

“GODZILLA CON SOMBRERO DE CHARRO”: VISIONES TESTIMONIALES Y EL IMAGINARIO ANTI(IN)MIGRANTE* ESTADUNIDENSE POST-11 DE SEPTIEMBRE

*Claire Joysmith***

Nosotros [los árabes] somos los nuevos mexicanos y, por extensión, todos ustedes [los mexicanos] son árabes.

GUILLERMO GÓMEZ PEÑA

And I thought about how we look just like the Arabs, that in fact we are the Arabs, and we are the Jews, since we are Mexicans, or Mixicans. A mix of this and that, of some any races.

SANDRA CISNEROS

“Godzilla con sombrero de charro”, la cita en el título y de lo cual se hablará un poco más adelante, proviene de un testimonio-ensayo cuyo autor es el reconocido y galardonado performancero Guillermo Gómez Peña, un “chicalango” (léase un híbrido de chicano y chilango, proveniente de la ciudad de México) “in process of chicanoization” (Gómez Peña, 2008: 325). Mediante un gesto performático aborda en ese testimonio-ensayo lo que llamaré el imaginario anti(in)migrante estadounidense y en el cual desglosa —al margen del giro irónico y chusco de la imagen en la cita—, de manera perspicaz y contundente, una visión crítica, pensante y sintiente, en torno a las varias secuelas relacionadas con la xenofobia surgida en Estados Unidos, sobre todo post-11-s.

A diez años de dicha fecha bien podríamos considerarla como una nueva frontera histórica surgida en el siglo XXI, a la cual el académico chicano Francisco Lomelí describe como “el momento en que la historia norteamericana se partió como las aguas en la Biblia, o como cuando los aztecas se toparon con el águila en medio de Texcoco” (Lomelí, 2008: 385) y José Emilio Pacheco resume a manera de epígrafe: “Un milenio empezó con las Cruzadas. / El otro con dos cifras: / 9/11” (Pacheco, 2008: 477).¹

* El uso del prefijo “in” entre paréntesis [anti(in)migrante] queda suficientemente aclarado de manera contextualizada en el artículo, pues en este caso no se trata sólo de migrantes sino de inmigrantes, es decir, no sólo de mexicanos, etc., que cruzan la frontera, sino de quienes ya viven allá hace varias generaciones o son primera generación, y ésta es la única manera de especificarlo sin repetir la palabra, lo cual me parece innecesario. A mi parecer, en los estudios de (in)migración este uso no es tan desconocido.

** Investigadora en el CISAN-UNAM. <elaire@unam.mx>.

¹ Joy Harjo, poeta *native-American*, habla del “magnific field thrown off by grief” en su testimonio-poema (Harjo, 2008: 344).

En este artículo abordaré algunas visiones de los sentimientos anti(in)migrantes vistos desde la óptica de las experiencias personales y colectivas de las chicanidades y latinidades, a través de algunos escritos de carácter testimonial-ensayístico con un enfoque particular en el racismo. Entre estas visiones testimoniales destacan las de Guillermo Gómez Peña, Gloria Anzaldúa, Ariel Dorfman, Catherine Herrera, Sandra Cisneros, Teresa Carrillo, Eliana Rivero, Demian Pritchard y otros, aun cuando son muchas más las aportaciones que tratan estos temas en los dos volúmenes de los cuales cito, en donde quedan compilados numerosos testimonios enviados por el ciberespacio: *One Wound for Another/Una herida por otra. Testimonios de Latin@s in the U.S. through Cyberspace (11 de septiembre de 2001-11 de marzo de 2002)* y *Speaking desde las heridas. Cibertestimonios Transfronterizos/ Transborder (September 11, 2001-March 11, 2006)*. Ambos volúmenes forman parte de un proyecto de mayor alcance que continúa en proceso hoy día.²

Cabe aclarar que aun cuando dichos volúmenes no fueron concebidos con la idea de abordar de manera exclusiva el tema del imaginario racista, la realidad es que dicho tema resulta intrínseco al documentar cualquier tipo de testimonio, narrativa o escrito poético surgido de las chicanidades y latinidades estadounidenses, reflejando en la larga y compleja historia de dichas comunidades sus variadas manifestaciones, ya sea una xenofobia generalizada o la práctica —y más aun desde el 11-s— normativa y podría decirse sistemática del “perfil racial” (*racial profiling*)³ que a menudo abarca también un tipo u otro de clasismo y sexismo.

Cabe aclarar que, en su conjunto, estos textos fueron enviados en respuesta a preguntas formuladas en las solicitudes de testimonio enviadas por correo electrónico (en octubre de 2001 y septiembre de 2006) con el fin de dar contorno y especificidad a los objetivos de este ejercicio de documentación ante un momento de ruptura dolorosa —al cual Gloria Anzaldúa bautiza como “tiempos nepantla”—.⁴ En los testimonios se retomaron tópicos relacionados con el racismo, la xenofobia y la subjetividad del migrante e inmigrante sugeridas de algún modo mediante las preguntas que abordaron cuestiones de raza, etnia, diferencias raciales y culturales, terrorismo, medios de comunicación, relaciones México-Estados Unidos, la frontera, tolerancia, compasión, procesos de trauma y sanación, entre otros.⁵

² He elegido sólo algunos textos de ambos volúmenes, los cuales suman un total de casi mil páginas y unos 160 testimonios.

³ “[...] hoy día política oficial y práctica cotidiana es eufemismo de un racismo ostensible y sancionado a nivel institucional” (Gómez Peña, 2008: 319).

⁴ Nepantla, derivado del náhuatl *panotla* (puente), se traduce al español como “tierra de en medio” y en inglés como *land in-between*. Según la nomenclatura utilizada por la escritora y filósofa chicana Gloria Anzaldúa, es “un espacio psicológico, liminal [...], el *locus* y signo de transición” (Anzaldúa, 2005: 99).

⁵ En *Speaking desde las heridas* la pregunta tres quedó plasmada así: “¿Has observado cambios en ti, o en lo que te rodea, relacionados con cuestiones de raza, clase, género, sexualidad, específicamente como mexicano, latinoamericano o latinoestadunidense?” La pregunta cuatro solicita comentarios sobre “las múltiples caras del terrorismo”, “los procesos de trauma y de sanación”, manifestaciones de las diferencias culturales y raciales, tanto en México como en Estados Unidos, el papel de los medios de comunicación, “tolerancia, compasión, venganza, odio”. La pregunta cinco se refiere a cuestiones rela-

El imaginario anti(in)migrante estadounidense: el terrorista como personaje

El filósofo francés Alain Badiou expresa que el término "terrorismo" no debería usarse fuera de su contexto histórico específico, en vista de que el término "terrorista" se aplicó primero a los jacobinos y más adelante en la historia a quienes resistieron la invasión nazi en Francia. Es decir, este término se asoció a lo que actualmente consideraríamos parte de la heroicidad de la Resistencia francesa antinazi.⁶

Hoy día, el término "terrorista" se usa indiscriminadamente para designar, por ejemplo, a quien comete crímenes masivos (ejemplos: quienes atentaron contra las torres gemelas en Nueva York o hicieron explotar bombas en la estación de Atocha en Madrid). Es decir, no existe *un* terrorismo, sólo situaciones concretas. Como lo plantea Badiou, "terrorista" es un término polivalente y propagandístico desplegado de manera conjunta por gobiernos y medios de comunicación (Mier y Villegas, 2008: 3).

En la nomenclatura de la "guerra contra el terrorismo", el sujeto a quien se etiqueta como "terrorista" va camaleónicamente transformándose con las agendas políticas del momento, según el imaginario que de ellas se desprenda. En este sentido, el personaje del "terrorista" adquiere un rol performático múltiple de acuerdo con el contexto en el que se le nombra y se le asocia como tal, dentro de dicho imaginario.

En *Nadie es ilegal*, esto mismo lo plantean Justin Akers Chacón y Mike Davis:

De un foganazo, la tragedia del 11 de septiembre permitió a las fuerzas de extrema derecha recuperar la iniciativa contra el progreso de la agenda sobre los derechos de los inmigrantes. La política de contención de inmigrantes engranaba con el componente doméstico de la sinuosa "guerra contra el terrorismo", que de forma vergonzosa singularizaba, restringía y/o incriminaba la presencia de árabes, árabes-norteamericanos, musulmanes, y otros, perfilándolos como "posibles terroristas". El fantasma omnipresente del terrorismo doméstico refractado a través [del imaginario] de las "hordas invasoras" atravesando las fronteras, creo un maridaje oportunista entre los halcones de la Guerra y los restriccionistas antiinmigrantes (Akers Chacón y Davis, 2006: 289-290).

Es decir, el término "terrorista" queda vinculado por *default* a un imaginario que abarca tanto a los árabes y musulmanes, como a las "hordas de bárbaros" que cruzan la frontera, estigma fácilmente desdoblable y multiplicable en un imaginario en plena construcción, como lo es el muro a lo largo de la frontera.

cionadas con la frontera México-Estados Unidos: "¿Cuáles son tus perspectivas a cinco años del 11 de septiembre de 2001, en cuanto a las relaciones México-EU, migración e inmigración, las restricciones en la frontera, el muro, etcétera?"

⁶ "Frasas como 'seguridad nacional' y 'Ley Patriota' son términos fascistas que tienen un parecido muy cercano a la jerga nazi. En alemán, 'seguridad nacional' se traduce literalmente al nombre original de la S.S. nazi" (Gómez Peña, 2008: 319).

Guillermo Gómez Peña alude al imaginario racista estadounidense mediante estrategias narrativas tales como la dislocación e hiperbolización deliberada, todo enmarcado en un contexto xenófobo y cotidiano, contrapunteando imagen con sentido de humor —al estilo *comic relief*— al referirse a una situación que en la realidad resulta devastadora:

Durante un *town meeting* sobre temas fronterizos en CNN, conducido por un experto antiinmigrante de nombre Lou Dobbs, el republicano Michael Macaul explicó: “Después del 9/11, la frontera es realmente un tema de seguridad nacional. Simplemente no sabemos quién está entrando a nuestro país”. La implicación de su advertencia era clara: ¿Cómo podemos diferenciar a un trabajador inmigrante de un terrorista árabe? ¡Guáchenla locos! Godzilla con sombrero de charro podría ser un miembro de Al Qaeda (Gómez Peña, 2008: 314).

De esta manera, Gómez Peña cuestiona el imaginario anti(in)migrante estadounidense, mediatizado y con tendencias racistas, que refuerza la idea de la frontera como espacio por donde se filtra el dolor, el miedo, la muerte, la inseguridad, el caos, la otredad amenazante. Por otra parte, ese mismo imaginario trastoca la frontera como *locus* que visibiliza y pone de relieve sólo la ilegalidad transgresora de los personajes, nombrándolos de manera contigua y difuminando otros factores fundamentales de diferenciación. En el volumen que reúne testimonios multiétnicoculturales post-11-s que lleva por título *We Are All Suspects Now. Untold Stories from Immigrant Communities after 9/11*, la vietnamita-estadunidense Tram Nguyen recuerda la nomenclatura legal que contribuye a establecer el vínculo terrorista-transgresor-(in)migrante en el imaginario estadounidense:

In national security-speak, there’s a catchall term for undocumented migrants, refugees and asylum seekers, drug and human smugglers, potential terrorists —all those who cross borders and transgress national boundaries without state authorization. The term is *clandestine transnational actors* (Nguyen, 2005: xiv).

Dichos “actores transnacionales clandestinos” quedan colocados, mediatizados, en un escenario performático en donde se convierten en *suspects*, “sospechosos”. Gómez Peña comenta al respecto:

Términos tan cargados como “extranjero ilegal” [ilegal alien], “extranjero” [alien], e incluso el más represivo, “ilegal”, son ahora sinónimos de traficante, bandido fronterizo, conecte de estupefacientes y pandillero. Las distinciones entre “ilegal” y “legal” desaparecen con facilidad a los ojos del racista. El rostro moreno de la maldad se morfea en el rostro de cada “otro” cuando se oprime el botón del miedo (Gómez Peña, 2008: 317).

El sello de transgresión en la frente, los (in)migrantes indocumentados, así como documentados, son obligados a compartir el estigma de “terrorista potencial”. De suerte que en este imaginario, lo real, legal e imaginado se trastocan, se perfor-

matizan. Así surge un protagonista estereotipado, visibilizado por rasgos étnicos y raciales, objeto del sistemático e institucionalizado perfil racial en los cuales participan otros rasgos, como clase, nacionalidad, país de origen, nombre/apellido y lengua. La escritora y teórica chicana Gloria Anzaldúa, en su testimonio-ensayo vincula este imaginario con el lenguaje racializado sistemático: "Racialized language leads to racial profiling, which leads to targeting dark-skinned, Middle Eastern-looking and other people of color earmarked as potential terrorists" (Anzaldúa, 2005: 97) Muchos de ellos, resulta, de origen mexicano, centroamericano y latinoamericano.

Con ello se va elaborando y reproduciendo una narrativa y un imaginario alarmantemente reductivista del terrorista potencial asociado a ciertos fenotipos de tez morena y ubicados bajo el rubro de *illegal aliens* que, al traducirse al español como "extranjeros ilegales", se despoja de la consabida connotación de extraterrestre.

Gómez Peña resume lo anterior desglosándolo con su característico sentido del humor:

Desde el 9/11 el territorio semiótico que abarca la palabra "terrorista" se ha expandido de manera considerable. Primero se refería estrictamente a los miembros de Al Qaeda y el Talibán; después, a los "fundamentalistas" musulmanes, eventualmente abarcó a todos los musulmanes, y luego, por último, a todos los árabes y a quienes parecen árabes. En el año 2003, un amigo palestino me comentó: "Nosotros [los árabes] somos los nuevos mexicanos y, por extensión, todos ustedes son árabes". Y me di cuenta con qué facilidad se transfieren las mitologías satanizadas del cuerpo moreno de una raza a otra, de un país a otro (Gómez Peña, 2008: 314).⁷

Otra óptica desde la cual se percibe el imaginario de las "hordas de bárbaros", transgresores de la ley al cruzar la frontera, es la percepción pública mayoritaria estadounidense de la frontera sur de Estados Unidos (no así, sobra decirlo, la frontera norte con Canadá) como *locus* de potencial transgresión, "poderosamente moldeada con la imagen de la frontera que proyectan los políticos, las agencias de control y los medios", como apuntan Akers Chacón y Davis; y plantean que este imaginario se utiliza

en el contexto actual para criminalizar la inmigración desviando la atención de los temas actuales. Aunque no capturen "terroristas" cruzando la frontera por el desierto de Arizona, los políticos cultivan el temor permanente de que los terroristas están al otro lado de la frontera mezclados con las corrientes de emigrantes que pretenden entrar al país (Akers Chacón y Davis, 2006: 291).

⁷ "And I thought about how we look just like the Arabs, that in fact we are the Arabs, and we are the Jews, since we are Mexicans, or Mix-icans. A mix of this and that, of some any races. And I've been pondering this a lot, since when I look in the mirror I look more like Osama Bin Laden than I do Bush. Osama looks like my tío Nacho. The Afghans look like my brothers. They are my brothers, my brothers with their 1001 Arabian Nights eyebrows and noses. MyfatherwithhisfaceofaMoor" (Cisneros, 2005: 138).

Ante estas “hordas de bárbaros”, el imaginario racializado anti(in)migrante estadounidense recurre a la justificación en su propia narrativa mediante una “retórica de la victimización”, como apunta Gómez Peña:

La narrativa magistral [Master Narrative] del Departamento de Seguridad Nacional de Estados Unidos (tal y como fue escrito por los *neocoms* en colaboración con los medios dominantes) se lee: “Los musulmanes radicales andan tras de ‘nosotros’, los ‘extranjeros ilegales’ andan tras de ‘nuestros’ empleos. Nosotros, víctimas de la ira de la historia, somos simplemente unos inocentes espectadores. Nuestro único delito es nuestra creencia en la libertad y la democracia”. Este despliegue estratégico de la retórica de la victimización, del heroísmo y el pánico moral claramente justifica tanto el endurecimiento de las fronteras como la militarización de nuestras políticas internacionales (Gómez Peña, 2008: 313).⁸

El imaginario anti(in)migrante subvertido: la narrativa de compasión y las latinidades

Si bien un interés del presente ensayo es abordar algunas expresiones concretas de este imaginario, inventariadas y documentadas en varios de estos testimonios, el otro lado de la moneda es ofrecer un breve bosquejo de algunas formas en que la polivocalidad latinoestadunidense presente en la especificidad de estos testimonios aborda actitudes y estrategias desde la subjetividad misma de quienes genealógicamente pertenecen a movimientos migratorios hacia Estados Unidos. De manera muy escueta se plantean aquí algunas de estas actitudes y estrategias a las que recurren para expresar, desglosar, analizar, reflexionar, enfrentar y buscar vías de resolución —de maneras pensantes, sintientes, incluso compasivas— a las manifestaciones del imaginario antimigratorio y racista por quienes lo viven de manera cotidiana, sobre todo post-11-s.

Las chicanidades y latinidades estadounidenses han padecido y enfrentado un rampante racismo, sobra decirlo, desde mucho antes del 11-s. Décadas, generaciones, de polémica y luchas antirracistas relacionadas con la (in)migración se han vertido en una narrativa que ha encontrado respuesta en ámbitos culturales, políticos, de acción social, lingüísticos y literarios. Estos testimonios de algún modo reflejan esta narrativa vigente y su mutación continua.

En su testimonio Demian Pritchard habla de “racialization” como un proceso histórico que utiliza una “rhetoric of division”, agregando:

⁸ “El migrante es una figura del miedo y del terror, una masa incontrolable que cruza el desierto, toma los trabajos y las escuelas, exprime a la federación de sus recursos, deforma el idioma, pervierte el credo norteamericano sobre el que su feudo esta ‘gran nación’ y, además, se manifiesta en números cada vez mayores en las calles” (Mier y Villegas, 2008: 5). “Fabricando una atmósfera de asedio, donde los inmigrantes son demonizados en los medios y ridiculizados por los oficiales del gobierno, el movimiento antiinmigrantes ha suministrado un desfibrilador ideológico para los políticos que buscan resucitar sus moribundas carreras políticas” (Ackers Chacón y Davis, 2006: 299).

I am sad that while I saw (and see) people coming together as "Americans," I did not (and still do not) see enough discussion on race in America [...] one of the powerful lessons that we can learn from 9/11. The lesson of whiteness, whiteness—that is—as an historical structure of oppression and category of privilege, is that hierarchies are developed and privilege gained by defining what is "American" against what is "other" [...] foreign, wild, not to be trusted, above all to be feared (Pritchard, 2005: 241-242).

Gómez Peña retoma esto desde la perspectiva del lenguaje racializado, desafiando las actitudes del imaginario anti(in)migrante racista, y así regresa el debate a otro territorio en el olvido y pone el dedo en la llaga:

Si se le pone atención al tono y lenguaje del debate sobre la inmigración, uno no puede evitar preguntarse: ¿ha perdido *América* su compasión (o mejor dicho, la mitología de la compasión americana) por el desamparado y su tolerancia de la otredad cultural? ¿En qué momento los blancos se dejaron de llamar a sí mismos inmigrantes? E inicialmente, ¿no eran ellos también ilegales? (Gómez Peña, 2008: 318).

Gómez Peña analiza el imaginario y ubica el eje migratorio como un asunto de carácter más amplio y globalizado:

Para mí, el "problema" no es la inmigración sino la histeria de la inmigración. La inmigración es un producto derivado de la globalización y, como tal, es irreversible. Un tercio de la humanidad vive actualmente fuera de su nación, y lejos de su cultura y lengua maternas. Los Estados-nación de hoy en día son disfuncionales y anacrónicos. Y las estructuras legales que los contienen no responden a las nuevas complejidades de la época (Gómez Peña, 2008: 324).

Para Gómez Peña, el imaginario anti(in)migrante ha cobrado auge entre ciertos sectores del público mediatizado estadounidense que, como él apunta, se lee como una deshumanizada y deshumanizante ausencia de compasión:⁹

La histeria de la inmigración siempre sale a relucir en tiempos de crisis. Es parte integral de la historia racista de Estados Unidos. Pero en esta ocasión es diferente. Lo que caracteriza este debate sobre la inmigración es una absoluta falta de compasión cuando se habla de inmigrantes sin documentos (Gómez Peña, 2008: 316).¹⁰

⁹ Gómez Peña utiliza este término con toda deliberación. Éste y otros conceptos afines surgen con gran frecuencia en estos testimonios. Por dar un ejemplo, en el texto de Anzaldúa aparece nueve veces a lo largo de las doce páginas de su testimonio.

¹⁰ Y continúa: "Los 'extranjeros'—es decir, los de piel morena— son 'criminales' por el simple hecho de estar aquí 'ilegalmente'. Pero la criminalidad que es consecuencia de su ubicación—estar en el lado equivocado de la frontera entre Estados Unidos y México— se considera ahora sintomática de su más amplia identidad 'criminal'. Los tratan como sospechosos de tener vínculos con, o de apoyar a, los cárteles del crimen internacional y células terroristas" (Gómez Peña, 2008: 316).

Y concluye de manera contundente:

Para mí, la inmigración no es un asunto de legalidad sino un asunto humanitario y humanístico. Ningún ser humano es “ilegal”, punto. Todos los seres humanos, con o sin documentos, pertenecen a la especie humana, nuestra especie, y si necesitan nuestra ayuda, tenemos la obligación de proporcionársela. A eso se le llama ser humano [del verbo ser]. Punto. En este contexto, la nacionalidad pasa a segundo plano. Su dolor es nuestro, así como su destino es nuestro destino (Gómez Peña, 2008: 324).

Al evocar el dolor como referente de una especie de hermandad, y al vincularlo con el destino, Gómez Peña cruza múltiples fronteras semánticas, psicológicas y emotivas, tocando el corazón mismo de una narrativa de compasión en vías de creación continua, apelando, habrá que notar, no tanto al pasado, es decir, en términos historizados (intrínseca a los discursos chicanos y fronterizos), sino al destino, al futuro que ya está presente.

Y a propósito del dolor, Cristina Rivera Garza, al prologar *Speaking desde las heridas*, retoma *The Body in Pain* de Elaine Scarry y se refiere al dolor como política: “El dolor deshace al mundo y, con él, la idea de ese mundo. El dolor, entonces, es política” (Rivera Garza, 2008: 91). Así se nombra, como ella sostiene, lo que al nombrarse pierde esencia y fuerza; alude al dolor como ruptura individual y colectiva, privada y política. Y es éste un tema axiomático que siempre queda en el olvido, perdido entre las cifras numerosas de los estudios referentes a los movimientos migratorios. El dolor queda recuperado de alguna manera en esta narración de compasión que se perfila en la gran mayoría de estos testimonios, en donde éste se convierte en muchas ocasiones en uno de los principales motores del escrito testimonial. Lo que se quedaría en el sollozo, el llanto, el grito, el silencio, cobra vida de algún modo, perfilándose así una tentativa “gramática del dolor” (Rivera Garza, 2008: 91).

Dolor y ruptura como impulsores de creación, esto es, de hecho, axiomático en la producción literaria y cultural chicana y latinoestadunidense, ya sea por sujetos cruzafronteras (in)migrantes, *economic refugees* (Anzaldúa, 1987), o a cuyos ancestros se les cruzó el trazo de la frontera de la noche a la mañana, o también como refugiados políticos, en algunos casos, con lo que son todos partícipes de un modo u otro de genealogías migratorias, como lo es el pueblo estadunidense.

La narrativa de compasión, entonces, surge como respuesta al imaginario anti(in)migrante impulsado por “la narrativa magistral (*Master Narrative*) del Departamento de Seguridad Nacional de Estados Unidos (tal y como fue escrito por los *neocons* en colaboración con los medios dominantes)”, como se ha citado del testimonio-ensayo de Gómez Peña, imaginario construido con intenciones políticas específicas. Gloria Anzaldúa responde a dicho imaginario en su testimonio-ensayo titulado “Let Us Be the Healing of the Wound: The Coyolxauhqui Imperative-La sombra y el sueño”:

As I see it, this country's real battle is with its shadow—its racism, propensity for violence, rapacity for consuming, neglect of its responsibility to global communities and the environment, and unjust treatment of dissenters and the disenfranchised, especially people of color (Anzaldúa, 2005: 93).

La "sombra" un tanto jungeana que invoca Anzaldúa se convierte en nomenclatura trastocada —en teoría y praxis— que busca y nombra formas que permitan desplazar el consabido binario *us vs. them/nosotros vs. ellos*¹¹ —instalado como eje diferenciador en el imaginario antimigratorio estadounidense— mediante un diferencial con base no en rasgos raciales, etnográficos o de clase, estatus migratorio, nacionalidad o lengua, sino en su propensión hacia la violencia, el consumismo, la irresponsabilidad, el trato injusto a quienes difieren de la narrativa hegemónica estadounidense.

Es así como Anzaldúa disloca el discurso racializado, enfocado en la estereotipación de la otredad transgresora —esa figura performática del (in)migrante como "terrorista potencial", sea o no documentado— y relocala, esta vez en una narrativa de compasión, a quienes cruzan todo tipo de fronteras y no únicamente las geopolíticas: a quienes se oponen a la narrativa hegemónica estadounidense, a quienes también se les estigmatiza por su "diferencia". La "guerra contra el terrorismo", plantea Gómez Peña, "es también una guerra contra la diferencia: cultural, política, religiosa, racial e incluso sexual".¹² Dicho de otra forma, Anzaldúa desplaza a quienes quedan estigmatizados/as por ser "diferentes" "a los ojos del racista" y del imaginario, "esa otredad amenazante", relocalándolos/las en una especie de categoría alterna de diferencia: aquellos/as que enfrentan la "sombra" jungeana y participan en la creación de un "sueño" futuro de convivencia pacífica, sobre el cual ahonda, y que difiere radicalmente del caduco "sueño americano" (Anzaldúa, 2005: 99-102).

En este sentido Anzaldúa hace un llamado a "abrir los ojos" de forma auto-crítica, a realizar una interiorización como respuesta a la mirada que proyecta sus propios miedos al exterior, en la otredad, reformatizando figuras migratorias y en quienes llevan el sello de "diferente". Ella exhorta: "Abre los ojos, North America,

¹¹ "However, reason and compassion did not prevail with our president, his right wing allies in the media, and over half of the nation. In the guise of protecting our shores Bush sought to shore up his image and our national identity.... Hiding behind the rhetoric of 'good versus evil,' us versus them, he daily doled out a racialized language attributing all good to us and complete evil to the terrorists thus forging a persuasive reactionary nationalistic argument" (Anzaldúa, 2005: 93).

¹² "Enfrentémoslo, la guerra contra el terrorismo es también una guerra contra la diferencia: cultural, política, religiosa, racial e incluso sexual. Y el blanco de esta guerra —los musulmanes, los árabes, la gente que parece árabe, los inmigrantes latinos y la gente con fuertes acentos y rasgos étnicos— están siendo agrupados en una sola forma amenazante de otredad. La lista continua para incluir a los pobres y los sin techo. Los intelectuales disidentes, artistas críticos, científicos con consciencia social y activistas gay, también se han convertido en el blanco. Los 'otros', que son los 'nuevos bárbaros', se multiplican, amenazando la democracia occidental desde fuera y desde dentro" (Gómez Peña, 2008: 323).

open your eyes, look at your shadow, and listen to your soul [...]. When we own our shadow we allow the breath of healing to enter our lives” (Anzaldúa, 2005: 94, 102).

Esta mirada interiorizada la ejemplificaría el testimonio de Catherine Herrera, en el cual desglosa su propia complejidad como latinaestadunidense, sinécdoque (potencial) de las latinidades:

I have had to also see within me “the enemy”, the racist, the hatred, and I believe that is eventually what the U.S. and its people must confront. [...] as a U.S. Latina, I have seen both sides of the coin, felt both sides of the pain, and perhaps from that, hope will arise from the ashes [...] (Herrera, 2005: 190, 191).¹³

Su visión testimonial aborda de frente, acepta y expresa sus propias dualidades, incluso multiplicidades, a partir de un ejercicio consciente de interiorización, en el cual, en tanto sujeto, retoma el dolor como vivenciado y desdoblado en ella misma.

El testimonio-ensayo de Ariel Dorfman sería tal vez otro ejemplo, entre otros muchos, de cómo se va perfilando una narrativa de compasión:

I would like to think that a global tragedy such as we are now living might also guide us towards a new global compassion and identification between peoples that has been sadly lacking in these months of terror, I hope and pray that in the years to come we can find ways of globalizing mercy and understanding with as much efficiency and energy as we have put into the globalization of war and violence (Dorfman, 2008: 252).

En cuanto a la cuestión de pertenencia ante el racismo y el imaginario anti(in)migrante, Eliana Rivero narra: “My daughter is [...] getting ‘the look’ [...] that says: Who are you, do you belong here, and are you safe to be around if you don’t seem to be an Anglo? (Rivero, 2005: 248) Y formula una pregunta puntual: “If we don’t ‘look American’ what is an American supposed to look like?” (Rivero, 2005: 248) A la cual le sigue otra: “What do we say to the person who looks suspiciously at us, in airports or in stadiums, that we are Latinos or Latinas and totally unprepared for these confusing times?” (Rivero, 2005: 248). Una de las respuestas, según puede observarse en estos testimonios, es la elaboración y ampliación de narrativas creativas de compasión, tal y como lo propone Anzaldúa:

Changing the thoughts and ideas (the “stories”) we live by and their limiting beliefs (including the national narrative of supreme entitlement) will enable us to extend our hand to others con el corazón con razón en la mano. Individually and collectively we can begin to share strategies on peaceful co-existence y desparramar [nota: no va en cursivas en el original] (spread) conocimientos. Each of us can make a difference. By bringing psychological understanding and using spiritual approaches in political activism we can stop the destruction of our moral, compassionate humanity. Empowered, we’ll be motivated to organize, achieve justice, and begin to heal the world (Anzaldúa, 2005: 101).

¹³ “Como latinos, nuestros cuerpos morenos también son territorios ocupados en los que suceden otras guerras” (Gómez Peña, 2008: 320).

Por otra parte, Teresa Carrillo escribe en su testimonio:

We have been very critical of the way our country discriminates and excludes Raza immigrants and all Latinos, but, at the same time, as Americans, we had been attacked. As my other comadre put it, our link with the 6000 people killed is our flag. It is a strange position to find myself in as a Chicana: pulled in by a sense of belonging to this disaster, yet marginalized as a woman of color in normalcy (2005: 125).

De esta manera, Carrillo da otro tipo de respuesta, como sujeto racializado en la sociedad estadounidense y sujeto que se autodenomina chicana y latinaestadunidense con discurso desarrollado mediante lo vivencial, al elegir, como lo hace su "comadre", un objeto-símbolo, simbiosis alterna de unidad/solidaridad, como respuesta al violento binario del imaginario racista. Lo hace mediante la creación de una especie de "bandera-catrina" que reconoce en la muerte un eje de solidaridad como pertenencia única.

Anzaldúa menciona en su testimonio-ensayo la investigación realizada por David R. Hawkins en su libro *Power vs. Force* (2002), en el cual categoriza el comportamiento humano con base en frecuencias vibratorias.¹⁴ Según lo planteado por Hawkins, cuando el nivel de frecuencias vibracionales en una escala de 0 a 1000 es menor a 200, es un indicador de que estos individuos "tend to be powerless and see themselves as victims" (Hawkins, 2002: 87) y, por otra parte, se inclinan hacia la polarización, "which in turn creates opposition and division" (Hawkins, 2002: 85).

Lo propuesto aquí se vincula justamente con ese imaginario racista anti(in)migrante que nombra y refrenda a quienes son *suspects*, "sospechos@s", convirtiéndolos en potenciales víctimas del odio racializado dentro de la sociedad estadounidense. Mediante la reiteración, estos mismos sujetos se van identificando de manera inconsciente, dentro de ámbitos públicos que repercuten en lo privado, con ciertas frecuencias muy bajas que se asocian con *shame*, vergüenza (20), *guilt*, culpa (30) y *apathy*, apatía (50), e incluso *grief*, duelo (75), las cuales, indica Hawkins, pueden explotarse a fin de mantener el control al fomentar actitudes pasivas. Por otra parte, continúa Hawkins, aunque el nivel vibratorio asociado al *fear*, miedo (100)¹⁵ y *anger*, enojo-odio (150), es superior a los anteriores, su propia naturaleza negativa no permite o muestra pocas posibilidades de poder trascender a frecuencias más altas; más bien, tiende a revertirse, por especie de gravedad, hacia niveles vibratorios más bajos.

Desde esta óptica, podría plantearse como hipótesis el que la narrativa de compasión, como la he llamado, elaborada por las chicanidades y latinidades y ejemplificada en varios de estos testimonios, va más allá de simplemente una forma de

¹⁴ Hawkins propone las siguientes escalas (del 1 al 1000) de frecuencias vibratorias: *shame* (20), *guilt* (30), *apathy* (50), *grief* (75), *fear* (100), *desire* (125), *anger* (150), *pride* (175), *courage* (200), *neutrality* (250), *willingness* (310), *acceptance* (350), *reason* (400), *love* (500), *joy* (540), *compassion* (600), *peace* (600), *enlightenment* (700-1000).

¹⁵ En estos testimonios el concepto de miedo surge, se amplía y se analiza críticamente de manera reiterativa en su mayoría.

resistencia u oposición, sino que constituye una compleja serie de estrategias, en continua mutabilidad y camaleonicidad, capaces de lograr injerencia a gran escala. Hawkins las clasificaría mediante sus experimentos científicos en niveles vibratorios en los que establece las categorías relevantes a dichos sujetos y a la narrativa misma de compasión: *pride*, orgullo positivo (175), *courage*, valentía (200),¹⁶ *neutrality*, neutralidad (250), *love*, amor (500) y *compassion*, compasión (600) (Hawkins, 2002: 100).

Ante los sentimientos antimigratorios que han alimentado al imaginario mediatizado y racista estadounidense, en parte a través de los medios, y que ha cobrado auge sobre todo desde el 11-s, la respuesta de las chicanidades y latinidades, tal y como ha quedado documentado en varios de los testimonios compilados en estos volúmenes, resaltan en la lectura de varias respuestas que he llamado narrativas de compasión. En estos “tiempos nepantla”, tiempos de entre espacios, tiempos dolidos y fragmentados que Anzaldúa también bautiza como “tiempos de la Coyolxauhqui”, ella recurre a una imagen que permite semantizar y simbolizar las complejidades que se llevan en el cuerpo mismo, el dolor de la ruptura y del desmembramiento (léase de las chicanidades y latinidades en particular, pero no exclusivamente) post-11-s, con la intención de ofrecer una respuesta contundente y simultáneamente sutil e intrincada: “Coyolxauhqui is my symbol for the necessary process of dismemberment and fragmentation, of seeing that self or the situations you’re embroiled in differently. It is also my symbol for reconstruction and reframing, one that allows for putting the pieces together in a new way”.

Se desprende de ello un llamado a recordar, reconfigurar, recolocar a nivel individual y colectivo, y a crear una narrativa de compasión: “Let’s have compassion for all those who suffer from violence. Let’s use internal and external conflicts and wounds to enter [our] soul.” Agregando: “Like Coyolxauhqui, let’s put our dismembered psyches and patrias (homelands) together in new constructions” (Anzaldúa, 2005: 102), y concluye: “The Coyolxauhqui imperative is an ongoing process of making and unmaking. There is never any resolution, just the process of healing” (Anzaldúa, 2005: 100). Podría, entonces, decirse que la narrativa de compasión es intrínsecamente de continua recreación, sin hegemónico, cómodo y predecible final (menos aun podría augurarse un final feliz), sino que se va creando y así fortaleciendo —ya sea por individuos, en comunidades o en colectividades específicas— mediante “work that matters” (Anzaldúa, 2005: 102) frente a la historia, frente al imaginario anti(in)migrante racista estadounidense.

¹⁶ Según Hawkins, es sólo cuando se alcanza el nivel de *courage*, valentía (200) que “an attainment of true power occurs”. A este nivel, continúa, nos adentramos en “the zone of exploration, accomplishment, fortitude, and determination” (Hawkins, 2002: 84).

Fuentes

AKERS CHACÓN, JUSTIN y MIKE DAVIS

2006 "Fabricando un enemigo invisible: el 11 de septiembre y la guerra contra los inmigrantes" (capítulo 25), *Nadie es ilegal. Combatiendo el racismo y la violencia de Estado en la frontera Estados Unidos-México*. Trad. de Carlos M. Martínez. Madrid: Editorial Popular, p. 289-304.

ANZALDÚA, GLORIA

2005 "Let Us Be the Healing of the Wound: The Coyolxauhqui Imperative-La sombra y el sueño", en Claire Joysmith y Clara Lomas, eds., *One Wound for Another/Una herida por otra. Testimonios de Latin@s in the U.S. through Cyberspace (11 de septiembre de 2001-11 de marzo de 2002)*. México: UNAM-CISAN-Colorado College-Whittier College, pp. 92-103.

1987 *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

CARRILLO, TERESA

2005 Testimonio, en Claire Joysmith y Clara Lomas, eds., *One Wound for Another/Una herida por otra. Testimonios de Latin@s in the U.S. through Cyberspace (11 de septiembre de 2001-11 de marzo de 2002)*. México: UNAM-CISAN/Colorado College/Whittier College, pp. 125-126.

CISNEROS, SANDRA

2005 Testimonio, en Claire Joysmith y Clara Lomas, eds., *One Wound for Another/Una herida por otra. Testimonios de Latin@s in the U.S. through Cyberspace (11 de septiembre de 2001-11 de marzo de 2002)*. México: UNAM-CISAN-Colorado College-Whittier College, p. 138.

DORFMAN, ARIEL

2008 "Communicating Across the Divide", en Claire Joysmith, ed., *Speaking desde las heridas. Cibertestimonios Transfronterizos/ Transborder (September 11, 2001-March 11, 2006)*. Mexico: UNAM-CISAN-Whittier College-ITESM, pp. 251-252.

GÓMEZ PEÑA, GUILLERMO

2008 "Histeria fronteriza y la guerra contra la diferencia" (trad. de Pilar Rodríguez Aranda), en Claire Joysmith, ed., *Speaking desde las heridas. Cibertestimonios Transfronterizos/Transborder (September 11, 2001-March 11, 2006)*. Mexico: UNAM-CISAN-Whittier College-ITESM, pp. 312-325 (versión en inglés: "The War against Difference", pp. 312-325).

HARJO, JOY

- 2008 "When the World as We Knew it Ended" en Claire Joysmith, ed., *Speaking desde las heridas. Cibertestimonios Transfronterizos/ Transborder (September 11, 2001-March 11, 2006)*. Mexico: UNAM-CISAN-Whittier College-ITESM, pp. 344-345.

HAWKINS, DAVID R.

- 2002 *Power vs. Force. The Hidden Determinants of Human Behavior*. Carlsbad, Calif.: Hay House.

HERRERA, CATHERINE

- 2005 Testimonio, en Claire Joysmith y Clara Lomas, eds., *One Wound for Another/Una herida por otra. Testimonios de Latin@s in the U.S. through Cyberspace (11 de septiembre de 2001-11 de marzo de 2002)*. México: UNAM-CISAN-Colorado College-Whittier College, pp. 190-192.

JOYSMITH, CLAIRE, ed.

- 2008 *Speaking desde las heridas. Cibertestimonios Transfronterizos/ Transborder (September 11, 2001-March 11, 2006)*. México: UNAM-CISAN-Whittier College/ITESM.

JOYSMITH, CLAIRE y CLARA LOMAS, eds.

- 2005 *One Wound for Another/Una herida por otra. Testimonios de Latin@s in the U.S. through Cyberspace (11 de septiembre de 2001-11 de marzo de 2002)*. México: UNAM-CISAN-Colorado College-Whittier College.

LOMELÍ, FRANCISCO

- 2008 "Cibertestimonio sobre asuntos transnacionales: un ensayo autocrítico", en Claire Joysmith, ed., *Speaking desde las heridas. Cibertestimonios Transfronterizos/ Transborder (September 11, 2001-March 11, 2006)*. México: UNAM-CISAN-Whittier College-ITESM, pp. 375-385.

MIER, RODRIGO y ARMANDO VILLEGAS

- 2008 "Cruces espectrales (los saldos de la frontera norte tras el 9/11)", texto presentado en el simposio "Norteamérica y el dilema de la integración. Reflexiones y perspectivas sobre el futuro de la región", México: CISAN-UNAM, 28 de febrero.

NGUYEN, TRAM

- 2005 *We Are All Suspects Now. Untold Stories from Immigrant Communities after 9/11*. Boston: Beacon Press.

PACHECO, JOSÉ EMILIO

2008 "Milenios", en Claire Joysmith, ed., *Speaking desde las heridas. Cibertestimonios Transfronterizos/Transborder* (September 11, 2001-March 11, 2006). Mexico: UNAM-CISAN-Whittier College-ITESM, p. 477.

PRITCHARD, DEMIAN

2005 Testimonio, en Claire Joysmith y Clara Lomas, eds., *One Wound for Another/Una herida por otra. Testimonios de Latin@s in the U.S. through Cyberspace* (11 de septiembre de 2001-11 de marzo de 2002). México: UNAM-CISAN-Colorado College-Whittier College, pp. 239-243.

RIVERA GARZA, CRISTINA

2008 "Lo que no pude hacer", en Claire Joysmith, ed., *Speaking desde las heridas. Cibertestimonios Transfronterizos/Transborder* (September 11, 2001-March 11, 2006). Mexico: UNAM-CISAN-Whittier College-ITESM, pp. 91-92.

RIVERO, ELIANA S.

2005 Testimonio, en Claire Joysmith y Clara Lomas, eds., *One Wound for Another/Una herida por otra. Testimonios de Latin@s in the U.S. through Cyberspace* (11 de septiembre de 2001-11 de marzo de 2002). México: UNAM-CISAN-Colorado College-Whittier College, pp. 247-249.

S.A.

s.f. "10 estrategias de la manipulación mediática", en *Estrategias de manipulación*, <<http://www.syti.net/ES/Manipulations.html>>, consultada el 22 de febrero de 2011.

SCARRY, ELAINE

1985 *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Nueva York: Oxford University Press.