es la frontera en sí misma, siempre y cuando se admita su ambigüedad y se reconozca su mestizaje. La frontera que se construye en *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza* también es una que está erigida desde la mirada de la opresión. Es una frontera que crea un reclamo al dominio “gringo” y su supremacía blanca, pues existe una demanda ante la negación de reconocer que esta hegemonía funda sus orígenes en comunidades de migrantes y su habitar el norte del continente es consecuencia de una migración natural.

Por su parte, esta negación deviene en que estos “gringos” se asumieron, a partir del genocidio y exterminio, en los dueños y propietarios del territorio de Texas. Así pues, se consolidaron como la raza dominante, por lo que al ser ellos el símbolo del poder y del autoritarismo es natural el rechazo a su migración: “The Gringo, locked into the fiction of White superiority, seized complete political power, stripping Indians and Mexicans of their land while their feet were still sooted in it. *Con el destierro y el exilio fuimos desuñados, destroncados, destripados*” (Anzaldúa, 1987, pp. 7-8). Anzaldúa lo

enmarca con claridad: los “gringos” crean una ficción de superioridad: y es que, aunque ellos sean la hegemonía política, la prevalencia de la diversidad cultural de grupos latinos, mexicanos o chicanos provoca que sean ellos quienes dominan el acontecer fronterizo y no los “gringos”. De esta manera, los grupos minoritarios establecen dinámicas de convivencia y de organización social dominantes, que fortalecen el imaginario y el cotidiano de vivir la frontera. En ellos, se crea y construye el mestizaje del texto de Anzaldúa.

En este mismo contexto, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza* plantea una propuesta descolonizadora, que más bien se articula en un vuelco epistemológico que denominó el Coatlicue State o el “estado Coatlicue”, pues refiere al “camino hacia el conocimiento” desde el que arriba –desde abajo, desde el descenso– el nuevo mestizaje, que retorna incesantemente al “estado Coatlicue” (Anzaldúa, 1987, pp. 68-70), es decir, el nuevo mestizaje que nace del retorno a este nuevo “Aztlán” es la resistencia que el sujeto busca a través de imágenes fundacionales, de las cuales tendrá nuevos conocimientos y otros estados psíquicos detonados por la lucha interna que implican la imbricación y la transmutación de fuerzas contrarias –colonizadora/descolonizadora–, además de la parálisis o inmovilización y la depresión en esta misma batalla.

Por su parte, Magallenes (2018) también ha afirmado que Anzaldúa utiliza este término para referirse, entre otras situaciones, a los conflictos que son análogos a los conflictos existenciales y sociales que tensan las nociones de pertenencia desde la política, la subjetividad y el inconsciente. Se refiere a la convulsión de lenguajes que el ser chicano acarrea. Ella entiende que las fuerzas culturales opuestas, como la visión de mundo mexicana, la indígena y la anglosajona, son las fuerzas que llevan a una autofragmentación, confusión cultural y extenuación de las personas que comparten su condición como chicana. En este sentido, y debido a que el número de hispanos frente al número de “gringos” es mayor, se crea una tensión por imponer el poder hegemónico frente al resto poblacional. Por tal motivo, los actos transfronterizos desdibujan la división limítrofe. En consecuencia, se rompe y transgrede la narrativa de superioridad blanca y “gringa”. Esto se debe a que los contactos

entre ambas regiones permiten dinámicas de transculturalidad, mismas que se determinan a partir de la gran cantidad de cruces que suceden entre las dos zonas. Sin embargo, esta movilidad no está acotada únicamente a un intercambio entre familias, sino que admite otras subalternidades, concretamente, las caravanas migrantes. Mas la presencia de éstas son condiciones en las dinámicas del tránsito fronterizo, pues intensifican las categorías jurídicas de migración “ilegal y “legal”. Los términos maniqueos en ambas formas de movilidad, además de tener un valor moral, son un medio para contener el poder hegemónico. La respuesta del tejido social transfronterizo ante ellas es de resistencia hacia esta imposición. Por consecuencia, la migración es un símbolo por contrarrestar los límites territoriales. Al respecto, responde Anzaldúa (1987):

*La travesía.* For many *mexicanos del otro lado*, the choice is to stay in Mexico and starve or move north and live. [...]. *En cada Chicano y mexicano vive el mito del tesoro territorial perdido.* North Americans call this return to the homeland the silent *invasión* [...]. The Border Patrol hides behind the local McDonalds on the outskirts of Brownsville Texas or some other border town. Hunters in army-green uniforms stalk and track these economic refugees by the powerful night-vision electronic sensing devices planted in the ground or mounted on Border Patrol vans [...] *los mojados* are handcuffed, locked in jeeps, and then kicked back across the border (pp. 11-12).

La migración reduce a los individuos a un nivel de animalidad; la policía fronteriza son cazadores que buscan frenar este cruce. Sin embargo, ante la deportación también están aquellos que logran esquivarla y finalmente establecerse en una región que, históricamente, les perteneció. Esta *invasión* invisible es el retorno a la tierra prometida y el reclamo de apropiarse de una región que les fue arrebatada.

La resistencia de los chicanos e hispanos no nace sólo de aquellos que ya radican del “otro lado”. La migración es una moldeadora más de la frontera. Esta “*invasión*” para la superioridad gringa debe ser contenida, pues son una amenaza a la ficción narrada por esta hegemonía. En este sentido, el estatuto de ilegalidad para el

cruce favorece la aplicación de leyes cada vez más restrictivas y punitivas. Si bien la migración y los cruces “ilegales” son una problemática compartida entre México y U.S.A., esto no justifica la violencia con la que son tratados por las patrullas fronterizas. La brutalidad hacia los migrantes tiene como uno de sus tantos objetivos visibilizar el poder, a través de vigilar y castigar a quien transgrede el grupo de poder. Esta configuración de la frontera en *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza* se complejiza por la presencia del mito y la concepción del retorno del espacio utópico. Por lo tanto, es necesario abrir la pregunta: ¿de qué manera se mitifica la frontera y se habita esta mitificación?

LA MITIFICACIÓN EN *BODERLANDS. LA FRONTERA. THE NEW MESTIZA*  
Pensar en el mito implica concebir un punto de partida para las conceptualizaciones simbólicas del orden social. Estas narraciones configuran la aprehensión de los primeros hombres con el mundo natural. A través de ellas, transferían cualidades a los objetos naturales y los dotaban de rasgos humanizantes. La constitución metafórica entre naturaleza y sacralidad dio origen a los simbolismos míticos. Por lo tanto, dota al cosmos de atribuciones zoomórficas y antropomórficas que permitieran moldear el mundo real. En este sentido, dice Mircea Eliade (2006):

El mito en la acepción usual del término, es decir, en cuanto «fábula», «invención», «ficción», le han aceptado tal como le comprendían las sociedades arcaicas, en las que el mito designa, por el contrario, una «historia verdadera», y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa. [...]. Los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo «sobrenatural») en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales (pp. 15-17).

Los mitos son parte de la cimentación de las estructuras sociales. La realidad humana está construida por estas narraciones, que, más

allá de relatar a seres sobrenaturales, revelan más bien un espacio sacro, que está vinculado con la vida humana. El mito abre el camino hacia las manifestaciones de lo sagrado en el mundo. Los rastros que deja la adoración a los santos, las fiestas patronales, las celebraciones en los equinoccios no son más que manifestaciones culturales que contienen de fondo el mito. El mito, además de ser un relato fundacional de los pueblos originarios, también es una de las bases de la modernidad de Occidente.

El fenómeno del mito continúa vigente no sólo como una abstracción conceptual, sino además como un constructo configurado en el tiempo, en el espacio y en el rito, es decir, la presencialidad mítica se manifiesta en un lugar y tiempo específico, cuyos actos de veneración demandan una ritualidad, con la finalidad de alcanzar un acto espiritual o conexión divina. Lo interesante del planteamiento consiste en preguntar sobre el qué y cómo un espacio y un tiempo se constituyen como mítico-sagrado en la modernidad.

La complejidad de tratar de explicar el tiempo y espacio dentro de los términos del mito en la actualidad se debe al desinterés sobre la literatura del espíritu. Existe un cierto abandono sobre la herencia de los pueblos originarios. Sin embargo, los mitos son “fragmentos de información sobre los tiempos antiguos que están relacionados con temas en los que se ha apoyado la vida humana, se han construido civilizaciones y se han alimentado las religiones durante milenios” (Campbell, 1991, p. 28). La distancia que existe en relación con la religión deviene sobre la carga histórica y los trasfondos sociales que se han construido en torno al concepto de la religión y a la responsabilidad moral que ésta acota en las construcciones de los valores sociales, los cuales han estado en cuestionamiento y no han perdido vigencia. En este sentido, se ha pujado por comprender nuevas relaciones metafísicas en torno a la noción de existencia y del ser. Una de estas respuestas ante la fractura que viven las nociones morales de diversas religiones es la espiritualidad. Es importante la diferencia de ambos conceptos. La espiritualidad no siempre es religiosa. En un sentido formal, la espiritualidad es vista como una experiencia que se vivencia en contextos que no son necesariamente religiosos. La meditación como

búsqueda del ser es un ejemplo de esta afirmación. En cambio, la religión formal está asociada a prácticas, cuyos resultados parecen falsas espiritualizaciones de fenómenos manifiestamente poco espirituales y desvinculados. Véase por ejemplo las descripciones de la natividad como resultado de un proceso de capitalizar un rito religioso frente al nacimiento del mesías o del hijo del Dios en la Tierra. La complejidad en la religión formal es que muestra prácticas de espiritualidad que hoy parece ser engañosas. En este sentido, la noción de espiritualidad se superpone a los actos religiosos, pues provee otras formas de comprender conceptos como la fe o la creencia. Y desde el punto de vista de la fenomenología, también es posible pensar que la espiritualidad como aquella que otorga nociones de *ser* en el mundo. Dewsbury (2009) afirma:

First, spirituality is clearly not always religious in any formal sense; spirituality has been sought and experienced in a number of non and a-religious contexts such as nature (Kalnin 2008), meditation on the inner self (Parrish-Harra 1999) and ghostliness as well as within religious frameworks. Secondly, formal religion can often be associated with practices and outcomes that appear as false spiritualizations of manifestly unspiritual and disengaging phenomena; witness, for example, accounts of Christian religion as an industrial commodity complex (Lyon 2000) political fascism (Hedges 2006). Any simple conflation between religion and spirituality will therefore be misleading (p. 696).<sup>1</sup>

Ahora bien, no se trata de crear una comparativa entre religión y espiritualidad, sino de comprender cómo la noción teórica de la es-

---

<sup>1</sup> “En primer lugar, es evidente que la espiritualidad no siempre es religiosa en ningún sentido formal; la espiritualidad ha sido buscada y experimentada en una serie de contextos religiosos y no religiosos, como la naturaleza (Kalnin 2008), la meditación sobre el yo interior (Parrish-Harra 1999) y lo fantasmal, así como dentro de marcos religiosos. En segundo lugar, la religión formal a menudo puede asociarse con prácticas y resultados que parecen falsas espiritualizaciones de fenómenos manifiestamente no espirituales y desconectados. Lo atestiguan, por ejemplo, las explicaciones de la religión cristiana como un complejo industrial de mercancías (Lyon 2000) y el fascismo político (Hedges 2006). Por lo tanto, cualquier simple combinación entre religión y espiritualidad será engañosa”. La traducción es nuestra.

piritualidad permite, en la actualidad, abrir caminos hacia donde se decanta la sacralidad y su configuración interna en los sujetos, que si bien no escapan de los terrenos de lo religioso sí permiten configurar nuevas rutas hacia la vivencia de lo divino. En este sentido, la espiritualidad permite concebir nuevos espacios sagrados.

Es importante no perder de vista que las actividades de lo espiritual se manifiestan de maneras diversas. En primera instancia, las personas se involucran en estas prácticas porque creen de una forma u otra en lo espiritual: los actos como la oración, la meditación y los paseos contemplativos se pueden percibir, en un cierto sentido, como una forma de evocación espiritual. Por su parte, algunas acciones, como la reflexión sobre las conexiones estéticas y afectivas que se consiguen en las obras de arte o la música, pasando por la participación en el turismo mercantilizado de los paseos fantasmales o las visitas a lugares encantados, crean también un marco de referencia de lo espiritual. De esta manera, estos actos crean un posicionamiento común hacia lo espiritual en relación con la geografía. Recordemos, y es que según, Lily Kong (2001) “si lo sagrado no es inherente, hay que prestar atención a cómo se sacraliza el lugar” (p. 213). En otras palabras, si lo espiritual no es un elemento inherente al lugar, la pregunta sobre cómo un espacio se sacraliza podría encontrar su respuesta en diversas perspectivas. La primera de ellas sería desde una postura política y de poder: los espacios se revisten de sacralidad en la medida en que son apropiados. Esta reclamación involucra una política de buscar preservar esa zona y demarcar fronteras. Pensemos como ejemplo el camino de Santiago, en España, la Tierra de Santa, en Jerusalén, espacios que viven actos de conquista, demarcación de políticas de exclusión, delimitación de fronteras, pero sobre todo la adopción de una cierta nostalgia o pérdida de lo sagrado. La segunda perspectiva es la existencia de espacios sagrados oficiales, como templos, sinagogas, iglesias y catedrales, que bajo estas políticas de dominio, poder y control se enmarcan como sagradas. Finalmente, la tercera mirada para sacralizar el espacio es pensar en aquellos lugares no oficiales o que no responden a premisas de naturaleza política, que son considerados como sacros. Por lo tanto, estos espacios han creado, en

los grupos sociales, nociones de identidad y comunidad, es decir, actos de otredad cuyas cualidades están revestidas de actos divinos. En este sentido, es posible pasar por un lugar muchas veces sin reconocerlo como sagrado. Entonces, los espacios sagrados no exigen un reconocimiento inmediato. Sin embargo, cuando en la colectividad toman un papel activo o bien los sujetos son conscientes de su presencia estos espacios comienzan a anclarse en el imaginario. Por lo tanto, serán dotados de cualidades de trascendencia. Estas transformaciones que evocan los lugares sagrados sobre los hombres permiten crear en ellos un proceso de mitificación.

Ahora bien, aquí existen dos puntos de aproximación respecto al mito: el primero consiste en pensar en aquellos espacios sagrados que históricamente han contenido para sí una mitología y evocación divina, misma que va desde las primeras civilizaciones o pueblos originarios hasta la oficialidad religiosa. En este acto, la colectividad crea una conexión con estos espacios y los hace vigentes a través de una adecuación, bajo sus propias condiciones de trascendencia. El segundo punto de vista sobre el mito y los espacios sagrados es cuando en ellos no existe un antecedente mitológico y el lugar, por las propias cualidades que la colectividad le ha otorgado de sagrada, comienza a mitificarlo, es decir a conectarlo con sus propias divinidades. En consecuencia, el espacio mítico es un espacio sagrado, liminar, cultural, cosmizado, discontinuo y cerrado, que constituye la posibilidad de organizar el mundo, es decir, permite la manifestación de lo sagrado e irrumpe en la vida de los hombres. Por su parte, el espacio de los hombres es un territorio habitado, determinado con la realidad inmediata y circundante, mientras que en el territorio mítico configura el mundo cosmogónico, otro mundo que al vincularse con el del hombre lo transforma simbólicamente en cosmos, es decir, crea territorios desconocidos consagrados.

El espacio mítico y el espacio de los hombres van en un sentido paralelo. En la medida que los hombres configuran, crean o moldean nuevos territorios, también lo hacen con el espacio mítico. Esto permite la apertura a nuevos límites sobre la constitución de nuevas narrativas de orden mitológico. En este sentido, los espacios

fronterizos, al ser territorios en movimiento y expandirse, paralelamente, crean espacios mitificados.

En *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza* la mitificación del territorio es a través de Aztlán, como construcción de un nuevo espacio utópico, materializado en la frontera México-U.S.A. Del mito existen diversas fuentes orales y pictóricas sobre la peregrinación y llegada a este espacio fundacional de México-Tenochtitlán, pero sin duda la fuente con mayor carga significativa es el Códice de Boturini,<sup>2</sup> debido a que el manuscrito retrata y refleja la salida de los mexicas de Aztlán al espacio de la tierra prometida. Las 22 láminas del Códice de Boturini —o la Tira de la Peregrinación— narran la salida de Aztlán de los antiguos mexicas hasta Chapultepec, lugar y tierra prometida otorgada por el dios Huitzilopochtli:

Aztlán era una isla situada en una laguna, en la que vivían los aztecas o mexicas: los atlacachichimecas, como se llamaban entonces. Eran tributarios de los aztlanecos, señores de la tierra. Para subsistir y pagar sus tributos pescaban, cazaban y recolectaban especies vegetales y animales del lago. Pero también eran agricultores. Sembraban en “camellones” que construían en la isla. Cuando no soportaron ya más las cargas tributarias que los otros les imponían, decidieron abandonar Aztlán e ir en busca de otra tierra que, según los aztecas mismos, les había sido prometida (Flores Rodríguez, 2021, p. 10).

Este espacio mítico, Aztlán, es una región ulterior y utópica de una tierra prometida y fértil para los antiguos mexicas. El *Pergamino de la Peregrinación* reconstruye un espacio de los dioses dado a los hombres para habitarlo y vivir de él. Este espacio edénico es en sí mismo mítico y sagrado, porque, como lo había explicado ya Mircea Eliade, existe una irrupción de los dioses en el mundo de los hombres, en este caso, de Huitzilopochtli en el de los mexicas, al

---

<sup>2</sup> El códice, también conocido como Tira de la Peregrinación, fue hecho en una tira de amate, constituida por 22 láminas, que forman un biombo de 5.49 metros. Se cree que puede estar basado o ser una copia de un documento más antiguo (Secretaría de Cultura, 2019).

permitir que éstos ocupen este territorio y apropiarse de él. Aztlán es sagrado porque dio origen y fundación al pueblo náhuatl.

Existen varios intentos por querer ubicar la región de Aztlán. De acuerdo con Flores Rodríguez (2021), “Aztlán debería encontrarse en las llanuras que en el norte de México eran recorridas entonces por los nómadas; más o menos en cercanía con Mesoamérica o tan lejos como el territorio de Nuevo México o los territorios californianos” (p. 8). La inferencia sobre Aztlán y su ubicación en Nuevo México o California permite reconocer el valor simbólico que otorga *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza* a la frontera México-U.S.A. Si, de acuerdo con el mito, los mexicas tuvieron que migrar del norte al sur, hasta Chapultepec, para después fundar México-Tenochtitlán, hoy en día trasladarse del sur al norte se convierte en un viaje por recuperar un segundo lugar de origen.

La conquista del norte de México durante el período virreinal es la recuperación de esta región mítica ulterior. Así, la frontera es un nuevo espacio fundacional y al hacerlo se reviste del mito y de su sacralidad, porque fueron los dioses quienes le han dado Aztlán a los pueblos originarios: “We have a traditional of migration, a tradition of long walks. Today we are witnessing *la migración de los pueblos mexicanos*, the return odyssey to the historical/mythological Aztlán. This time, the traffic is from south to north” (Anzaldúa, 1987, p. 11).

La frontera como símbolo de Aztlán implica no sólo la migración virreinal del sur de México al norte del país. Después de Tratado de Guadalupe-Hidalgo y la reorganización de los nuevos límites entre México-U.S.A, se concibe una nueva migración, una nueva peregrinación, que involucra también la confluencia de chicanos, gringos, mexicanos, tejanos, latinos, hispanos. Este nuevo Aztlán es fundacional porque con el contacto de estos sectores sociales nacen otras identidades, otra forma de apropiación territorial del espacio transfronterizo, cuya pertenencia está marcada por la hibridez. Por lo tanto, la frontera se consolida con un lugar mitificado.

La frontera México-U.S.A. como Aztlán es un lugar de resistencia y tensión. Es una lucha por repoblar el espacio mítico que una vez perteneció a los migrantes del sur. Y dice el texto de Anzaldúa (1987):

This land was Mexican once,  
was Indian always  
and is  
And will be again (p. 3).

La estrofa es una denuncia ante la colonización rapaz del norte de México y sur de los Estados Unidos. Afirma que el origen no está en los mexicanos, sino en los indios o nativo-americanos que poblaron originalmente esta región. Habla de las comunidades yaquis, apaches y tarahumaras que aún buscan pervivir. Habla de los antiguos mexicanos, de los mestizos que cohabitaron esta región con estos otros pueblos originarios. Al mismo tiempo, reclama la violencia y el exterminio padecido por los otros, por los que llegaron en barcos a atribuirse un territorio que nunca les perteneció.

Con el objetivo de perpetuar esta hegemonía colonizadora, es que nace el uso de la categoría ilegal en los sujetos. Ante la inminente migración del sur al norte con respecto a U.S.A, la respuesta a la hegemonía es frenarla. Al denominar a los migrantes y su cruce como “ilegales”, en automático se les atribuyen categorías denigrantes tales como ilegítimos, invasores, inseguros, violentos, entre otros, lo que permite eliminar su valor histórico, en el sentido, de que fueron ellos quienes originalmente habitaron un territorio del cual fueron expulsados o perseguidos.

La categoría de lo “ilegal” sobre el valor y la vida de un ser humano es un acto punitivo a fin de perpetuar el poder hegemónico. Dice nuevamente el texto de *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza* (1987):

Gringos in the u.s. Southwest consider the inhabitants of the borderlands transgressors, aliens- whether they possess documents or not, whether they're Chicanos, Indians or Blacks. Do not enter, trespasser will be raped, maimed, strangled, gased, shot. The only “legitimate” inhabitants are those in power, the White and those who align themselves whit whites. Tension grips the inhabitants of the borderlands like a virus. Ambivalence and unrest reside there and death is no stranger (pp. 3-4).

Ante la concepción de “ilegal”, está la denominación de “gringos” como referencia semántica del poder blanco hegemónico y de la violencia que ejerce sobre los habitantes de la frontera. Cabe resaltar que, en la cita, el yo lírico enfatiza la poca importancia del estatus documental de los habitantes fronterizos, porque la “ilegalidad” es abarcadora, en tanto que será poseedor de esta denominación todo aquel que no se alinee con el pensamiento gringo totalizador. Asimismo, la negación de la hegemonía tiene como resultado la muerte de aquellos “ilegales”.

Finalmente, pensar la frontera como un Aztlán es reconocer, por una parte, que esta revestida por el mito, sus notas sagradas y su ritualidad, lo que implica comprender la migración del sur al norte no sólo como intento por la recuperación de un territorio perdido, sino además aceptar que este nuevo Aztlán está en tensión, tensión ante el gringo colonizador, que rechaza y niega su mitificación, pero además que enfrenta a sus habitantes con violencia, es decir, la noción de exterminio, muerte y expulsión histórica continúa. Por lo tanto, la complejidad de la frontera de Anzaldúa radica en mostrar una región mítica, cuyas bondades radican en su ambivalencia, su transculturación y su apropiación de un espacio que busca ser configurado como un nuevo Aztlán, que tiene un nuevo mestizaje más allá del chicano y que involucra también al hispano, al mexicano y al latino. Abrazar la hibridez fronteriza es responder a la violencia de la hegemonía, cuya transgresión decanta en la muerte. Así es cómo podemos explicar el nacimiento de un nuevo espacio mítico en los límites de México-U.S.A. ➤➡

#### REFERENCIAS

- ANZALDÚA, G. (1987). *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. Madrid: Capitan Swing Libros.
- ANZALDÚA, G. y KEATING, A. L. (2002). *This Bridge We call Home. Radical visions for transformation*. New York: Routledge.

- BHABHA, HOMI K. (1995). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- CAMPBELL, J. (1991). *El poder del mito*. Buenos Aires: Emecé. <https://naxasnarat.files.wordpress.com/2010/05/campbell-joseph-el-poder-del-mito.pdf>
- DEWSBURY, J. D. (2009). *Spiritual landscapes: Existence, performance and immanence*. Australia, The University of Melbourne. <https://doi.org/10.1080/14649360903068118>
- ELIADE, M. (2006). *Mito y Realidad*. Barcelona: Kairos.
- FLORES RODRÍGUEZ, M. G. (2021). *Peregrinación de Aztlán. Serie Tenochtitlan 1521-2021*. Ciudad de México: Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.
- GADAMER, H.-G. (1998). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- HARRISON, M. y MONTROYA, M. E. (1998), Voices/Voces in the Borderlands. En Delgado, R. y Stefancic, J. *The Latino Condition. A Critical Reader*, (pp. 649-661). New York: New York University Press.
- KONG, L. (2001). Mapping 'new' geographies of religion: Politics and poetics in modernity. *Progress in Human Geography*, 25(2), 211-233. <https://doi.org/10.1191/030913201678580485>
- MAGALLANES, G. y DEL SOCORRO, M. (2018). Gloria Anzaldúa y el giro descolonial desde la frontera para el mundo. *Camino Real: Estudios de las Hispanidades Norteamericanas*, 13, 79-89. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6547299>
- SECRETARÍA DE CULTURA. (2023). *El Códice Boturini: del peregrinaje de los aztecas a la fundación de México-Tenochtitlan*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Cultura/Fondo de Cultura Económica. <http://www.gob.mx/cultura/articulos/el-codice-boturini-del-peregrinaje-de-los-aztecas-a-la-fundacion-de-mexico-tenochtitlan?idiom=es>
- VILA, P. (1998), *Crossing Borders. Reinforcing Borders. Social Categories, Metaphors and Narrative Identities on the US-México Frontier*. Austin: University of Texas Press.