PROTREPSIS
Revista de Filosofía

ISSN: 2007-9273
Protrepsis, Año 16, Número 31 (noviembre 2026 - abril 2027) 249 - 276

Recibido: 25/09/2026
Revisado: 13/11/2026
Aceptado: 25/11/2026

El pensamiento transfronterizo de Gloria Anzaldúa. Una filosofía feminista de la diferencia

Dinora Hernández López[1] y Danivir Kent Gutiérrez[2]

[1] Universidad de Guadalajara-CUCSH
Zapopan. Jalisco. México
E-mail: dinora.hernandez@academicos.udg.mx
https://orcid.org/0000-0001-7335-1790

[2] Universidad de Guadalajara-CUCSH
Zapopan. Jalisco. México
E-mail: danivir.kent@academicos.udg.mx
https://orcid.org/0000-0002-2972-8631

Resumen: En este artículo se se aborda la noción de *diferencia* como un eje de interpretación del pensamiento de Gloria Anzaldúa, cuyo carácter fronterizo y transfronterizo le permitió transitar entre un pensamiento literario y un pensamiento crítico, con tintes filosóficos, que se identifican y resaltan a lo largo del texto. A partir de una breve retrospectiva sobre el concepto de *diferencia* en la filosofía y como una inquietud transversal al pensamiento feminista, se resalta la relevancia filosófica de la obra de Anzaldúa a través de los conceptos de *frontera, tercer país, New Mestiza, Nepantla y Mundo zurdo*. Se concluye que la elaboración de la pensadora chicana aportó otro modo de estudiar las diferencias sociales: raciales, de género, sexuales y culturales, entre otras, contribuyendo a la construcción de la filosofía feminista y las discusiones de la ética de la diferencia. Asimismo, se cuestiona, desde la perspectiva aportada por la Teoría crítica, las limitaciones del pensamiento de Anzaldúa a través de los conceptos de *diferencia administrada* y *diferenciaciones capitalistas*, en el sentido de que el mercado y las instituciones que concentran y regulan el poder, se han apropiado de los procesos de diferenciación de ciertas poblaciones.

Palabras clave: pensamiento transfronterizo, diferencia, filosofía feminista, ética de la diferencia, diferencia administrada, diferenciaciones capitalistas.

Abstract: This article examines the notion of *difference* as a key point for interpreting Gloria Anzaldúa's thought, whose bordering and cross-bordering characteristics enabled her to navigate fluently between literary expression and a philosophical critical inquiry. Beginning with a brief retrospective on the concept of *difference* in Western philosophy and its role as a cross-cutting concern in feminist theory, the article highlights the philosophical significance of Anzaldúa's work. Through concepts such as *borderlands*, *tercer país*, *New Mestiza*, *Nepantla*, and *mundo zurdo*. It is concluded that the work of the Chicana thinker provides another way of studying social differences: racial, gender, sexual and cultural differences, making a vital input to feminist philosophy and the ethics of difference. Furthermore, engaging with the conceptual framework of Critical Theory, the limitations of Anzaldúa's thinking are questioned through the concepts of *administered difference* and *capitalist differentiation,* in the sense that the market logic and the institutions that concentrate and regulate power have appropriate the processes to differentiate certain populations.

Keywords: transborder thought, difference, feminist philosophy, ethics of difference, administered difference, capitalist differentiations.

> Así que no me vengan con sus dogmas y sus leyes. No me vengan con sus tibios dioses. Lo que yo quiero es una rendición de cuentas con las tres culturas -la blanca, la mexicana, la indígena-. Quiero la libertad para tallar y esculpir mi propia cara, restañar la hemorragia con ceniza. Y si se me niega la posibilidad de regresar a casa, tendré que ponerme en pie y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura- una cultura mestiza- con mi propia madera, mis propios ladrillos y mortero y mi propia arquitectura feminista.
> (Anzaldúa) [1]

Introducción

En este texto nos proponemos abordar la noción de *diferencia* como un eje de interpretación del pensamiento de Gloria Anzaldúa, cuyo carácter fronterizo y transfronterizo le permitió a la académica, escritora y activista chicana, transitar entre un pensamiento literario, a momentos poético, a momentos ficcional, y un pensamiento crítico, con tintes filosóficos, que buscaremos identificar y resaltar a través de nuestras reflexiones. Empezando por una breve retrospectiva sobre el concepto de *diferencia* en la filosofía y, concretamente, como una inquietud transversal al pensamiento feminista, nos interesa resaltar la relevancia filosófica de la obra de Anzaldúa a través de un rico entramado de conceptos como *frontera, tercer país, New Mestiza, Nepantla* y *mundo zurdo*, que transformaron la manera de estudiar las diferencias sociales: raciales, de género, sexuales, culturales, entre otras, y que significan un aporte a las discusiones filosóficas y a la construcción de la filosofía feminista. La lectura del pensamiento de Anzaldúa como filosofía y filosofía feminista no es nueva, esta mirada ha estado instalada en los estudios de su obra tanto en el contexto estadounidense como latinoamericano desde hace varias décadas. Considerando lo anterior, este trabajo busca abonar a las discusiones transdisciplinarias de su pensamiento dentro de dicho horizonte de interpretación, pero situándolo en la ruta de una filosofía feminista de la diferencia[2].

[1] (Anzaldúa, 2016:62-63) Hemos decidido citar las traducciones al español de los libros de Anzaldúa, a fin de facilitar el acceso de lectores hispanohablantes, pero, dado que el problema de la diferencia atraviesa también por su dimensión lingüística, reproducimos a nota al pie las citas de las versiones inglesas de su obra: "So, don't give me your tenets and your laws. Don't give me your lukewarm gods. What I want is an accounting with all three cultures—white, Mexican, Indian. I want the freedom to carve and chisel my own face, to staunch the bleeding with ashes, to fashion my own gods out of my entrails. And if going home is denied me then I will have to stand and claim my space, making a new culture—una cultura mestiza—with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture." (Anzaldúa, 1987/2012: 44).

[2] Inicialmente leída desde la teoría literaria, la sociología y los estudios culturales, hoy se le reconoce centralmente como una de las pensadoras fundacionales de la epistemología fronteriza, con aportaciones en filosofía del lenguaje, filosofía *queer*, de la intersubjetividad y la elaboración de lo que pudiera verse como una ontología del mestizaje. El reconocimiento de Anzaldúa como filósofa y el estudio de su obra desde la disciplina filosófica formal puede encontrarse en las líneas temáticas de eventos y publicaciones académicas como la Conferencia Anual *El Mundo Zurdo*, organizada por la Society for the Study of Gloria Anzaldúa (SSGA), que ha dedicado mesas de trabajo completas a enmarcar su pensamiento como una filosofía de la frontera (*Borderlands Philosophy*). La *American*

Partiendo de esto, nos interesa mostrar dos aspectos o caras de la *diferencia,* presentes en Anzaldúa: por un lado, el modo en el cual la diferencia ha sido históricamente violentada, oprimida y explotada por los sistemas de poder y sus ideologías; por otro, el aspecto emancipador o liberador de esta misma *diferencia* que dibuja posibilidades de resistencia a dicha instrumentalización y que puede devenir potencia crítico-transformadora. Valoraremos en qué medida el pensamiento de Anzaldúa se mantiene en los límites del concepto de *diferencia* encontrado en el canon filosófico, la teoría y filosofía feminista prevalecientes hasta el momento de producción de su obra, o si lo desborda para dar sitio a una idea de realidad con otras posibilidades políticas. Asimismo, cabe cuestionar, desde una perspectiva aportada por la Teoría crítica, el modo en el cual el mercado y las instituciones que concentran y regulan el poder, se han apropiado de los procesos de diferenciación de ciertas poblaciones produciendo una *diferencia administrada*.

Filosofía y diferencia

> El hombre, como todos los animales, teme y repele lo que no entiende, y la mera diferencia es apta a connotar algo maligno.
> (Walker)[3]

Pensar la *diferencia* como problema filosófico desde una perspectiva ética y política abre un amplio espectro de aristas específicas: género, raza, lengua, cultura, condición socio-económica, etc., que vuelven a esta interrogante uno de los derroteros más complejos para el pensamiento filosófico; también una de las más vigentes ante la crisis humanitaria de nuestros días y las nuevas formas de exclusión y opresión de poblaciones minorizadas. En toda la historia colonial de Europa la violencia contra la diferencia se vuelve constitutiva de una identidad política y social, pero reconocida pocas veces y sólo en ocasiones excepcionales denunciada, como en el caso de Bartolomé de las Casas y

Philosophical Association (APA) ha integrado activamente la obra de Anzaldúa en sus debates metodológicos y ontológicos. El ciclo de conferencias inaugurado en 2008 en la Universidad de Texas Rio Grande Valley, *Gloria E. Anzaldúa Speaker Series in Philosophy*. En Latinoamé rica, el Simposio Internacional sobre la Escritura de Gloria Anzaldúa, organizado por la Universidad Federal de Mato Grosso do Sul, espacio en el que se abordan las perspectivas epistemológicas de Anzaldúa desde los estudios decoloniales y la filosofía de la liberación. Las publicaciones que retoman el carácter filosófico de su obra también son múltiples, filósofos como Walter Mignolo rescatan su "pensamiento de frontera" como una epistemología decolonial. Textos pioneros que abordan los entrecruzamienos entre feminismo y feminismos latinoamericanos como el de Breny Mendoza (2014) advertían del carácter revolucionarios de la obra de Anzaldúa y Chela Sandoval para el feminismo y el pensamiento decolonial (luego monopolizado por académicos varones), además, el trabajo de Mendoza es importante porque resalta la potencia espistémica del pensamiento de Anazaldúa para el desarrollo posterior de conceptos como el de interseccionalidad, conciencia mestiza y pensamiento fronterizo (2014, pp. 98-100). Finalmente, y a manera solamente de muestra, otros trabajos, como el de Mariana Ortega (2016), leen a Anzaldúa desde la fenomenología existencial, proponiendo que su ontología crítica supera los modelos heideggerianos y cartesianos de la identidad. El pensamiento de Anzaldúa está instalado en la academia latinoamericana como una fuente de discusión en centros, coloquios, seminarios y cursos sobre feminismo, epistemología feminista, filosofía de la liberación, decolonialidad, entre otros, con una efervescencia realativamente reciente que se ve reflejada en publicaciones especializadas.

[3] (*apud* Anzaldúa, 1988a: 221)

sus escritos sobre el maltrato a las poblaciones amerindias en el siglo XVI. Por ello, no sobra recordar algunos de los aportes claves de la tradición filosófica en torno al tema: reconocer en K. Marx uno de los primeros esfuerzos críticos por cuestionar el trabajo explotado y la profunda desigualdad social en Europa a mediados del siglo XIX. El pensador alemán ya alcanzaba a vislumbrar que aquello que el idealismo y la ilustración había concebido como *Sujeto universal* , no se correspondía con la experiencia patente y encarnada de gran parte de la población y que ese ideal de *Hombre* era insostenible en términos prácticos, sin el sometimiento de las masas oprimidas. Tras los pasos de Marx, inicia un camino que aborda la diferencia desde la problemática de su exclusión y que se profundizó durante el siglo XX, por las consecuencias innegables de las dos guerras mundiales y la evidencia demoledora de que, bajo el triunfo de la racionalidad moderna, se ocultaba un trasfondo de barbarie o irracionalidad. Este tema es abordado de manera magistral por T. W. Adorno, M. Horkheimer y otros pensadores del Instituto para la Investigación Social en su etapa fundacional, quienes realizaron uno de los trabajos más agudos y sistemáticos para mostrar las estructuras que sostienen formas de poder autoritarias y excluyentes. Paralelamente a ellos, algunos pensadores judíos, abrieron una nueva perspectiva sobre este tema: Martin Buber con su principio *Yo-tú* quien pone en el centro la dimensión dialógica a partir del reconocimiento de la dignidad del otro; E. Levinas, quien se propuso realizar una inversión ética de la metafísica, mostrando como el camino de la filosofía occidental había centrado su atención en el pensamiento del Ser y el Mismo, condenando a la alteridad a permanecer en el lugar del No Ser, del error. Con Levinas, la alteridad y la diferencia dejan de ser pensadas solamente desde la exclusión y el rechazo, para revelar su preeminencia en la constitución misma de la subjetividad, pues ser sujeto es "sujeción al otro" (Levinas, 2008:82), lazo intersubjetivo que establece desde el momento en que existimos una responsabilidad pre-originaria para con el otro. Derrida, por su parte, a través de la estrategia crítica de la deconstrucción, desmantela el mito del origen único (*arjé*), comprendiendo a la cultura y al lenguaje como un constante aplazamiento (*différance*) que vuelve imposible sostener una identidad fija, sino tan sólo trazos diferenciales. Deleuze llevó esta inversión de jerarquías un poco más lejos, al plantear una preeminencia ontológica de la diferencia como potencia creadora anterior a toda identidad, producida a través de un proceso de diferenciación. Desde otra experiencia de la periferia, F. Fanon, aporta claves fundamentales sobre la racialización como mecanismo de anulación de la alteridad en los procesos coloniales. El teórico palestino E. Said, a su vez, realizó una crítica a la representación que el mundo europeo formuló acerca de oriente y medio oriente, a fin de justificar un antagonismo construido ideológicamente con fines imperialistas. A través de un largo camino abriendo brecha en los senderos de los conceptos, teorías y prácticas filosóficas, las diferentes orientaciones del pensamiento feminista: de la diferencia, lesbofeminista, interseccional, decolonial, etc., y la teoría *queer*, han ido ampliando y diversificando estas discusiones contribuyendo a esta "arquitectura feminista" de la que hablaba Anzaldúa. Entre otras voces del pensamiento feminista es precisamente la de esta académica, activista, poeta y pensadora chicana, la que nos resulta aquí particularmente elocuente por las estrategias críticas y

creativas que su pensamiento explora para eludir otras formas de reduccionismo y esencialismo que amenazan con expropiar la apertura crítica de la *diferencia*.

Dado que el riesgo político que toca a la cuestión de la *diferencia* consiste en el movimiento a partir del cual una alteridad cualquiera, que inicialmente fue excluida y tratada como otredad negativa, es más tarde tomada como ejemplo único y excepcional de ese rechazo, para excluir a su vez a otras en nombre de su defensa y conservación; el esfuerzo que toca al pensamiento crítico consiste en ir más allá de esta concepción dicotómica y artificial de la alteridad, tomando a la *diferencia* como un criterio relacional y nunca como una determinación para un grupo social específico. No hay identidad que no sea mestiza, híbrida , degenerada, indefinible. No hay arquitectura posible que no esté atravesada por la exterioridad. No hay posibilidad de acercamiento entre dos o más identidades sin la fisura infranqueable y prodigiosa de la *diferencia*.

¿Cómo retomar en el contexto de la crisis actual, donde diversas formas de suprematismo como la xenofobia, el sexismo, el heterosexismo, y otras formas de rechazo alérgico a la *diferencia,* parecen reactivarse y recrudecerse en diversos escenarios políticos, la importancia de la extrañeza y la alteridad como condiciones de posibilidad del diálogo y el encuentro?, ¿cómo actualizar las herramientas de la Teoría Crítica, o de las éticas de la diferencia presentes en la propia obra de Anzaldúa, para analizar las causas estructurales de estas nuevas formas de exclusión?, ¿cómo advertir también las nuevas formas de reapropiación e instrumentalización de la diferencia con fines de dominación territorial, cultural, económica y generar estrategias críticas capaces de subvertirlas? , ¿cómo reapropiarse de las aportaciones del pensamiento y la filosofía feminista que han pensado la diferencia de género como objeto de administración, pero también como instancia liberadora que va más allá de los límites de este concepto? son algunas, entre múltiples preguntas que motivan a este artículo.

Feminismo y diferencia

> Se lleva una energía y valor tremendo para no asentir,
> para no capitular a la definición del feminismo
> que a la mayoría de nosotras hace invisibles.
> (Anzaldúa)[4]

El pensamiento feminista, entendido como teoría y filosofía, reorientó la perspectiva en la que la diferencia había sido pensada por el canon filosófico, la elaboración, implícita o explícita, de este concepto, recorre la historia del feminismo hasta su maduración en lo que actualmente se tematiza como epistemología feminista. Desde este horizonte, todo conocimiento parte de experiencia vivida y situación de las mujeres para hacerse valer como aporte al saber universal, que ya no puede

[4] (Anzaldúa, 1988a: 222)

verse de modo unívoco, sino que precisa, para tal propósito, de la diversidad de las miradas humanas. Partir de la subjetividad femenina supuso abrir la discusión en torno al androcentrismo de las filosofías de la *diferencia* que habían nutrido de manera exclusiva el canon filosófico, por lo menos, a partir de lo apuntalado por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1949/2005). Una exposición detallada de estas disputas, precisaría de un artículo distinto. Cabe mencionar aquí, a manera de muestra, uno de sus momentos: la nota al pie en la introducción de este libro, donde la autora interpela a Levinas, por la concepción que presenta en *El Tiempo y el otro* de la subjetividad femenina como esa alteridad absoluta que se sustrae a la conciencia. En dicha concepción, señala la filósofa francesa, no hay una reciprocidad real sino una relación sujeto-objeto: "Cuando [Levinas] escribe que la mujer es el misterio, se sobreentiende que es misterio para el hombre. De ese modo, una descripción que pretende ser objetiva es en realidad una afirmación del privilegio masculino." (de Beauvoir, 1949/2005: 51).

La teoría y política feminista siempre han tenido como parámetro de su crítica de la sociedad patriarcal la idea de la *diferencia* sexual, no como complementariedad simétrica entre los sexos, sino como la condición de las mujeres en tanto alteridad negativa de lo masculino, como lo deja asentado Simone de Beauvoir. En retrospectiva, los años sesenta y setenta pueden ser leídos como una de las épocas de mayor efervescencia, a escala mundial, del feminismo, no solo porque extiende sus alcances dentro y fuera de los países occidentales, también por la diversidad de corrientes que emergen en esta época y lo fructífero de la discusiones entre las mismas, que apuntaron a temas clave como la problematización acerca del sujeto del feminismo, la aparición de agendas sobre racialización, sexualidad y violencia contra las mujeres, las cuales tocaron temas que habían permanecido ajenos a la crítica feminista hasta ese momento, así como la radicalidad del análisis y crítica dirigidos hacia la dominación patriarcal. En este contexto, el feminismo negro, chicano y asiático complejizaron la noción de *diferencia* apuntado hacia marcadores de identidad y posición social interconectados, y analizando los sistemas de poder y las estructuras que los posibilitan, en un ejercicio analítico más detenido sobre sus interrelaciones, así como sobre los modos distintivos en que ejercen presión sobre la diversidad de sujetos, destacando entre estos, el impacto sobre las *mujeres de color*, como posteriormente las nombrará Gloria Anzaldúa, con un uso recurrente del término y en un intento por hacer énfasis en su condición de oprimidas.

Los feminismos marginados/periféricos contrahegemónicos, que emergieron en los Estados Unidos, partieron de la *diferencia* negra, chicana y asiática para poner en cuestión las tendencias universalizantes de la experiencia de las mujeres blancas dentro del feminismo dominante, y fueron más atentos al cuestionamiento de las estructuras de poder desde la crítica de la situación de las y los sujetos, y las particularidades de su experiencia de explotación-dominio-opresión. Esta inquietud feminista por la *diferencia* se propuso comprender la situación de las mujeres explotadas-dominadas-oprimidas y las formas distintivas en que los sistemas de poder las

subjetivan, produciendo en ellas una identidad minorizada[5], que no de minoría, relacionada con lógicas de alterización, producción, reproducción y legitimación de la jerarquía de sexo-género, cuestión que Silvia Federici (2010) ha rastreado desde la irrupción de la modernidad-capitalista-patriarcal, dando cuenta de los procesos de generización, racialización y enclasamiento de hombres y mujeres. Algo análogo ocurre al interior del pensamiento y feminismo posmoderno, su labor de deconstrucción de universales y rechazo del esencialismo y biologicismo que pivotan en la crítica de la identidad. Esta disputa se mantiene al interior de dos líneas tensionadas, por un lado, el feminismo de la diferencia de Rosi Braidotti y, por el otro, la teoría queer de Judith Butler.

Recientemente, la relevancia de la *diferencia*, como categoría de interpelación crítica dirigida a los sistemas de poder, ha sido recogida por la perspectiva de la interseccionalidad, el paradigma de la imbricación, surgido del materialismo feminista francés, y *la crítica de la economía política feminista*[6], que actualiza y desplaza, parcialmente, los elementos heredados del feminismo marxista de los años setenta. En esta constelación, rica en discusiones, el materialismo francés y el feminismo marxista contemporáneos han puesto el foco de atención en pensar la interrelación entre patriarcado, capitalismo, racismo y heteronormatividad, su historia y las lógicas que caracterizan a estas formas de poder, entendidas como sistemas interconectados, para la producción de sujetos minorizados. Parte importante de estas líneas de pensamiento ha sido no perder de vista que se trata de modos de poder que se concretan en diversas formas de violencia, explotación, dominación, opresión, que desubjetivan y cosifican por lo tanto a las personas; y no solo de la consideración de los sujetos como identidades definidas por criterios étnicos y culturales. En síntesis, desde estas perspectivas, la discusión sobre la *diferencia* no se juega en la arena del multiculturalismo, sino en el de la crítica de la existencia material. En décadas recientes la noción de *diferencia* y las vertientes del feminismo mencionadas, han confluido, en tensiones productivas con el feminismo poscolonial y decolonial, para los cuales la *diferencia* no occidental, asiática, africana, indígena y afrolatinoamericana, han permitido el cuestionamiento de posturas universalizantes/homogeneizantes al interior de los mismos feminismos periféricos.

Las discusiones que dan cuerpo a esta genealogía mínima del feminismo y sus abordajes de la *diferencia* han supuesto el reconocimiento de la complejidad de las estructuraciones de los sistemas de poder, capitalismo, patriarcado, racismo, heterosexismo sus relaciones y despliegues en explotación, dominio y opresión, que se manifiestan en fenómenos histórico-sociales como el colonialismo y autoritarismo y, recientemente, los neofascismos o *radicalismos de derecha*

[5] La minorización (Hernández López, 2022: 116-117) es el acto de producción de un individuo o grupo como "minoría" a través de su vulneración o actualización social de su vulnerabilidad ontológica, originado socialmente en cuanto desaventajado y marginalizado en una configuración determinada de relaciones de poder.

[6] Entendiendo por "crítica de la economía política feminista" aquella vertiente que aborda la relación producción-reproducción, cuestionando la representación ahistórica de las relaciones económicas y de género, e incorpora la determinación del género para comprender la totalidad social, investigar sus dimensiones material, simbólica y psicológico-subjetiva, a las que concibe en un mismo plano, y repensar nociones fundamentales del marxismo como las de enajenación, cosificación, valor, plusvalor y fetichismo (Hernández López, 2024: 69).

contemporáneos[7], y formas ideológico-discursivas, traducidas también en prácticas, como el sexismo y racismo, la discriminación por motivos de clase y otros marcadores de *diferencia*, desde distintas formas de exclusión, llegando al extremo de los diversos tipos de exterminio como el genocidio y el feminicidio, y alcanzando expresiones todavía más radicales en formas de violencia que algunas autoras conciben, para algunos contextos, como *femigenocidios* (Segato, 2016).

Diferencia administrada

Como lo hemos señalado en los apartados anteriores, la violencia contra la *diferencia* ha sido un elemento clave de la crítica contra la dominación, opresión y explotación elaborada por el pensamiento filosófico, la teoría y la filosofía feministas. En este apartado destacaremos las aportaciones de Theodor W. Adorno para comprender la violencia contra la *diferencia* atendiendo al concepto de *diferencia administrada*, a fin de situar una de las líneas de reflexión que nos ocupan en este artículo.

De la Teoría crítica de Adorno (Hernández López, 2022, 2024) es posible extraer la idea de que la violencia en contra de la *diferencia* es una acción perpetrada contra individuos y grupos tomando en cuenta su *diferencia* (marcadores de identidad étnicos, de clase, género, fenotípicos, de preferencia sexual, etc.) y vulnerabilidad —desproporción cuantitativa y/o desventaja— que se plasma en actos de agresión u hostilidad, formas de *daño*, entendido como sufrimiento socialmente causado, se concreta en dominación, explotación, discriminación, exclusión y/o exterminio, y tiene correlatos en ideologías racistas, misóginas, homofóbicas, lesbofóbicas, xenofóbicas, etc. Esta violencia (Adorno, 2009) puede estar asociada con disposiciones y factores estructurales con cierto grado de constancia, pero los individuos o grupos objetivos pueden ser distintos dependiendo del contexto, en este sentido, hay grupos con una larga historia de victimización, construcción de desventajas y exposición al *daño*, mientras que otros han emergido en tiempos relativamente recientes, al ponerse de relieve, por necesidades objetivas, alguna de sus características identitarias. El tipo e intensidad de la violencia están supeditados a los individuos y grupos de los que se trate, las carencias de las personas y las instancias ejecutoras, las estructuras sociales y sus procesos (capitalismo, patriarcado, racismo, heterosexismo), así como las ideologías que les dan sustento.

A partir de nociones como la de *totalidad* y *dialéctica*, la crítica adorniana rebasa los análisis sociológicos, culturalistas, psicologistas y racionalistas del fenómeno para abordarlo desde las complejas interrelaciones entre los niveles estructural y de conformación de las subjetividades en el marco de la sociedad moderna, capitalista y patriarcal, racista y heterosexista, no circunscribiéndose a las consideraciones éticas, como tampoco a la ponderación de categorías

[7] En resonancia con los trabajos de Theodor W. Adorno, los radicalismos de derechas contemporáneos (Hernández López, 2025a, pp. 85-86) constituyen una amalgama en la que convergen aspectos novedosos con rasgos del fascismo histórico y otros regímenes autoritarios, como: una ideología centrada en aspectos identitarios que son flexibles en su definición dependiendo de los intereses materiales a los que dan sustento.

sociales como las de raza y género, en detrimento de la de clase, al considerarla elemento constitutivo del capitalismo y objetivo de sus dinámicas fetichista y enajenante. En este sentido, las aportaciones de Adorno se distinguen de los enfoques ético-políticos que enmarcan sus propuestas de solución en los límites del Estado-Nación, la economía capitalista y el discurso moderno, y a los que Hernández López (2023) ha llamado: "enfoques de *diferencia administrada*", puesto que, al no cuestionar de manera suficiente los modos de producción y reproducción social vigentes, constituyen explicaciones parciales que no dan con el núcleo de los procesos que violentan la *diferencia*, contribuyen a atenuarlos o distribuirlos de distinta manera, pero no a modificarlos sustancialmente; dentro de estos planteamientos, la *diferencia* cumple un papel funcional, económico, político y cultural, dentro de la totalidad social moderno-capitalista, patriarcal, racista y heterosexista, sin trascenderla.

En lo relativo a este último punto, la noción de *diferencia administrada* atañe también a las dinámicas sociales que sostienen la producción de valor en el capitalismo, que organiza oposiciones, diferenciaciones sociales y formas de subjetividad autoritarias. En este sentido, algunas diferencias y su ponderación positiva en el marco de las transformaciones del capitalismo tienen su origen en lo que Hernández López (2024:142-143) concibe como *diferenciaciones capitalistas*: los procesos de promoción de la diferencia que induce el funcionamiento del capitalismo, particularmente desde su fase posfordista, que incentiva la existencia, multiplicación y aceptación de identidades diferenciadas y flexibles en beneficio de la producción del valor. Con Scholz, hoy se torna urgente desarrollar un "malestar hacia las diferencias" (2020b), puesto que, cuando estas son analizadas al margen de la producción del valor y su relación dialéctica con otras dimensiones del poder, como el patriarcado y el racismo, no se rebasa el marco de las *diferenciaciones capitalistas*, redundando en un discurso de *diferencia administrada* que no abona significativamente a un cambio.

Las nociones de *diferencia administrada* y *diferenciaciones capitalistas*, entendiendo que el capitalismo forma una totalidad escindida (Scholz, 2020a) con el patriarcado y no está desconectada de la racialización y la heteronormatividad (Falquet, 2017), nos permiten visualizar el escenario de la incorporación y gestión de las diferencias sexo-genéricas, asimiladas en una estructura asimétrica sostenida en el androcentrismo, y gestionada a través de distintos tipos de ejercicio de violencia, dominación y explotación (Hernández López, 2025b). Pero también nos posibilitan no romantizar la diferencia *per se*, sino comprender de qué modo las necesidades de reproducción de la sociedad capitalista, patriarcal, racista y heterosexista, inducen diferenciaciones de acuerdo con su principio estructurante de generación de valor.

En lo que concierne a las ideas vertidas en este artículo, supone estar alertas con respecto a los modos en que una teoría y política feminista participa de las tensiones y contradicciones de su momento histórico, rebasando estos marcos de producción e interpelándolos profundamente, o bien participando parcial y acríticamente de su sostenimiento y prolongación. La crítica de la identidad puso en evidencia los procesos de violencia contra la diferencia, pero por momentos

parece haber dejado intacta la capacidad de la estructura para ir moldeándose en su relación con los demás subsistemas que conforman la sociedad, el político y el cultural, el orden de género no puede pensarse al margen de sus interrelaciones con el resto de los sistemas que conforman la totalidad social, esta es una lección metodológico-política que puede extraerse de las contribuciones de la Teoría crítica.

Gloria Anzaldúa

Nacida en 1942 en Valle del Río Grande, al Sur de Texas, el mestizaje, la discriminación y el despojo territorial son temas que marcaron directamente la vida de una autora que se describe a sí misma como "texana de séptima generación" (Bidaseca, 2025: s.p.). Descendiente de colonos españoles que llegaron a México entre los siglos XVI y XVII, su linaje paterno era de origen vasco y alemán, por parte de su abuela. Su madre, en cambio, era de ascendencia indígena, probablemente con sangre negra, lo cual era visto con desprecio por ella misma:

> "[...]"No salgas al sol", me decía mi mamá cuando quería salir a jugar. "Si te pones más oscura pensarán que eres una india [...] Nunca reconoció que aunque ya éramos americanos por seis generaciones, aún éramos mexicanos y todos los mexicanos son parte indios" (Anzaldúa, 1988 b: 157).

Su bisabuelo paterno, quien había sido juez de distrito en el condado de Hidalgo, fue el primer propietario del rancho Jesús María donde sus padres se conocieron. En *Borderlands/La Frontera/ The New Mestiza,* Anzaldúa describe cómo su familia fue perdiendo riquezas y estatus, obligada a trabajar en el campo. Siendo su padre arrendatario y aparcero, se quedaba únicamente con el 60% de sus ganancias, pues el otro 40% iba a dar a una corporación de propiedad blanca llamada Rio Farms Incorporated (Anzaldúa, 2016: 48-50). Por otro lado, su linaje materno está atravesado también por el despojo y el abuso por parte de los anglos. Cuenta Anzaldúa, a través del testimonio de su madre, la historia de su abuela que al enviudar quedó a cargo del rancho enfrentándose a la sequía y la fiebre aftosa que mató a dos tercios de su ganado. Aprovechándose de esta situación un abogado americano, confiscó sus tierras bajo pretexto de que la señora Amalia no había pagado impuestos y ella, imposibilitada para hablar en inglés, no supo negociar el tiempo necesario para conseguir el dinero (Anzaldúa, 2016: 49). Cuando era niña, el padre de Anzaldúa, con 38 años, muere también a causa de una aorta reventada mientras conducía en carretera (Anzaldúa, 1998b: 159). Este acontecimiento, como ella misma lo confiesa, tuvo una importancia decisiva en su temprano proceso de maduración y su necesidad de autotransformación: "Así como la sangre en el pañal me había robado la niñez", dice en lenguaje figurado refiriéndose a lo prematuro de su primera menstruación, "la matanza en la carretera me había robado la adolescencia. Y entre mis manos, sin saber cómo, tomé la transformación de mi propio ser." (Anzaldúa, 1998b: 160). A pesar del racismo, el sexismo, el heterosexismo y otras formas de exclusión, Anzaldúa, quien había trabajado desde niña en la siembra, logró realizar estudios académicos y destacar en ellos desde

muy joven. Se recibió primero de la Universidad Panamericana de Texas, trabajó como docente y posteriormente hizo una maestría en lengua inglesa y educación en la Universidad de Texas en Austin. Ahí se relacionó con algunos poetas y dramaturgos radicales como Ricardo Sánchez y Hedwig Gorski. Posteriormente estudió un doctorado en literatura comparada que no le fue otorgado sino póstumamente, hasta 2005. En 1977 se mudó a California donde permaneció hasta el año de su muerte, en 2004, y trabajó como catedrática en la Universidad Estatal de San Francisco, la Universidad de California en Santa Cruz y en la Universidad Atlántica de Florida. Su inquietud académica se movía simultáneamente por distintos campos disciplinares, colaborando con los departamentos de Letras (inglesas e hispánicas), Historia, Estudios Americanos, Antropología y Ciencias Políticas, lo que le permitió desarrollar un pensamiento que se distingue no sólo por su carácter transfronterizo sino transdisciplinar.

En su prólogo a *Borderlands*... Sonia Saldívar advierte que los estudios de la frontera llevaban ya tiempo desarrollándose en Estados Unidos, sin embargo, este libro de Anzaldúa marca un referente fundamental para posteriores investigaciones como las de Emily Hicks, Ruth Bejar, Alfred Arteaga, Guillermo Gómez Peña, entre otros. En esta ecléctica obra, que combina la investigación académica con lo anecdótico y testimonial, y que quizás sea uno de los manifiestos más brillantes que se han promulgado en nombre de las alteridades oprimidas, Anzaldúa muestra con lucidez el carácter complejo e inextricable del género, la sexualidad, la raza, la etnicidad y las clases sociales, transformando, en palabras de Saldívar, "el modo en que hablamos de la diferencia [...] en Estados Unidos" (Anzaldúa, 2016: 28). En esta transgresión de los géneros y las fronteras epistémicas hay además una posición política a partir de la cual Anzaldúa desplaza el canon del saber académico y de la filosofía occidental (Castellano, 2019), mostrando otras formas de construir pensamiento crítico desde la diferencia: como la decisión de escribir de manera "sencilla, directa, inmediata" de no poner "cuadros y metacuadros alrededor de la escritura" (Anzaldúa, 1998, p. 221), de usar el *spanglish* al margen de expectativas o estándares académicos, etc.

En lo que concierne a las aportaciones de Gloria Anzaldúa para el pensamiento crítico de la *diferencia,* hay que decir que esta cuestión se encuentra irrigada en toda su obra. Destaca, sin embargo, el tratamiento que hace de ella en varios de los textos incluidos en *Borderlands/La frontera* (2016); en "Hablar en lenguas" y en "La prieta", textos reunido en *Esta puente mi espalda* (1988a); o en el ensayo "(Un)natural Bridges, (Un)Safe Spaces" incluido en *A Bridge we call Home* (2002), donde extiende sus reflexiones sobre la no-identidad y el ser en relación a la dimensión no-humana de la existencia, abriendo brechas hacia el ecofeminismo o el posthumanismo. (*cfr*. Núñez-Puente, 2018). Tomando estos aportes como referencia, buscaremos tejer algunos elementos del bagaje conceptual de Anzaldúa sin pretender agotar, de ninguna manera, todos sus vértices y matices.

A esta lectura le anteceden otras de la obra de Anzaldúa en el eje de pensamiento de la *diferencia*, como la de Chela Sandoval (2000), quien retoma esta idea para el desarrollo de su concepto

"conciencia diferencial"; Sandoval señala que, en Anzaldúa, la *diferencia* deja de ser un estigma o una categoría acartonada para devenir una tecnología táctica de resistencia que permite transitar estratégicamente entre múltiples identidades y discursos sin quedar instalada en ninguno; y, sin duda, María Lugones (2003), quien rescata también esta noción anzaldueana contraponiéndola a la "lógica de la pureza" propia del pensamiento eurocéntrico, viéndola como un entramado mestizo e "impuro" que desafía las clasificaciones categoriales rígidas de raza, género y clase. Dicho lo anterior, cabe advertir que nuestra lectura no solo apunta hacia la potencia de la noción de *diferencia* anzaldueana descrita por estas autoras, sino que también deja una interpelación abierta a partir de los conceptos de *diferencia administrada* y *diferenciaciones capitalistas* sobre sus posibles limitaciones.

Tomando como punto de partida la influencia inapelable del pensamiento de Anzaldúa en los estudios teóricos sobre la *diferencia*, nos interesa detenernos en el entramado de conceptos que se entretejen en su obra y que constituyen , a nuestro parecer, ingredientes para el pensamiento filosófico que ha nutrido a la filosofía y el pensamiento feminista de los últimos años.

Frontera

Para sobrevivir en la frontera debes vivir sin fronteras
ser un cruce de caminos
(Anzaldúa)[8]

El primer capítulo de *Borderlands,* abre con un recuento en parte ficcional, en parte histórico, sobre la larga historia de despojo de los pueblos indígenas de América. Evocando, primero, el mítico retorno a Aztlán, que reivindican los autonombrados "aztecas del norte" (con los que se identificaban algunas comunidades chicanas, apelando al origen yuto-nahua de ciertos pueblos del norte)[9], como discurso de reconstrucción de una nación perdida, que otros escritores, como Carlos Castañeda, habían ficcionalizado previamente. Este referente y los antecedentes sobre la conquista

[8] (Anzaldúa, 2016: 262)

[9] Como señala José Moctezuma Zamarrón las lenguas yuto-nahuas son una familia lingüística que comparten una raíz prehispánica a pesar de que la lejanía geográfica ha provocado la diversificación y el aislamiento de algunas de sus variantes. El náhuatl comparte raíz con algunas lenguas de la rama sonorense del noroeste mexicano, del mismo modo que algunas lenguas de EU como el *hopi* y el *comanche,* aunque estas guardan una mayor distancia. Por otra parte, a partir de evidencias arqueológicos se puede rastrear la genealogía de sociedades agrícolas en el Noroeste a partir de la experiencia de comunidades proto-yuto-nahuas que se asentaron en la zona serrana de esta región durante el periodo conocido como altitermal (5500 2500 a.c.), (Aguilar Zeleny y Moctezuma Zamarrón, 2013: 27, 215).
La adopción de la denominación "aztecas del norte" por parte de los movimientos chicanos de los años 60 y 70, aludía a la tierra mítica de Aztlán, de donde se suponía partieron los fundadores de Tenochtitlán, con la intención de reivindicar su raíz indígena y la relación con el territorio, previas a la imposición de la frontera y a las posteriores migraciones de poblaciones mexicanas al territorio estadounidense. A pesar de que no hay evidencias de la existencia de esta tierra mítica, la raíz yuto-nahua remite a un ancestro común de los pueblos del suroeste estadounidense hace más de 5000 años.

de México Tenochtitlan por Hernán Cortés, sirven a la autora para plantear una continuidad entre la anterior historia colonial de México y el posterior destierro producido por la dominación estadounidense que continúa hasta la actualidad. Anzaldúa describe este proceso como una paulatina invasión de "los anglos" que fueron emigrando ilegalmente a Texas, desde principios del siglo XIX y que, pese a las distintas formas de resistencia que opusieron los mexicanos, fueron ganando terreno hasta que, en 1846, las tropas estadounidenses obligaron a México a ceder casi la mitad del territorio, instalando, con la firma del tratado Guadalupe-Hidalgo en 1848, una valla fronteriza que dejó a 100 mil ciudadanos mexicanos del lado estadounidense, anexionados junto con la tierra. Anzaldúa describe a esta línea divisoria como "un confín contranatura" (Anzaldúa, 2016:13). Al mismo tiempo, cabe señalar que el concepto de *frontera* que desarrolla la autora y que será un componente transversal, tanto teórica como metodológicamente, de su pensamiento, trasciende por mucho la idea de límite o línea divisoria entre dos mundos. Así lo muestra el siguiente fragmento:

> La frontera entre Estados Unidos y México es *una herida abierta* donde el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra. Y antes de que se forme la costra, vuelve la hemorragia, la savia vital de dos mundos que se funde para formar un tercer país, una cultura de frontera. (Anzaldúa, 2016: 42)[10]

Junto con el análisis que recorre el pensamiento de Anzaldúa sobre la condición del "Tercer mundo", a partir de la precarización a la que ha empujado el imperialismo yanqui a diversas poblaciones al interior y exterior de EU, destaca también en su obra la descripción de la *frontera* como un "tercer país", un lugar de hibridaje, donde la hemorragia de un corte que se pretendía cerrado, deviene la materia viva de una nueva cultura. En términos metafóricos, mientras que la línea o valla fronteriza es solamente una cicatriz, la evidencia material de un corte, la *frontera* alude a un nuevo mundo de relaciones territoriales, étnicas, culturales, lingüísticas que se construyen a pesar y a través de este corte.

Cabe señalar que Anzaldúa en ningún momento romantiza la vida de la frontera ni la cultura chicana desde una perspectiva multiculturalista al estilo de la "raza cósmica" de Vasconcelos, aunque se inspire en el trabajo del filósofo mexicano para su análisis sobre el mestizaje y la heterogeneidad étnica y cultural.[11] Su obra no deja de mostrar la dimensión necropolítica de la frontera, donde la creciente competitividad del mercado precariza aún más las vidas de por sí

[10] "The U.S.-Mexican border es una herida abierta where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country—a border culture." (Anzaldúa, 1987/2012: 25)

[11] Como señala Karina Bidaseca, Anzaldúa veía en "La raza cósmica de José Vasconcelos", publicado en 1925, un aporte intelectual importante contra el discurso de "la pureza de la raza aria" importado de Europa, que optaba en cambio por una "teoría inclusiva" orientada hacia la "crosspolinización" de una "conciencia mestiza". No obstante, a diferencia de la "conciencia mestiza" de Vasconcelos, la "New Mestiza" Anzaldúa, es una "conciencia de los bordes", de las encrucijadas" que exige suspender toda pretensión universalista para aprender a tolerar su ambigüedad. (Bidaseca, 2025: s.p.)

vulnerabilizadas y, entre ellas, las vidas migrantes e indocumentadas constantemente expuestas a la violencia sistémica.

Dicha condición parte de la situación concreta de la frontera México/EU, para abrir preguntas que pueden expandirse hacia la cuestión ética y política de la construcción de una otredad negativa, en la cual, como hemos dicho, se ha basado históricamente la violencia colonial. Anzaldúa analiza cómo es la demarcación arbitraria de una frontera la que instituye la *diferencia,* por ejemplo, entre "los lugares seguros" y "los que no lo son" y no al revés. La frontera establece un límite artificial entre el *us* y el *them,* entre lo propio y lo ajeno, entre lo normal y lo anormal, un constructo identitario que deja a todas aquellas subjetividades que contrastan, o que no se acomodan al modelo de nación impuesto, relegadas a los márgenes, al no lugar o a lo residual. Este ha sido también el mecanismo a través del cual, como se ha mostrado en el apartado anterior, la *diferencia* es frecuentemente apropiada o utilizada por el estado, el mercado y otros aparatos de regulación social para alimentar diversos intereses políticos y económicos.

Anzaldúa describe el territorio fronterizo como "un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional" de esa frontera impuesta: "Ahí viven *los atravesados* : los bizcos, los perversos, los *queer,* los problemáticos, los chuchos callejeros, los mulatos, los de raza mezclada, los medio muertos; en resumen quienes cruzan, quienes pasan por encima o atraviesan los confines de lo "normal"." (Anzaldúa, 2016: 42) Al mismo tiempo, advierte que en esa especie de fractura que impide delimitar o fijar las identidades, en ese constante estado de transición, habita también una potencia susceptible de ser agenciada como fuerza crítica y emancipadora.

Así lo advierte, por ejemplo, al final de su texto autobiográfico "La Prieta", cuando confiesa su desconcierto ante la imagen ora condescendiente, ora idealizada, que sus amigos blancos o no chicanos, se construyeron de ella, pues, al intentar substituir el prejuicio aprendido de la inferioridad racial, proyectaron sobre ella una expectativa de fortaleza sobrehumana, igualmente deshumanizante: "No soy invencible [...] Soy huesos quebradizos y humanos" reclama enérgicamente, y se describe a sí misma como "un puente columpiada por el viento", "un crucero habitado por torbellinos", una "facilitadora" o "mediadora", cuyas lealtades se tensan y desgarran entre la que debe a su raza y al movimiento chicano y la que reconoce más allá de su raza con lo que ella llama el "tercer mundo" y que comprende a otras alteridades oprimidas en EU como las comunidades negras y asiáticas; la que la compromete con su género, con las mujeres, como pensadora feminista y la que entabla también con el movimiento gay, la revolución socialista, o sus pasiones literarias y espirituales. "¿Qué soy? Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo" (Anzaldúa, 1988b : 164-165) se pregunta. Esta experiencia múltiple de la identidad, este carácter heterogéneo de su militancia y sus intereses, es clave para entender por qué la *frontera,* alude a ese lugar incómodo, a esa encrucijada, vivida primero en carne propia y después convertida en concepto. Esta parece ser la potencia que se asoma también en su prólogo a *Borderlands/La frontera:*

> Tengo la sensación de que ciertas "facultades" y zonas dormidas de la conciencia se están despertando, activando – no sólo en mí, sino también en todos los habitantes de la frontera, sean de color o no- Extraño, ¿no? Y sí, el elemento "ajeno" se ha vuelto familiar- nunca cómodo, no con la sociedad clamando por mantener lo viejo, por volver al redil, por seguir al rebaño-. No, no es cómodo, pero es el hogar. (Anzaldúa, 2016: 35-36)[12]

En dicho despertar de facultades, la incomodidad aparece como la salida del entumecimiento social, donde Anzaldúa, reconociéndose como una de esas identidades "atravesadas", elige mirar de frente su propio dolor, en lugar de sucumbir a la inercia adormecedora, construir su hogar en lo inhóspito, convirtiendo a la encrucijada de la identidad en estrategia crítica y de supervivencia, ante el avasallamiento sistemático de esas alteridades marginalizadas por las lógicas colonialistas y sus mecanismos de reabsorción.

En el concepto de *frontera* se encuentra implicada otra categoría crucial del pensamiento de Anzaldúa que para los fines de este artículo no podremos abordar a profundidad, pero que no queremos, sin embargo, dejar de mencionar: La *New Mestiza* es descrita como "un sujeto consciente de sus conflictos de identidad", "atrapada entre encrucijadas", y, sin embargo, capaz de tomar en sus manos la transformación y renovación, no sólo de su propia existencia, sino de una larga historia de estigmatizaciones proyectadas sobre la subjetividad femenina. Desde una lectura crítica de figuras femeninas emblemáticas de tradición mexicana, como Guadalupe, Llorona y Malinche, Anzaldúa propone abrevar de las fuentes de la mitología prehispánica para recuperar otros aspectos de la feminidad oscurecidos por la mentalidad occidental. En las diosas prehispánicas Coatlicue[13], Cihuacóatl o Coyolxauhqui sobrevive una ambivalencia difícil de digerir para el pensamiento colonial y que, para Anzaldúa, deviene germen de transformación y subversión de lo heredado, para engendrar una nueva identidad mestiza. (*cfr*. Anzaldúa, 2016: 67-87) Quizás por ello termine su icónico poema *Vivir en las Borderlands significa que tú,* con una fórmula a la vez paradójica y veraz: "Para vivir en las Borderlands debes vivir sin fronteras/ ser un

[12] "I have the sense that certain "faculties" — not just in me but in every border resident, colored or non-colored—and dormant areas of consciousness are being activated, awakened. Strange, huh? And yes, the "alien" element has become familiar—never comfortable, not with society's clamor to uphold the old, to rejoin the flock, to go with the herd. No, not comfortable but home." (Anzaldúa, 1987/2012: 19)

[13] En algunas divinidades matriarcales como Kali (en el hinduismo) y Coatlicue (en la religión mexica), se conjuga de manera ejemplar la dualidad entre vida y muerte, la feminidad y la masculinidad y valores tan opuestos como el cobijo y la protección y el aspecto devorador y sanguinario de la guerra cuyo tributo exigen. Esta es la tesis de la investigadora mexicana Blanca Solares en *Madre Terrible. La diosa en la religión del México Antiguo,* que le dedica un capítulo a la figura de Coatlicue, descrita por algunos autores como "suma teológica" o "enjambre de divinidades" (J. Soustelle), ya que en ella confluyen una diversidad de divinidades (Quilaztli, "la que hace brotar las legumbres", Quauhcíuatl, "mujer águila", Yaocíhuatl, "guerrera"; Itzapapálotl y Qyopechtli, "parturienta y alumbradora", Tonantzin y Chicomecóatl y Temazcalteci, "la abuela de los baños", Tlaltecutli, "Señor-Señora de la Tierra", etc.) y un rico simbolismo: garras de águila, collar de manos y corazones humanos, senos de mujer, dos cabezas y faldellín de serpientes, cuyo propósito es "dar cuerpo y figura al universo de los hombres y de los dioses." (Solares, 2007: 386-391) Entre otros momentos de la obra de Anzaldúa, el poema "Antigua, mi diosa", expresa con particular intensidad su relación con este misterio ancestral dotado a la vez de un aspecto amoroso y terrible (Anzaldúa, 2016: 255-256)

cruce de caminos." (Anzaldúa, 2016: 262). Desde esa vivencia de la identidad como encrucijada, la autora mantiene una relación crítica con las diferentes luchas sociales y tradiciones que la acompañan.

Nepantla

> Estar desorientadx en el espacio es estar *en Nepantla*.
> (Anzaldúa)[14]

Alusivo a San Miguel Nepantla, un antiguo pueblo prehispánico ubicado en la región intermedia de Tepetlixpa, Estado de México, cuyo nombre en náhuatl significa "en medio", el concepto de *nepantla* ha sido recuperado por múltiples figuras de la literatura en lengua española, entre ellas, la poeta mexicana Elsa Cross. Dentro de su relevancia literaria, se añade además el referente histórico y simbólico de que fue la tierra natal de Sor Juana, una de las voces más importantes de la lírica novohispana. Ahora bien, en el caso específico de Gloria Anzaldúa, este elemento de la cosmovisión indígena es resignificado dentro de su pensamiento feminista y fronterizo para hablar de cierta condición de liminalidad, propia de su experiencia como mujer lesbiana, chicana, de color, etc. Por su complejidad, no es de extrañar que este concepto aparezca en la última etapa del pensamiento de Anzaldúa (Bidaseca, 2025: s.p.). Este concepto se mueve simultáneamente en una dimensión política y espiritual, sociológica y psicológica o subjetiva, sumamente fértil en lo que toca a la reflexión filosófica sobre la *diferencia*. Por otro lado, el entrelazamiento de valores y registros distintos en un solo concepto lo vuelven quizás uno de los elementos más interesantes de su pensamiento. Tanto es así que en *Luz en lo oscuro/Light in the Dark* Anzaldúa ofrece una diversidad de definiciones: "Un umbral para la transformación", "la transición entre dos estados de conciencia", "el territorio incierto que se cruza cuando atravesamos de un lugar a otro", el difícil cruce de las personas migrantes por la valla fronteriza hacia el "hostil paraíso de El Norte", "cuando se pasa de una clase, raza, o sexo a otro, el viajar de una identidad a otra", ahí donde dos o más fuerzas colisionan y se mantienen "al borde del caos", "un estado de entreguerras", "el punto donde nos encontramos a la vez separados y conectados a otros de diferentes culturas", "El punto intermedio entre lo consciente y lo inconsciente", "el lugar donde se pueden aceptar las contradicciones y las paradojas", etc. (Anzaldúa, 2021: 91-92) Además de su plurivocidad, llama la atención la flexibilidad gramatical de esta palabra, empleada algunas veces como sustantivo y otras como adjetivo: "estar *nepantla*", como lo emplea Anzaldúa refiriéndose a las prácticas artísticas fronterizas como un "estado de *nepantla*" (Anzaldúa, 2021: 91, 93)

Lo que hay en común entre esta diversidad de definiciones es, pues, el carácter intersticial o transicional que evoca este concepto, y al que Anzaldúa identifica con el árbol de la vida que atraviesa dos dimensiones, el Aleph de Borges que reúne sin anular todos los puntos de vista , o los

[14] (Anzaldúa, 2021: 93)

cenotes que, en el mundo maya, se creía que abrían un portal hacia el inframundo. (92-93) Esta dimensión espiritual, en la obra de Anzaldúa, toma su inspiración de la saga *Las enseñanzas de Don Juan* de Carlos Castañeda, de quién retoma también la expresión "el lado izquierdo de la conciencia" que la autora rebautiza como *El Mundo Zurdo*, asociado con la figura de la diosa de la luna Coyolxauhqui, como reverso del dominio diurno de Huitzilopochtli[15] (Anzaldúa, 2021: 84-85). Hablar del *mundo zurdo* tiene además una innegable dimensión política en el análisis que hace Anzaldúa del lugar oscurecido y/o marginalizado al que se ha buscado relegar a esas "identidades atravesadas" de las que hablábamos anteriormente, pero también en las nuevas expresiones descalificatorias de la *diferencia* promovidas por algunos discursos políticos actuales.

Basta decir por el momento que, en su amplitud semántica, *nepantla* encierra una potencia profundamente descolonizadora, como lo reconoce Anzaldúa cuando habla de la capacidad desterritorializante del *border arte*: "Lidia con identidades en movimiento, cruces de frontera e hibridismo–todas estrategias de descolonización." (Anzaldúa, 2021: 101) y que se puede advertir, de alguna manera, en algunas de las formas en las que los mexicas emplearon este término durante la conquista. Si acudimos al Diccionario de Náhuatl del INAH encontramos un fragmento de las crónicas del Fray Diego de Durán, donde al haber reprendido a un indígena este le contesta que espere porque aún están "nepantla", que el evangelizador interpreta como que "aún estaban neutros", "que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio" (UNAM-INAH, s. f.). No obstante, esta dimensión "neutral" que muchas veces se ha leído también en clave de sincretismo, podría implicar más bien un movimiento de resistencia contra la colonización de la vida interior, a partir precisamente de esta dimensión liminal y de una suerte de ambigüedad estratégica.

Anzaldúa retoma esta potencia descolonizadora y le da un relieve propiamente feminista, asociando *nepantla* con el lugar (o no lugar) de donde brota la creatividad como una cualidad a la vez transformadora y sanadora, tareas que, en parte importante de la tradición prehispánica, han estado a cargo de las mujeres.

A través de la descripción y observación de la obra de varias artistas chicanas como Santa Barraza, Yolanda M. López y Marcia López, quienes lograron situar en las galerías, nuevas formas de autorrepresentación de las mujeres chicanas y el imaginario indígena, la autora de *Luz en lo oscuro* recupera la figura de las *nepantleras,* como intermediarias y agentes en un proceso de transformación, aquello que Bidaseca ha descrito también como "las formas mutantes del artivismo espiritual" (Bidaseca, 2025: s. p.) y que Anzaldúa explica de la siguiente manera:

[15] Blanca Solares ha señalado también cómo en la figura de Coyolxauhqui, diosa desmembrada por su hermano Huitzilopochtli, tras haber incitado a los 400 huitznahua a matar a su madre, Coatlicue; expresa un aspecto no integrado del concepto de lo femenino para la mentalidad mexica, que le asigna a la luna un lugar inferior o secundario con respecto al dominio del dios solar: "El predominio del Sol era también la guerra en contra de las fuerzas de la fertilidad femenina, húmeda, fría, oscura y densa del Inframundo." (Solares, 2007: 375)

> Las nepantleras, como las artistas/activistas nos ayudan a mediar estas transiciones, nos ayudan a hacer estos cruces y nos guían a través del proceso de transformación –un proceso que yo llamo conocimiento. [...] Llamo a esta búsqueda, a este preguntarse y a esta sanación de la conciencia, *"conocimiento"*. (Anzaldúa, 2021: 29)[16]

Guías y pasadoras en los cruceros intrincados de la *diferencia*, las *nepantleras* retoman el rol ancestral de las curanderas, para tejer los fragmentos dispersos de la subjetividad femenina y reconstruir los retazos extraviados por una historia de violencia colonial y patriarcal. Este esfuerzo, sin embargo, nunca es sólo individual sino intersubjetivo, el arte, desde la perspectiva de Anzaldúa, es una expresión viva del poder de sanación colectiva del feminismo, contra una larga tradición de misoginia que, a fin de perpetrar un control sobre las corporalidades, asocia sus facultades creativas con el pecado y el mal.

En amplia conversación con las fuentes de la mitología mexica, la tradición oral y la cultura popular, este proceso de "sanación de la consciencia", involucra nuevamente una dimensión intersticial, un lugar de tránsito entre el *us* y el *them,* conjugado en un nos-otras, que es núcleo de intersubjetividad crítica y que se reconoce fragmentaria, en lugar de pretender delimitar una identidad colectiva homogénea. De ahí también la importancia del género de la *autohistoria*, como lugar de enunciación que reconoce el valor de la voz singular y la experiencia encarnada, pero trasciende también las limitaciones de la autobiografía, para enlazar el relato personal con la pluralidad de miradas y relatos que desafían la narrativa de la historia oficial y sus sesgos eurocéntricos y patriarcales. "La hembra es temida," dice Anzaldúa "por ser capaz de crear entidades de carne y sangre en su panza (sangra cada mes, pero no muere), por la virtud de estar en sintonía con los ciclos de la naturaleza." Por esa razón la cultura occidental y el cristianismo, han construido la idea de que, por su aspecto carnal y terrenal, la mujer debe ser protegida: "Protegida de ella misma", insiste Anzaldúa. En ello consiste la construcción de la mujer como una otredad negativa, "pesadilla del hombre" (Anzaldúa, 2016: 58).[17]

La identificación que explora Anzaldúa, por ejemplo, con la diosa mítica Coyolxauhqui, responde a este mismo proceso de "sanación de la conciencia" al que apela *Nepantla*, que no teme a la oscuridad, a la desfragmentación de la conciencia: "Coyolxauhqui también representa al "yo" arrojado al vacío por eventos traumáticos (una experiencia del inconsciente). Me desintegro en cientos de pedazos, cientos de conciencias separadas" (Anzaldúa, 2021: 84), dice la autora, y sin

[16] "Nepantleras such as artistas / activistas help us mediate these transitions, help us make the crossings, and guide us through the transformation process— a process I call conocimiento.[...] I name this searching, inquiring, and healing consciousness 'conocimiento'".(Anzaldúa, 1987/2012: 17,18)

[17] "The female, by virtue of creating entities of flesh and blood in her stomach (she bleeds every month but does not die), by virtue of being in tune with nature's cycles, is feared. Because, according to Christianity and most other major religions, woman is carnal, animal, and closer to the undivine, she must be protected. Protected from herself. Woman is the stranger, the other. She is man's recognized nightmarish pieces, his Shadow-Beast. The sight of her sends him into a frenzy of anger and fear." (Anzaldúa 1987/2012: 39)

embargo, es de este proceso de fragmentación, de esos juegos interminables de deconstrucción y reconstrucción, de donde procede el poder creativo de Coyolxauhqui del que abreva su obra.

Por lo difícil que resulta terminar de definir una noción tan amplia y compleja como *Nepantla*, cabe preguntarse si no sería mejor pensarla, más que como una categoría como una anti-categoría, un crisol epistémico donde las diferencias cohabitan en su carácter complejo y paradojal sin adherirse entre sí, ni reconciliarse; una zona de traducibilidad entre diversos idiomas, culturas, bagajes epistémicos que, lejos de reforzar la típica oposición entre centro y periferia, abre una nueva dimensión que permanece en tránsito, permitiendo que emerjan de las grietas *líneas de fuga*, en términos de Deleuze y Guattari (1985), que subviertan las categorías impuestas. Por ello el pensamiento de Anzaldúa nos invita a mirar el otro lado del mundo, ahí donde las subjetividades no terminan de obedecer al *adiestramiento* social, político y espiritual de sus identidades, ahí donde lo zurdo se asoma desde la liminalidad.

Mundo zurdo

El *mundo* zurdo (*the left-handed world*) es un concepto que condensa la noción de realidad de Anzaldúa desplazándola hacia la práctica política situada. Esta idea aparece esparcida en distintos momentos de la obra de la feminista chicana, pero en la compilación *Esta puente mi espalda*, hay algunos fragmentos donde la reflexión se extiende un poco más, permitiendo apreciar la riqueza y relevancia de dicho planteamiento, de este modo, en la introducción al apartado "El mundo zurdo. La visión." Anzaldúa afirma: "[...] el mundo zurdo–los marginalizados de este mundo: los de color, los jotos, los pobres, la hembra, los incapacitados" (Anzaldúa, 1988b: 152)[18]. Las personas que no encajan en las categorías únicas que ordenan el mundo gobernado por los sistemas de poder, aquellos que no caben en las categorías unívocas de la sociedad hegemónica son los pobladores de este universo. De inspiración en "el lado izquierdo de la conciencia" de Castañeda , como se señaló anteriormente, metafórica y simbólicamente, *lo zurdo*, como la mano zurda, hace referencia a lo no normativo, étnica, cultural, sexual y corporalmente, a lo no aceptado por la sociedad establecida:

> El hombre blanco habla: *Quizás si raspas lo moreno de tu cara. Quizás si blanqueas tus huesos. Deja de hablar en lenguas, deja de escribir con la mano zurda. No cultives tu piel de color, ni tus lenguas en llamas si quieres tener éxito en un mundo de la mano derecha*. (Anzaldúa, 1988a: 221)[19].

[18] "El Mundo Zurdo, the left-handed world: the colored, the queer, the poor, the female, the physically challenged." (Moraga y Anzaldúa, 1981/1983: , p.196).

[19] "The white man speaks: Perhaps if you scrape the dark off of your face. Maybe if you bleach your bones. Stop speaking in tongues, stop writing left- handed. Don't cultivate your colored skins nor tongues of fire if you want to make it in a right-handed world." (Moraga y Anzaldúa: 1983: 166)

El concepto de *mundo zurdo* supone un posicionamiento en dos sentidos: en primera instancia, se orienta hacia la autorreflexión, interioridad, espiritualidad, memoria e identidad oprimida; en un segundo movimiento, apunta hacia los otros. "[...] tomamos un viaje de regreso hacia nuestro propio ser, a viajar al centro más profundo de nuestras raíces, a descubrir y reclamar nuestras almas de color, nuestros ritos, nuestra religión." (Anzaldúa, 1988b: 151)[20]. Se trata de volver a la espiritualidad profunda que está arraigada en la memoria ancestral, pero también del reconocimiento de una identidad atravesada por un sistema de opresiones que supone una transformación de la subjetividad y la sociedad emprendida colectivamente; Anzaldúa da cuenta, en primera persona, de la condición de las mujeres como oprimidas, pero sin albergar una actitud separatista con respecto a lo que enlaza a la diversidad de identidades en sus padecimientos socialmente causados, "...el viaje por el camino de El Mundo Zurdo es el camino de un movimiento en dos sentidos— irse al fondo de una misma y extenderse hacia el mundo, una recreación simultánea de una misma y una reconstrucción de la sociedad." (Anzaldúa, 1988b: 167)[21]. Consideramos que este segundo aspecto, el social, se encamina a lo que la escritora chicana concibe como un *feminismo radical tercermundista*. Anzaldúa describe claramente que se trata de una politización de la identidad, pero en su carácter de periférica, oprimida, dominada en sus diferencias por el patriarcado, capitalismo, racismo, colonialismo y heterosexismo, y que apunta a un cambio profundo de la sociedad existente.

La temporalidad del *mundo zurdo* se mueve entre el presente de la opresión, el pasado de la memoria reconstruida a partir de las raíces diversas y el desplazamiento hacia el futuro. En el pensamiento de Anzaldúa hay una dimensión utópica que demanda la acción política y señala hacia una realidad distinta para las personas *queer*, los *atravesados* o los *zurdos*. En "La prieta", la feminista chicana afirma que este mundo es "El estirón entre lo que es y lo que debe ser." (Anzaldúa, 1988b: 167)[22] . Esta *política de los atravesados* supone una lucha colectiva tejida con los hilos de las opresiones intersectadas (clase, raza, género, sexualidad), y la necesidad de pensarse en convergencias en la diversidad de experiencias situadas. Esta es una idea que puede encontrarse en planteamientos de filosofía política relativamente recientes como el de la *multitud* de Negri y Hardt , o la idea de *coalición* de Butler. Habla, asimismo, de una posición de conocimiento nacida de la introspección y el reconocimiento de la vivencia personal, la de Anzaldúa, como lo hemos visto a lo largo de las líneas de este artículo, es la de una mujer de la mezcla, el hibridaje y el desorden de sustancias que no encuentran lugar en la cuadrícula rígida y delimitada de los sistemas de poder más que como la extravagancia, alteridad y diferencia que está ahí para ser dominada,

[20] take a trip back into the self, travel to the deep core of our roots to discover and reclaim our colored souls, our rituals, our religion. (Moraga y Anzaldúa, 1983: 195)

[21] "...that traveling El Mundo Zurdo path is the path of a two-way movement - a going deep into the self and an expanding out into the world, a simultaneous recreation of the self and a reconstruction of society." (Moraga y Anzaldúa, 1983: 232)

[22] "*The pull between what is and what should be.*" (Moraga y Anzaldúa,: 1983: 232) [original en cursiva].

oprimida y explotada, pero que en su pensamiento y experiencia encuentra una lectura positiva como sitio de agrupamiento político y posibilidad de un mundo distinto.

El *mundo zurdo* es un no-lugar, como posteriormente nominará a estos espacios Marc Augé , un sitio posible de no-identidad o extrañeza, como en su momento los concibió Adorno, ontológicamente liminal, como la *frontera* y *nepantla*, con la distinción de que el *mundo zurdo* implica nítidamente una localización espacial que ya apunta hacia un hogar propio, humano y diverso, que incluso puede estar altamente individuado. Sin embargo, pensamos que, para Anzaldúa, esta localización, real y simbólica, es la que permite la supervivencia colectiva de *los zurdos* y su emplazamiento hacia el futuro: la esperanza.

> La mezcla de sangres *y* afinidades, en *vez* de confundirme o desequilibrarme, me ha forzado a lograr un cierto balance. Las dos culturas me niegan un lugar en *su* universo. Entre ellas y entre otras, yo construyo mi propio universo. *El Mundo Zurdo*. Yo me pertenezco a mí misma y no a cierto grupo.
>
> [...]
>
> La lógica, el patriarcado y el heterosexual han gobernado y han sido los dueños por mucho tiempo. Mujeres tercermundistas, lesbianas, feministas, y hombres orientados al feminismo de todos los colores se unen y se juntan para rectificar el balance. Solamente juntos podemos ser una fuerza. Nos veo como una red de espíritus emparentados, un tipo de familia. (Anzaldúa, 1988b: 168)[23]

Para Anzaldúa, como lo han leído diversas estudiosas de su obra, la *diferencia* es potencia política. El resultado de las opresiones intersectadas es, en conjunto, el de una gran opresión que configura la diferencia como una "amenaza" contra los poderes establecidos. El no "cuadrarse" por completo a los parámetros normativos dota de cualidades liberadoras a las personas *queer*, que la escritora ve enlazadas por una profunda empatía fincada en el sufrimiento compartido, pero sin que entre ellas medien o prevalezcan las contradicciones ni tensiones, por la diversidad de opresiones, posiciones ideológicas o proyectos, puesto que "[...] estas afinidades distintas no se oponen. En el *mundo zurdo*

[23] "The mixture of bloods and affinities, rather than confusing or unbalancing me, has forced me to achieve a kind of equilibrium. Both cultures deny me a place in *their* universe. Between them and among others, I build my own universe, *El Mundo Zurdo*. I belong to myself and not to any one people.
[...]
The rational, the patriarchal, and the heterosexual have held sway and legal tender for too long. Third World women, lesbians, feminists, and feminist-oriented men of all colors are banding and bonding together to right that balance. Only *together* can we be a force. I see us as a network of kindred spirits, a kind of family." . (Moraga y Anzaldúa,: 1983: 232-233)

yo con mis propias afinidades, y mi gente con las suyas, podemos vivir juntos y transformar al planeta" (Anzaldúa, 1988b: 168).

Varias preguntas se abren a partir de esta concepción de la feminista chicana: ¿hay aquí una visión demasiado esperanzadora de las complejidades de las relaciones entre las personas oprimidas?, ¿encontramos en el planteamiento de Anzaldúa una visión dicotómica de las relaciones de poder, entre opresores y oprimidos, en bloque, que no permite ponderar de manera más detenida las diferenciaciones asimétricas dentro de la diferencia? Tal vez haya que regresar a la misma Anzaldúa y su concepción de la *frontera* como un sitio desgarrado para pensar más detenidamente la complejidad de las interacciones de los sistemas de poder que modelan la subjetividad y atraviesan la situación de los oprimidos, puesto que no se trata de una mezcla pacificada, reconciliada, sino de aquello que brota de la contradicción entre dos sociedades y culturas asimétricas, donde privan las relaciones de poder y la violencia. La frontera es un sitio de sufrimiento que no necesariamente potencia las capacidades políticas, sino que también inhabilita y condena, esto nos insta a no romantizar el planteamiento de Anzaldúa, a rescatar este momento de su pensamiento que a veces resulta opacado por lecturas demasiado alegres de su idea de *diferencia*.

Conclusiones

A través de este mapa incompleto de las influencias, orientaciones e ingredientes conceptuales del pensamiento de Anzaldúa, que contribuyen a iluminar el problema filosófico de la *diferencia*, desde ángulos y enfoques que no se limitan, sin embargo, a un marco rígido u ortodoxo de la tradición filosófica; se pueden encontrar en la pensadora chicana contribuciones fundamentales, no sólo sobre la condición chicana y la experiencia de las mujeres de color en EU, como múltiples autoras lo han enfatizado, sino sobre el problema ético y político de las identidades híbridas, atravesadas por tensiones ideológicas y territoriales vigentes en la actualidad.

Las crisis migratorias de la actualidad , junto con el resurgimiento de gobiernos de extrema derecha con políticas xenófobas, antimigrantes y antigénero, vuelven más vigente que nunca la crítica planteada por Anzaldúa, sobre las fronteras como dispositivos de poder, exclusión y segregación, hace más de tres décadas. Por ello, cabe una relectura de su obra que reconozca y de relieve a la vigencia de sus contribuciones, pero que también identifique los puntos ciegos que la autora mantuvo, quizás de manera inconsciente, hacia algunas partes de su propio discurso y que exigen otras claves críticas que contemplen la problematicidad de este tema.

Entre una multiplicidad de rasgos que destacan, por su originalidad, en el camino teórico y humano de Anzaldúa y de las cuales, quizás, no terminamos de dar cuenta en este artículo, podemos señalar los siguientes:

La obra de Anzaldúa incorpora de manera transversal una resistencia teórica y política hacia el feminismo blanco que ha negado "lo indígena", o bien a través de su desprecio sistemático, o bien a través de su idealización, mostrando así dos actitudes, aparentemente opuestas, que esencializan por igual la *diferencia* a través de su borramiento o asimilación. Anzaldúa critica frontalmente estas formas de racismo epistémico en algunas teóricas feministas, pero también lo combate a través de otras estrategias de enunciación política como la *autohistoria,* que busca emanciparse de dogmas académicos, dando espacio a otros registros como el testimonio, o la memoria oral, como elementos para una transformación consciente de los procesos de subjetivación individual y colectiva.

Hay en este posicionamiento un gesto que reta también todas las formas del dualismo occidental, entre ellas, seguir pensando la *diferencia* a partir de binomios como: nosorxs/ellxs, singular/plural o de categorías como *outsider*, "otrx", *víctima*, , *subalternidad* , etc., que contribuyen a fijar las identidades marginadas en moldes impuestos por la propia mirada colonialista. Anzaldúa retoma algunas de las corrientes filosóficas que abonaron al problema de la *diferencia* en estos términos, pero también piensa por fuera de dicha estructura dualista, al mostrar, por ejemplo, en el (nos)otras, un espacio intersticial que alberga en su seno la alteridad, sin asimilarla o subsumirla dentro de una identidad homogénea.

Desde esta misma mirada que contraviene al binarismo occidental, lo *queer,* en el pensamiento de Anzaldúa, aparece como una categoría amplia, expansiva que intenta dar cuenta del desajuste o la desobediencia de las identidades atravesadas, frente a los moldes impuestos por el sistema heteronormativo y frente a la opresión colonialista en general. Este reagenciamiento de un vocablo, utilizado originalmente en sentido peyorativo para designar "lo raro", "lo anormal", no se encamina necesariamente hacia lo planteado posteriormente por la teoría *queer*, que cuestiona radicalmente el paradigma biologicista para mostrar que el sexo y el género son dispositivos culturalmente construidos; sino que busca tan sólo nombrar una diversidad de experiencias encarnadas de la *diferencia* susceptibles de tender alianzas entre ellas.

Finalmente, cabe destacar también el *activismo espiritual* de Anzaldúa, como un gesto epistémico que busca conciliar la dimensión política con la dimensión espiritual de la existencia, a través de su reinterpretación de elementos de la cosmovisión indígena como el espacio transicional de *nepantla* y la figura ancestral de las *nepantleras* o curanderas tradicionales; la provocadora categoría de *mundo zurdo* que alude a ese camino que va a la vez "hacia el interior de una misma" y "hacia el mundo"; o figuras de la cosmología prehispánica como *Coyolxauhqui, Coatlicue* y *Cihuacóatl,* todas ellas entidades mitológicas inasimilables por su aspecto paradojal y que Anzaldúa trae al presente para reinsertarlas dentro de una trama crítica que se resiste a ser apropiada o subsumida por las fronteras del sistema-mundo-imperante.

En este texto hemos buscado mostrar estos, entre muchos otros aportes de Anzaldúa al pensamiento de la diferencia. Pero una lectura verdaderamente atenta y justa de su pensamiento, nos exige

señalar también algunas de sus limitaciones, en virtud de sus alcances postreros. Así como la obra de Anzaldúa abre el pensamiento filosófico hacia otras posibilidades de comprensión, hay puntos debatibles que atraviesan aspectos importantes de su legado. Uno de estos, por ejemplo, es el alcance de su noción de *mestizaje*: si habría que pensarlo como un concepto situado en el caso migrante y chicano a fin de evitar romantizaciones de otros procesos de mixtura, como el que caracterizó al caso de México y su proyecto nacionalista homogeneizador de inicios del siglo XX.

Para los propósitos que nos ocuparon en este artículo y como lo habíamos apuntalado en el cuerpo del texto, cabe hacerse la pregunta de si no hay en la misma Anzaldúa una idea demasiado positiva acerca de la *diferencia* que se prolonga, además, en algunos estudios de su obra. Si la idea de las colectividades de personas oprimidas *queer* al interior del *mundo zurdo* no omite en buena medida las opresiones y contradicciones que responden a las dinámicas de la sociedad patriarcal, capitalista, racista, colonialista y también heterosexista, ya que entre mujeres, hombres, mujeres feministas, lesbofeministas, hombres gay, lesbianas , personas trans, etc., se juegan diferencias internas que albergan violencias y opresiones que dificultan, en no pocas ocasiones, la conjugación de intereses, aun cuando, desde una perspectiva externa, se tenga un "enemigo común" que pueda facilitar las alianzas. La disolución identitaria en categorías paraguas es idealista, e incluso contraproducente para propósitos emancipatorios , cuando es la misma sociedad dominante la que identifica, cuadricula y coloca identidades, rígidas o flexibles, haciéndolas funcionales a sus intereses.

Una *política de los atravesados* que no se tome con la radicalidad suficiente la crítica del capitalismo y sus conexiones con otros sistemas de poder, deja intacta la estructura y corre el riesgo de ser subsumida por el capitalismo-patriarcado con sus elementos consubstanciales: racismo, colonialismo, heterosexismo, etc. Si bien, el componente de clase y su correlato, la explotación, no pueden ya plantearse como únicos y céntricos para comprender el poder en la sociedad contemporánea , son medulares para descomponer las opresiones. En ese sentido, cuando la crítica del capitalismo es limitada, podemos caer en un reduccionismo identitario o, en el caso de Anzaldúa, "no identitario", en el sentido de que, debido a esta carencia, su propuesta resulta predominantemente culturalista. De ahí la relevancia que adquiere pensar las *diferencias* no solo en su dimensión positiva y liberadora, sino también el modo como estas son acomodadas por los sistemas de poder en una gestión o administración de la diferencia y a través de *diferenciaciones capitalistas*. Ψ

Bibliografía:

ADORNO, Theodor Wiesengrund (2009). "Estudios sobre la personalidad autoritaria". En *Escritos sociológicos II, Vol., 1. Obra Completa.* : Akal.

ANZALDÚA, Gloria (1987/2012). *Borderlands La Frontera The New Mestiza.* Aunt Lute Books.

ANZALDÚA, Gloria (1988a). "Hablar en lenguas". En Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (Eds.) *Esta puente, mi espalda.* Editorial "ismo".

ANZALDÚA, Gloria (1988b). "La Prieta". En Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (Eds .) *Esta puente, mi espalda.* : Editorial "ismo".

ANZALDÚA, Gloria y KEATING, Analouise (2002). *A bridge we call home. Radical visions of transformation*. Routledge Taylor and Francis Group

ANZALDÚA, Gloria E. (2015). *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro. Rewriting Identity, Spirituality, Reality*. Duke University Press.

ANZALDÚA, Gloria (2016). *Borderlands/La Frontera/ The New Mestiza.* Capitán Swing Libros.Anzaldúa, Gloria Evangelina (2021). *Luz en lo oscuro/ Light in the Dark.* Hekht Libros.

BIDASECA, Karina Andrea (2025). "Nepantleras. Activismo espiritual en la obra de Gloria E. Anzaldúa." *Millcayac* . Vol. XII, N° 22. 2 de febrero.

CASTELLANO, Cristina (2019). *Pensar desde la frontera: Gloria Anzaldúa* [Ponencia no publicada]. Primer Coloquio Internacional de Teoría y Filosofía Feminista, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, México.

DE BEAUVOIR, Simone (2005). *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.

FALQUET, Jules (2017). La combinatoria straight. Raza, clase, sexo y economía política:análisis feministas materialistas y decoloniales. *Descentrada*. Vol. 1, N°1. http://www.descentrada.-fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe005

FEDERICI, Silvia (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.

HERNÁNDEZ LÓPEZ, Dinora (2022). *Elementos de filosofía moral negativa: violencia, vulnerabilidad, diferencia*. Universidad de Guadalajara.

HERNÁNDEZ LÓPEZ, Dinora (2023). "La crítica de la violencia contra la diferencia de Theodor W. Adorno ante los enfoques ético-políticos de " diferencia administrada ". Hernández

López, Dinora y Amaya Velasco, Hermann (Coords.). *Teoría crítica. Planteamientos, desplazamientos, tensiones*. Universidad de Guadalajara.

HERNÁNDEZ LÓPEZ, Dinora (2024). "Feminismo crítico negativo. Apuntes sobre violencia feminicida a partir de la crítica de la escisión del valor". En Hernández López, Dinora (Coord.). *Filosofía feminista. Intervenciones*. Universidad de Guadalajara.

HERNÁNDEZ LÓPEZ, Dinora (2025a). "Radicalismo de derecha, misoginia digital y contrafeminismo". En Macón, Cecilia (C omp.). *Fervor y Temblor. Las nuevas derechas radicales desde el giro afectivo*. Editorial UNAJ.

HERNÁNDEZ LÓPEZ, Dinora (2025b). "La perspectiva de la imbricación. Aportaciones teórico-metodológicas a la crítica de la violencia contra las mujeres". Medina, Arely y De la Cruz Guzmán, Ulises Osbaldo (Coords.). Violencia de género: Andamiajes multidisciplinarios para su abordaje. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

LEVINAS, E. (2008). *Ética e infinito*. A. Machado Libros.

LUGONES, María (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppressions*. Rowman & Littlefield.

MENDOZA, Breny (2014). *Ensayos de crítica feminista decolonial*. Editorial Herder.

MOCTEZUMA ZAMARRÓN, José Luis y AGUILAR ZELENY, Alejandro (C oords.) (2013). *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas Etnográfico*. ISC-INALI-INAH

MORAGA, Cherríe y ANZALDÚA, Gloria (1983). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Kitchen Table: Women of Color Press.

NÚÑEZ PUENTE, Carolina (2018). "Queeremos a Gloria Anzaldúa: Identity, difference, New Tribalism and Affective Eco-dialogues". *Camino Real. Estudios de las Hispanidades Norteamericanas*. España. Vo.10, N°13.

ORTEGA, Mariana (2016). *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*. State University of New York Press.

SANDOVAL, Chela (2000). *Methodology of the oppressed*. University of Minnesota Press.

SCHOLZ, Roswitha (2020a). "El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género". En Navarro Ruiz, Clara (ed.). *Capital y patriarcado. La escisión del valor*. Mimesis-Pepitas de Calabaza.

SCHOLZ, Roswitha (2020b). "Nueva crítica social y el problema de las diferencias". En Navarro Ruiz, Clara (ed.). *Capital y patriarcado. La escisión del valor*. Mimesis-Pepitas de Calabaza.

SEGATO, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños

SOLARES, Blanca (2007). *Madre Terrible: La Diosa en la religión del México antiguo*. Anthropos.

UNAM-INAH (s.f.). *Gran Diccionario de Náhuatl*. nepantla - Gran Diccionario Náhuatl

Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es