

Literatura Judeochicana: El Reclamo De La Herencia Cripto-judía Sudoesteña

by

Citlali Bohanon

A Thesis Presented in Partial Fulfillment  
of the Requirements for the Degree  
Master of Arts

Approved April 2019 by the  
Graduate Supervisory Committee:

Manuel de Jesús Hernández-G., Chair  
David William Foster  
Carlos Javier García-Fernández  
C. Alejandra Elenes

ARIZONA STATE UNIVERSITY

May 2019

## ABSTRACT

Identity and pluralism are concepts that ignite discussion when concerning two Chicana writers. Of whom, claim a Jewish and Native heritage in their literary works: *María Speaks: Journeys into the Mysteries of the Mother in my Life* (2004) by Sarah Amira de la Garza and *The Desert Remembers My Name: On Family and Writing* (2007) by Kathleen Alcalá. Through these works, the process in the construction of identity within a crypto-Jewish community in the Southwest is discussed. This community exemplifies and calls into question the construction of identity in the modern world, by challenging and deconstructing traditional history. To do this, two concepts derived from structuralism, deconstruction by Jacques Derrida and postcolonialism by Gloria Anzaldúa and Emma Pérez, are applied in order to analyze the process of constructing an identity that evolves from several identities. *Bricolage*, a theoretical concept from Claude Lévi-Strauss in his work *The Savage Mind* (1962); *bricolage* also provides the model for understanding the different cultural patterns that comprise the construction of an identity. *Jonglerie*, the manipulation of identities, is taken from the article: “Juggling Identities Among the Crypto-Jews of the American Southwest” (2001) by Seth Kunin. This study reveals that *María Speaks* deconstructs a dense Catholic education by bearing ecclesiastical and daily contradictions that produce acute sufferings in the female subject, acting as a *bricoleur*, explores Chicano historical resistance, Aztec and colonial myths, and Jewish knowledge and beliefs to build a new Chicana identity that includes a Sephardic face. In *The Desert Remembers my Name*, the female subject, parting from a Mexican American consciousness from the 1950s and the 1960s, where Jewish cultural signs surfaced around the house, deconstructs an early Chicana identity and, as *bricoleur*,

carries out historical and family research to recover facts, figures, practices, and symbols that help her reconstruct Sephardic and Opata cultural elements as part of an updated Chicana identity. The multi-level method, especially its grounding in Levi-Straus, Kunin, and Anzaldúa, has retrieved the Sephardic face of heterogeneous Chicano identity. The findings from this study will serve as a starting point for future studies of Judeo-Chicano literature.

## ABSTRACTO

La identidad y el pluralismo se debaten cuando hablamos de dos escritoras chicanas. Ellas reclaman una herencia judía e indígena en sus obras literarias: *María Speaks: Journeys into the Mysteries of the Mother in My Life* (2004) de Sarah Amira de la Garza y *The Desert Remembers My Name: On Family and Writing* (2007) de Kathleen Alcalá. En sus obras se examina el proceso de la construcción de identidad dentro de la comunidad cripto-judía en el suroeste de los Estados Unidos. Dicha comunidad ejemplifica y pone en cuestión la construcción de la identidad en el mundo moderno, deconstruyendo la historia tradicional. Se aplican dos conceptos derivados del estructuralismo para analizar el proceso de integrar una identidad más en identidades ya existentes. *Bricolaje*, concepto teórico de Claude Lévi-Strauss en su obra: *El pensamiento salvaje* (1962); *bricolaje* proporciona el modelo a seguir para entender los diferentes patrones culturales que conforman la construcción de una identidad. *Jonglerie* de Seth Kunin o la manipulación de las identidades, extraído del artículo: “Juggling Identities Among the Crypto-Jews of the American Southwest” (2001). Acudimos al deconstructivismo de Jacques Derrida y al poscolonialismo de Gloria Anzaldúa y Emma Pérez. Este estudio revela que *María Speaks* deconstruye una educación católica al haber contradicciones eclesiásticas y cotidianas que producen un agudo sufrimiento en el sujeto femenino, ejerciendo como *bricoleur*, éste acude a la historia chicana de resistencia, a los mitos aztecas y coloniales, y al conocimiento y creencias judías para construir una nueva identidad chicana que incluye la cara sefardita. En *The Desert Remembers my Name*, el sujeto femenino, partiendo de una conciencia mexicoamericana de los 1950 y los 1960 donde se dan indicios culturales judíos, deconstruye su temprana

identidad chicana y, como *bricoleur*, emprende investigaciones históricas y de familia para recuperar hechos, figuras, prácticas y símbolos para reconstruir una identidad sefardita y opata como parte de una actualizada identidad chicana. El método teórico aplicado, *Bricolaje*, *Jonglerie*, deconstructivismo y el poscolonialismo han sido útiles para recuperar la cara sefardita de la identidad chicana heterogénea. Creemos que este estudio representará un punto de partida para futuros estudios de la literatura judea-chicana.

## DEDICACIÓN

Dedico este proyecto a mi esposo, Elton Bohanon, por ser mi amigo, mi héroe y la piedra angular de mi familia. A mi hija, Easter Bohanon, por ser la alegría de mi vida.

Gracias por su amor incondicional.

## AGRADECIMIENTOS

Sinceramente agradezco a los miembros de mi comité. Agradezco al jefe de mi comité el profesor, Dr. Manuel de Jesús Hernández –G. por su apoyo académico, orientación, paciencia, dedicación y retroalimentación. Muchas gracias al profesor y mi *hevraya* Dr. David W. Foster por ser una fuente de inspiración y conocimiento judío. Gracias a la Profesora Dra. C. Alejandra Elenes, por ser el arquetipo de la mujer chicana, fuerte e intelectual. Doy mi respeto y agradecimiento por su conocimiento peninsular al profesor, Dr. Carlos Javier García-Fernández. Un agradecimiento especial a la profesora, Dr. Sarah Amira de la Garza por su apoyo y retroalimentación.

## TABLA DE CONTENIDO

	Página
CAPÍTULO	
I. INTRODUCCIÓN: LA PRESENCIA CULTURAL Y LITERATURA DE LOS CRIPTO-JUDÍOS EN EL SUDOESTE.....	1
Tesis .....	2
A. Investigación Existente.....	3
1. Marco Teórico: La Presencia de los Cripto-judíos en el Sudoeste .....	3
2. Dos Escritoras Judeo-chicanas.....	10
B. Marco Teórico .....	11
C. División y Resume de los Capítulos .....	12
1. Capítulo I: Introducción.....	12
2. Capítulo II: Marco Teórico.....	13
3. Capítulo III: <i>María Speaks</i> : la Creación de Una Voz Indigenista y Judía ..	14
4. Capítulo IV: <i>The Desert Remembers My Name</i> : Una <i>Bricoleur</i> Genealógica Con Voz Histórica .....	14
5. Capítulo V: Conclusión.....	15
II. SURGIMIENTO, DEFINICIÓN E INTERPRETACIÓN DE UNA LITERATURA JUDEOCHICANA .....	16
A. Una Nueva Literatura Judeo-chicana: Autores y Obras.....	17
B. Migración y Aculturación.....	18



CAPÍTULO

C. La Cultura Judía: Historia y Migración Europea.....	21
D. Judíos y Latinoamérica .....	29
E. La Visión Estructuralista Del Creador: La Cultura, El <i>Bricoleur</i> , El <i>Bricolage</i> Y El <i>Juggling</i> .....	33
III. <i>MARÍA SPEAKS: LA CREACIÓN DE UNA VOZ INDIGENISTA Y JUDÍA</i>	39
A. Una Nueva Literatura Judeo-chicana: Autores Y Obras .....	40
B. Biografía y Búsqueda De Identidad .....	42
C. <i>María Speaks</i> : Estructura y Significado.....	46
D. Sgunda Parte: Cinco Pasos Hacia El Ser Liberado.....	47
E. Camino Al Ser Liberado .....	50
F. Identidad Juggling Basada En Malabares.....	52
G. Anzaldúa Y La Búsqueda De La Identidad .....	56
H. Identidad Y La Madre Espiritual.....	60
I. Conclusión.....	63
IV. <i>THE DESERT REMEMBERS MY NAME: UNA BRICOLEUR GENEALÓGICA</i> <i>CON VOZ HISTÓRICA</i> .....	64
A. Historia Chicana: Rebasando Los Límites En Los Estudios Chicanos De Los Años 1970 .....	65

CAPÍTULO

B. Vida y Obra: De Silenciadas A Reclamadas Las Raíces Judías .....	70
C. Una Búsqueda Histórica .....	74
D. La Estructura Del Libro: Expansión De La Cultura Chicana.....	77
E. Diáspora Sefardita, Arraigamiento Sudoesteño Y La Tragedia Del 9/11 .....	80
F. Una Bricoleur Genealógica Con Voz Histórica .....	84
G. La Raíces Sefarditas Mexicanas.....	86
H. Una Búsqueda Continua.....	90
I. Una Comparación Con <i>María Speaks</i> .....	91
J. Conclusión.....	93
V. CONCLUSIÓN: PUNTO DE PARTIDA PARA LOS FUTUROS ESTUDIOS DE LA LITERATURA JUDEO-CHICANA .....	94
OBRAS CITADAS .....	100
BIBLIOGRAFÍA .....	102

## CAPÍTULO I

### INTRODUCCIÓN: LA PRESENCIA CULTURAL Y LITERATURA DE LOS CRIPTO-JUDÍOS EN EL SUDOESTE

Vine a Cordova para ver  
Ande bivieron mis padres  
Antes la ekspulsion  
Mi disheron  
Esta era la aljama  
Lugar ande bivieron los djudios  
de Cordova  
Vide figura de Maimonides  
Sentado serka del kal  
Livro en mano  
Ojos tristes mirando enfrente  
a koza ke no podia ver  
Vide kayes estrechas  
boltando, tornando  
entre kazas altas  
komo rio fuyendo  
a su destino  
Vide karas eskuras  
detras de ventanas.  
Senti patadas de pyes  
kaminando presto,  
Oyi bozes kayadas  
Avlando entre si  
Vine a Cordoba para ver  
ande bivieron mis padres  
antes la ekspulsion  
I los topi dainda aya  
Eskuros  
Avlando en silensio entre eyos  
I kon mi

—“Poema a Espanya”<sup>1</sup> (1989), Jennie  
Tarabulus, Seattle, Washington.

---

<sup>1</sup> Poema en ladino, fue extraído de *Tarbut Sefarad: Red de Cultura Judía*. España, July, 2016 Web.

## Tesis

La identidad y el pluralismo son conceptos puestos en debate cuando hablamos de los escritores chicanos, especialmente aquellos que tienen o reclaman una herencia judía. Los Estudios Judíos, por su parte, se han diversificado en las últimas tres décadas para entender a estas escritoras. De hecho, en el 2013 Darrell B. Lockhart en la revista *Chasqui* asevera que desde los últimos años del siglo XX hasta lo que va del nuevo milenio ha existido un “boom” sobre los Estudios Judíos latinoamericanos después de haber sido ignorados durante casi todo el siglo XX (11). Día a día más estudiosos se unen y toman más interés en los Estudios Judíos y su interrelación con suroeste de los Estados Unidos, en particular con los chicanos. En este “boom” judeo-chicano dos escritoras chicanas también tratan de recuperar su identidad judía heredada: Kathleen Alcalá (1954- ) y Sarah Amira de la Garza (1957- ). Ellas indagan y escrudiñan el pasado de sus ancestros en sus obras literarias, sus historias verídicas y/o populares, el lenguaje y algunas antigüedades de familia. Han descubierto que, en relación a la religión judía, su pasado está ligado a la Colonia española (1492–1831) y a la Santa Inquisición (1478–1834). Ambas chicanas escriben sobre su descendencia sefardita e integran esa a su obra literaria. Alcalá y De la Garza son un ejemplo de *bricolage* y *jonglerie*,<sup>2</sup> es decir, de cómo se forma y se construye una identidad integrando más de una identidad existente o concurrente y completando una nueva. En ambas obras literarias tanto Alcalá como De la Garza enfrentan la búsqueda de identidad y el pluralismo a través de una visión cripto-judía y un vínculo con el suroeste de los Estados Unidos.

---

<sup>2</sup> Esta tesis reconoce el valor de estos términos siguiendo el ejemplo de Seth Kunin en su artículo intitulado “Juggling Identities among the Crypto-Jew of the American Southwest”. Declara: “*Bricolage* and *Bonglerie* are part of the dynamic of transformation that is characteristic of culture and the interface of culture and the individual” (41).

## A. Investigación Existente

### 1. Marco Histórico: La Presencia De Los Cripto Judíos En El Sudoeste <sup>3</sup>

Los cripto-judíos y/o conversos del suroeste de los Estados Unidos están vinculados con los judíos sefarditas provenientes de España los cuales vinieron al Nuevo Mundo, en específico la Nueva España, buscando libertad y tratando de salvar su vida. En 1492 los reyes católicos Fernando e Isabel declararon un edicto de expulsión que obligó o a salirse de la Península Ibérica a todos los judíos y musulmanes o a convertirse y profesar el catolicismo. Al no aceptar la conversión pedida, miles de judíos sefarditas se exiliaron a diferentes países: primero a Portugal y el Imperio Otomano y luego llegaron a Francia, Italia, Inglaterra y al Nuevo Mundo. Por otro lado, aquellos judíos que no dejaron la Península Ibérica fueron forzados a evangelizarse en la fe católica y se convirtieron en nuevos cristianos o conversos—despectivamente llamados *marranos*. Muchos fueron sinceros en su cristianización, pero otros mantuvieron secretamente su fe judía. Es decir, aunque seguían siendo parte del Imperio español, escondieron, adaptaron y disfrazaron su preferida fe semita, convirtiéndose en *cripto-judíos*.

---

<sup>3</sup> Para esta sección se consultaron los siguientes textos:

- Atencio, Tomás. "Crypto-Jewish Remnants in Manito Society and Culture." *Jewish Folklore and Ethnology Review* 18 (1996): 59.
- Cohen, Martin A, et al. *Sephardim in the Americas: Studies in Culture and History*. University of Alabama Press, 1993.
- Elazar, Daniel J. *The Other Jews: The Sephardim Today*. Basic Books, 1989.
- Giles, Mary E. et al. *Women in the Inquisition: Spain and the New World*. Johns Hopkins University Press, 1999.
- Herz, Cary. *New Mexico's Crypto-Jews*. University of New Mexico Press, 2007.
- Hordes, Stanley M. *To the End of the Earth: A History of the Crypto-Jews of New Mexico*. Columbia University Press, 2005.
- Isaacson, José. *Comunidades judías de Latinoamérica*. Editorial Candelabro/Institute of Human Relation, 1970.
- Pérez, Joseph. *Breve Historia De La Inquisición En España*. Crítica, 2009.

A partir de 1521 y durante más de medio siglo, muchos acontecimientos de cripto-judaísmo fueron reportados en la Nueva España por los conquistadores y las autoridades, resultando en muchos conversos castigados severamente por practicar el judaísmo. Debido a estos reportes, en 1571 España estableció en lo que hoy conocemos como la ciudad de México el Tribunal Formal de la Santa Inquisición, que en aquel entonces formaba parte del virreinato de la Nueva España. Con la Inquisición establecida, se aceleraron las persecuciones de los judíos y cripto-judíos. Durante la Colonia, de 1521 a 1821, existieron dos ordenamientos importantes de persecución: el primero fue durante los años 1580-90 y el otro en 1640. Cerca de mil quinientos personas fueron convictas por el crimen de *judaizante*<sup>4</sup>; es decir, observaban las leyes de Moisés y seguían prácticas judías. Los castigos fueron severos e iban desde ser obligados a pasar tiempo en la prisión y perder su estatus socioeconómico, sus propiedades y bienes hasta ser quemados en la hoguera.

Irónicamente, casi toda la información sobre los asentamientos judíos en México durante la Colonia se basa en documentos elaborados por las autoridades de la Inquisición, cuyos investigadores se tomaron el cuidado de grabar cada testimonio y cada parte de la evidencia que extraían de los sospechosos que practicaban secretamente el judaísmo. La Inquisición en su afán por eliminar el judaísmo en la Nueva España, o México, y todos los territorios controlados por España, mantuvo meticulosas notas que son actualmente de invaluable valor para los historiadores y descendientes judíos.

---

<sup>4</sup> *Judaizante*: este término se refiere al crimen de esconder la fe judía y fue usado por la Inquisición cuando se apresaba a un converso o cripto-judío.

Muchos conversos y cripto-judíos de los siglos XVI, XVII y XVIII, para evitar la Inquisición, emigraron hacia el norte a provincias de antaño como Nueva Vizcaya, Nueva Extremadura, Nueva Navarra, Nueva México y Texas<sup>5</sup> (ver el mapa en la página 7). Este cuadrante en el noroeste geográfico de la Nueva España fue, durante dos siglos y medio, una región problemática donde las tribus como los chichimecas, apaches y opatas habían demostrado ser inmunes a la cristianización y habían hecho difícil para el Virreinato de la Nueva España crear asentamientos y leyes. De los siglos mencionados, los cripto-judíos migraron hacia el noroeste de la Nueva España, lo que hoy conocemos como el suroeste de los Estados Unidos, y se establecieron en esta región a partir de las expediciones de los conquistadores y las personas de importancia política como Hernán Cortés, Luis Carvajal y de la Cueva, Gaspar Castaño de Sosa y don Juan de Oñate.

En general, la región noroeste novohispana era considerada o percibida por el Virreinato de la Nueva España como una tierra sin resolver y sin ley cristiana. Esta región estuvo desatendida durante un buen tiempo por la Inquisición, lo cual hizo más fácil para que los cripto-judíos practicaran el judaísmo escarneciendo al Tribunal Formal y esquivando las persecuciones y el ostracismo. Sin embargo, varias veces la Inquisición mandó tropas al noroeste de la Nueva España para regresar a las expediciones y/o a familias completas sospechosas de practicar el judaísmo a la ciudad de México donde eran castigadas.

En lo que hoy conocemos como el suroeste de los Estados Unidos, miles de judíos que se convirtieron bajo imposición al catolicismo y debido a que no podían estar en

---

<sup>5</sup> En esas regiones hoy en día se encuentran los estados mexicanos llamados Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, y Sonora y los estados sudoesteños de Nuevo México, Texas.

puestos gubernamentales, se mezclaron discretamente con la gente de las comunidades de lo que hoy conocemos como México y el suroeste de los Estados Unidos, pasando desapercibidos. Como resultado, a través de los siglos estos cripto-judíos asimilaron la cultura indo-hispana local. A pesar de que los descendientes de los conversos o cripto-judíos continuaron practicando el catolicismo y más tarde el protestantismo, las historias, narraciones y anécdotas de las familias cripto-judías siguieron vigentes en su memoria y su tradición oral. Algunas familias conversas del suroeste de los Estados Unidos mantuvieron fervientemente su compromiso con el judaísmo y fueron dando reconocimiento y valor a su fe oculta y la pasaron de generación en generación. Según descendientes de conversos, algunas familias se reconocían unas a otras por sus apellidos y nombres que tuvieron que adoptar cuando sus antepasados fueron forzados a convertirse al catolicismo. Aunque no existe una evidencia irrefutable que vincule ciertos apellidos hispanos con los cripto-judíos, no obstante, las narraciones, las historias y la tradición oral, entre la comunidad de conversos, proporcionan enérgicos indicios que ponen en contienda la cuestión. Un ejemplo son las narraciones familiares de Kathleen Alcalá en su obra *The Dessert Remembers My Name* (2007) donde conocemos el árbol genealógico judío de la autora como heredado de la migración transatlántica de los hermanos de apellido Narro. De hecho, se comisionó una investigación en Saltillo, Coahuila, que verificó que los hermanos Narro vinieron del norte de España específicamente de un pueblito llamado Nyer y su apellido originalmente era Nairro. Ha sido intenso el debate entre algunos estudiosos sobre la presencia de los cripto-judíos en



el suroeste de los Estados Unidos.<sup>6</sup> De hecho, ciertos intelectuales han dudado de la veracidad de las historias orales de los cripto-judíos las cuales se han transmitido de generación a generación.

En 1985, mientras Cary Herz tomaba fotos del *Congregation Montefiore Cemetery* (cementerio judío) en las Vegas, Nuevo México, escuchó susurrar una pregunta que lo inquietó: “*What about the other people?*” La frase “*other people*”, u otras personas, se refiere a aquellos cripto-judíos que fueron emigrando del centro de la Nueva España hacia el noroeste del virreinato—hoy parte de los Estados Unidos. Porque estaban siendo perseguidos por el Santo Oficio, o la Inquisición, eran católicos por fuera y judíos por dentro, es decir, cripto-judíos (Herz ix). La pregunta susurrada marca la odisea que Herz emprendería durante veinte años: la de investigar la historia de los cripto-judíos y encontrar, con su cámara fotográfica, evidencia de varios símbolos judíos que indican la presencia de la descendencia sefardita en el suroeste de los Estados Unidos.

El vocablo *crypto-jews*, o cripto-judíos, volvió a tener voz en Estados Unidos a finales del siglo veinte XX y está presente hasta la fecha, especialmente en Nuevo México. En su obra *To the End of the Earth: A History of the Crypto-Jews of New Mexico* (2005), Stanley M. Hordes explica que a finales de los años 80, el sociólogo Tomás Atencio fue el primer antropólogo en examinar la cuestión de los cripto-judíos en el suroeste de los Estados Unidos (243). Tomás Atencio creció en el norte de Nuevo México y siempre estuvo consciente de que había una herencia de conversos en Nuevo

---

<sup>6</sup> Véase: Tomás Atencio. “Crypto-Jewish Remnants in Manito Society and Culture.” *Jewish Folklore and Ethnology Review* 18 (1996): 59.

México y, por eso, señala una conexión histórica entre el cripto-judaísmo y la conversión al protestantismo en el siglo XIX. En su análisis de la sociedad contemporánea,<sup>7</sup> él objeta a cualquier mal intento de verificar una presencia cripto-judía en la zona de Nuevo México. Por otro lado, procede a describir lo que él creía que era un converso y tal identidad ha influenciado a la cultura hispana de los Estados Unidos en la partida hacia el siglo XXI. Adaptando un autoproclamado enfoque fenomenológico y hermenéutico en su investigación, Atencio siguió las pistas de una evolución en la tradición sefardí desde la Época Colonial española hasta el presente. En una observación, el investigador añade otra identidad al *manito* o la *manita*<sup>8</sup> de Nuevo México:

New Mexico *manitos* are experiencing a crypto-Jewish regeneration.

Almost every *manito* family has a member who has examined the family's genealogy, has interpreted diaries and listened to family stories to discern crypto-Jewish links. A few have appropriated the Converso legacy as theirs and are now observing Jews; others recognize that crypto-Judaism is one among other forces which have shaped the Hispano mind and soul, but do not embrace the Faith. Some scholars view the trend as a form of collective behavior, a social movement, of Hispanos' search for identity.

---

<sup>7</sup> Véase: Tomás Atencio. "Crypto-Jewish Remnants in Manito Society and Culture." *Jewish Folklore and Ethnology Review*, vol. 18, 1996, p. 59.

<sup>8</sup> De la revista *Jewish Folklore and Ethnology Review*, dice Tomás Atencio en su artículo "Crypto-Jewish Remnants in Manito Society and Culture": "*Manitos* or *manitas* are the terms that refer to New Mexico's Indohispanos and Indohispanas whose historical threads are anchored in the Colonial period. Literally translated, *manito* is the shortened diminutive of *hermano*, brother. The *manito* lineage yields an extraordinary complicated tapestry. The most visible threads of this tapestry are the Indian and Spanish whose union gave birth to the mestizo/a; the racial amalgamation of Spanish and Indian is known as *mestizaje*" (59).

In this search for identity, crypto-Judaism is another layer of the influences which have shaped the *manito*. (244; itálicas suyas)

La palabra *cripto* descende del griego *kryptos* o *κρυπτός* y significa oculto o escondido. De manera análoga, la frase *cripto-judío* alude a los católicos bautizados pero de procedencia religiosa judía: aparentan ser católicos, aunque secretamente practican costumbres y ritos judaicos. Contrariamente, el término *New Christians*, o nuevos cristianos, se refiere a judíos que personalmente se convirtieron al catolicismo y no practicaban ninguna costumbre judía; de hecho, se cambiaron de nombre y apellidos (Hordes xx). Aunque la palabra *converso* es sinónimo de nuevo cristiano, desde el punto de vista semántico, su uso habitual se ha hecho extensivo y se ha aplicado también a los *judaizantes* (católicos que se convirtieron al judaísmo antes de establecerse la Inquisición). En hebreo, a su vez, se utilizan dos palabras diferentes para denominarlos: *meshumadim*, que se convirtieron voluntariamente, y *anusim*, que se convirtieron contra su voluntad. Por lo tanto, es importante mencionar que la mayoría de la literatura española no utiliza el concepto de *cripto-judío*. De hecho, en su obra literaria *Españoles sin patria y la raza sefardí* (1901), Ángel Pulido siempre se refirió a ellos bajo varios términos: *sefardíes*, *conversos*, *comunidad judeo-española* y *españoles sin patria*. Sin embargo, el término *cripto-judío* es vigente para el suroeste de los Estados Unidos.

De acuerdo a Cary Herz, en su obra *New Mexico's Crypto-Jews: Image and Memory* (2007), desde las dos últimas décadas en adelante se ha estudiado la ascendencia sefardita o *cripto-judía* en el suroeste de los Estados Unidos (xx). El primer lugar donde comenzó esta investigación, por Tomás Atencio a finales de los años 80, fue la comunidad de los *manitos* en Nuevo México. No obstante, cuando hablamos de *cripto-*

judíos, conversos y nuevos cristianos no podemos dejar de hablar de España y el Santo Oficio, o la Inquisición, y de cómo el judaísmo se insertó de manera sutil e inevitable en el Continente Americano y, por ende, en el suroeste de los Estados Unidos.

## 2. Dos Escritoras Judeochicanas

Esta investigación enfoca a dos escritoras chicanas que reclaman su herencia cripto-judía o sefardita. Una de ellas, Kathleen Alcalá, siempre ha sabido de su legado judío vía la práctica del judaísmo y las historias narradas al seno de su familia, pero no prestó atención ni le dio la importancia adecuada hasta que se graduó de la universidad y obtuvo una licenciatura. Recientemente, la otra escritora chicana, Sarah Amira de la Garza, en su edad adulta se ha interesado en explorar el pasado de sus familias, sus costumbres y sus prácticas religiosas, y es ahora cuando comienza a reclamar su herencia judía. Sarah Amira de la Garza, con su ensayo *María Speaks: Journeys into the Mysteries of the Mother in My Life* (2004), y Kathleen Alcalá, con su análogo *The Desert Remembers My Name*, son un ejemplo de cómo el *bricoleur* integra de manera concurrente una identidad a otra con base en ejercer la *jonglerie*, o malabares culturales, y fijar ciertos *mythemes* para lograr un nuevo *bricolage*. Ellas complementan su identidad chicana por medio de añadirle su recuperada identidad judía sefardita.

La descendencia cripto-judía o sefardita de ambas escritoras chicanas obviamente descende de México desde la Colonia española (1521-1821). Particularmente, la descendencia de De la Garza proviene de Texas y su familia tiene raíces profundas desde los años 1700; sus antepasados judíos emigraron desde Monterrey, México. Al tomar el noroeste mexicano el colonialismo angloamericano, su familia se quedó en Texas

después del Tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848. Por otro lado, la descendencia sefardita de Alcalá está vinculada con el norte de México, particularmente en Saltillo, Coahuila, donde la ciudad tiene archivada invaluable documentación del Santo Oficio, que data de los tiempos coloniales acerca de los cripto-judíos. En este estudio se examina cómo ambas escritoras tienen una conexión cultural con los cripto-judíos del suroeste de los Estados Unidos. Las dos chicanas se identifican con sus raíces judías y reclaman e integran su pasado judío y sefardita a su identidad a través de sus obras literarias.

## **B. Marco Teórico**

Los cripto-judíos del suroeste de los Estados Unidos son un ejemplo de una comunidad moderna actual con un pasado distinguido y abundante que data desde el año 1000 en España y se conecta con el suroeste de los Estados Unidos a través del encuentro cultural entre los pueblos de Europa y los del Continente Americano. Los cripto-judíos del suroeste son un ejemplo de la aculturación donde se forma y se construye una identidad por medio de integrar más de una identidad existente o concurrente y completar una nueva. Nuestro estudio, “Literatura judeochicana: el reclamo de la herencia cripto-judía suroesteña”, examina el proceso de la construcción de identidad dentro de la comunidad cripto-judía en el suroeste; dicha comunidad ejemplifica y pone en cuestión la construcción de la identidad en el mundo moderno actual. Para ello, además de tomar en cuenta la historia bajo dos colonialismos, se aplican dos conceptos derivados del estructuralismo como medios para examinar y analizar el proceso de construir una identidad integrada por varias identidades ya existentes. El primero es *bricolage*, principal concepto teórico y antropológico de Claude Lévi-Strauss

en su obra *El pensamiento salvaje* (1962). *Bricolage* proporciona, en este ensayo, el modelo a seguir para los diferentes patrones o móviles culturales que conforman la construcción de una identidad. El segundo concepto *jonglerie*, o malabarismo cultural, de Seth Kunin es la manipulación de las identidades ya unidas en una. *Jonglerie* muestra las maneras en que los individuos, con diferentes identidades cripto-judías, siendo cada una y toda conscientes o inconscientes, dan un énfasis a los diferentes aspectos del patrón de la identidad estructural subyacente. Este proceso de la representación identitaria forja una fachada dinámica y transformacional de los cripto-judíos. Se trata de un aspecto de agencia y es significativo para los dos: los cripto-judíos y la identidad moderna. Pero, ¿cómo se define a un *judeochicano*?, ¿cuáles son las características que lo hacen diferente? y ¿cuáles símbolos se deben buscar que relacionen a los chicanos y chicanas con la comunidad sefardí o cripto-judía? Esta tesina intenta contestar estas tres preguntas y probar la existencia de los cripto-judíos en el suroeste de los Estados Unidos y su relación con los demás chicanos.<sup>9</sup> Pretende también mostrar la contraparte que se basa en una negación del indigenismo y la búsqueda de un eurocentrismo.

### **C. División y Resume de los Capítulos**

#### **1. Capítulo I: Introducción**

Como ya visto, este capítulo nota la presencia en el suroeste de los cripto-judíos desde la época de la Nueva España, o Colonia española, hasta el presente, sirviendo la región como un espacio con una oportunidad de libertad para poder practicar el judaísmo. A partir de los 1990, ha surgido un reclamo por parte de dos escritoras

---

<sup>9</sup> De manera tangencial, explora la negación del indigenismo a favor de la búsqueda de un eurocentrismo.

judeochicanas: Kathleen Alcalá y Sarah de la Garza. Respectivamente, se examinan sus obras de ensayo, *The Desert Remembers My Name* de Alcalá y *María Speaks*, para explorar su proyecto literario y entender el significado histórico y textual del reclamo literario. Planteamos asimismo la necesidad de acudir al pensamiento estructuralista de Claude Lévi-Strauss y al poscolonial de Gloria Anzaldúa.

## 2. Capítulo II: Marco Teórico

Los cripto-judíos del sudoeste de los Estados Unidos exponen ante el lector o lectora un proceso fascinante de una comunidad moderna actual, la cual forma y construye una identidad en el contexto de varias identidades concurrentes o existentes. Para entenderlo, este capítulo aplica dos conceptos derivados del estructuralismo para examinar y analizar el proceso de identidad cripto-judía: primero, tomado de *El pensamiento salvaje* (1962) de Claude-Lévi-Strauss, *bricolaje* proporciona el modelo a seguir de los diferentes patrones o móviles que forman la construcción de una identidad cripto-judía; segundo, venido del ensayo “Juggling Identities amount the Crypto-Jews of the American Southwest” (2001) de Seth Kunin, *jonglerie* muestra las maneras en cómo los individuos con diferentes identidades hacen hincapié en los distintos aspectos del patrón estructural subyacente. Este aspecto de agencia marca el aspecto dinámico y transformacional que es significativo para los cripto-judíos y la identidad moderna. Asimismo, acudimos al pensamiento poscolonial en *La frontera/The Borderlands: The New Mestiza* (1987) de Gloria Anzaldúa donde se explora la formación identitaria de la chicana bajo el colonialismo español y angloamericano. Dentro de ese bicolonialismo, se revela una nueva identidad multicultural de la chicana y el chicano, inclusive la cara judía.

### 3. Capítulo III: *María Speaks*: La Creación De Una Voz Indigenista Y Judía

Este capítulo examina cómo, en *María Speaks: Journeys into the Mysteries of the Mother in My Life*, Sarah Amira de la Garza reclama una identidad sefardita como parte de su ya heredada identidad texana. Su descendencia cripto-judía se origina en la Nueva España, o México colonial, y luego su familia establece raíces profundas en Texas desde el siglo XVI. En la obra la narradora es un individuo *jongleur* y utiliza el concepto *jonglerie*, o identidad malabárica, para crear y forjar su identidad particular; ésta se determina vía el *bricolage* y la identidad estructural subyacente. El *jonglerie* permite que se lleven a cabo los aspectos de agencia asociados a la protagonista María durante el proceso de redelinear su identidad vía los ensayos. Además, *jonglerie* marca los procesos que ocurren en el contexto del identitario estructural presente; los patrones o móviles culturales compiten entre sí para llegar a una mediación de la identidad afirmada. Eso hace que el *jonglerie*, o identidad *juggling*, destaque el hecho de que los individuos o grupos negocian siempre y conscientemente un sentido de identidad judeochicana. Para complementar a Levi-Strauss y a Kunin, acudimos al deconstructivismo de Jacques Derrida como se presenta en su ensayo “La *différance*” (1972).

### 4. Capítulo IV: *The Desert Remembers My Name*: Una *Bricoleur*

#### Genealógica Con Voz Histórica

En su obra *The Desert Remembers My Name*, Alcalá muestra cómo integra una identidad judía sefardita a su ya afirmada identidad chicana. Lo hace indagando en su pasado genealógico histórico para recuperar objetos simbólicos judíos de la familia y recuperando historias y cuentos relatados por sus padres, abuelos y tías. Basado en la



teoría sobre la identidad de Lévi-Strauss y Seth Kunin, respectivamente los conceptos de *bricolage* y de *jonglerie*, se señala que, cuando Alcalá reclama su identidad sefardita, está actuando como una *bricoleur*. Alcalá se convierte en la creadora de mitos quien utiliza una gama de materiales y fuentes heterogéneas. En otras palabras, usa lo que viene a la mano para crear una genealogía de su identidad judeochicana. Asimismo, para un mayor entendimiento del sentido identitario en *The Desert Remembers My Name*, acudimos a otras dos obras teóricas: *La arqueología del saber* (1969) de Michel Foucault y *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History* (1999) de Emma Pérez.

## 5. Capítulo V: Conclusión

Con base en lo presentado en los capítulos I a IV, se afirma que, en el actual milenio, el interés en la literatura judeochicana ha aumentado en los Estados Unidos. Día a día, más estudiosos se unen y toman más interés en aquellos países y regiones que se consideran alejados de la cultura judía como es el caso del sudoeste de los Estados Unidos y toda Latinoamérica. Los cripto-judíos y las comunidades neo-sefarditas del sudoeste de los Estados Unidos son un ejemplo de los nuevos Estudios Judíos.

Insert your text here]

## CAPÍTULO II

### SURGIMIENTO, DEFINICIÓN E INTERPRETACIÓN DE UNA LITERATURA JEDEOCHICANA

En el pensamiento poscolonial de la obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) de Gloria Anzaldúa, se plantea la formación identitaria de la chicana bajo dos colonialismos, el español y el angloamericano, para así redescubrir una nueva identidad multicultural de la chicana y el chicano, inclusive la faceta judía (Anzaldúa 83):

Sostiene que la nueva mestiza llama la atención a la necesidad de reconocer la facultad de ver en los fenómenos de superficie el significado de las realidades más profundas: “She reinterprets history and, using new symbols, she shapes new myths” (81). Con eso en mente, Anzaldúa propone considerar una realidad profunda para reconocer e integrar no solamente la herencia española, indígena y afroamericana del chicano, sino también la herencia judía proveniente de España. Para nosotros, esa propuesta en el ensayo *Borderlands/La Frontera*: provee el espacio teórico para estudiar y explorar la identidad cripto-judía en el sudoeste de los Estados Unidos. Facilita, asimismo, el entendimiento de ese identitario la obra *El pensamiento salvaje* (1962) de Claude Lévi-Strauss y el concepto *juggling* de Seth Kunin presentado en su artículo “Juggling Identities Among the Crypto-Jews of the American Southwest” (2001). A continuación, consideramos textos literarios chicanos y cripto-judíos, la aculturación o transculturación del migrante judío, la historia de la migración judía y los conceptos auténticos de Lévi-Strauss y Seth Kunin para afirmar la existencia de una nueva literatura chicana arraigados en la cultura judía de las Américas.

## A. Una Nueva Literatura Judeo-Chicana: Autores Y Obras

La nueva literatura judeo-chicana se interpreta de acuerdo a la experiencia del autor o autora en la comunidad judía y cripto-judía. Entre los escritores que han contribuido a esta literatura, tenemos a: Kathleen Alcalá, siendo dos obras *Spirits of the Ordinary* (1997) y *The Dessert Remembers My Name: On Family and Writing* (2007); Sara Amira de la Garza y su obra *María Speaks: Journey into the Mysteries of the Mother in My Life as a Chicana* (2004); Ilán Stavans, en al menos tres obras: *Becoming Americans: Four Centuries of Immigrant Writing* (2009), *Tropical Synagogues: Short Stories by Jewish-Latin American Writers* (1994), *Return to Centro Histórico: A Mexican Jew Looks for His Roots* (2013), y Víctor Perera en *The Cross and the Pear Tree: A Sephardic Journey* (1996). La importancia de estudiar estas obras y otras similares en la literatura judeo-chicana reside en agenciar y redefinir la identidad. Conociendo la historia y la correlación que existe con esta, los cripto-judíos del sudoeste de los Estados Unidos exponen un proceso fascinante de una comunidad moderna actual, el cual forma y construye una identidad en el contexto de las identidades concurrentes o existentes. Exitosamente, en las últimas dos décadas varios chicanos del suroeste y algunos latinos en las otras regiones de los Estados Unidos han reclamado sus orígenes judíos. Para agenciar y redefinir la identidad cripto-judía, lo han hecho no sólo en el ámbito literario, sino que algunos han iniciado los trámites legales para acogerse a la ley que concede la nacionalidad española a los descendientes de origen sefardí<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> De acuerdo con el artículo “Más de 2.000 judíos sefardíes han solicitado ya la nacionalidad española”, de la revista *El País* (2016), “el Ministerio de Justicia de España ha registrado 2.038 solicitudes de descendientes de sefardíes desde la entrada en vigor de la ley, el 1 de octubre de 2015, por la que se otorgará la nacionalidad española al colectivo proveniente de los judíos que fueron expulsados de España en 1492. Argentina, con 257 peticiones, es el país con el mayor número de demandantes, seguido de Israel

## B. Migración Y Aculturación

Ilán Stavans dice respecto a la aculturación del judío en su obra *Tropical Synagogues: Short Stories by Jewish-Latin American Writers* (1994): “¿Qué ha hecho que cada capítulo de la diáspora judía sea, desde la destrucción del primer templo en Jerusalén hasta la actualidad, diferente? El hecho es que como camaleones, nosotros los judíos, nos ‘adaptamos y adoptamos’, incorporando elementos del nuevo ambiente dentro de nuestro *Weltanschauung*<sup>11</sup>” (15). Para estudiar el proceso de aculturación que los migrantes experimentan al migrar, como la descomunal aculturación forzada que ha experimentado la comunidad judía y los cripto-judíos en el suroeste de los Estados Unidos, y el impacto que hasta la fecha resuena en sus generaciones, debemos entender el fenómeno de aculturación y los factores que obligaron a los judíos a preservar y ocultar su cultura y su religión. John W. Berry, en su artículo “Lead Article: Immigration, Acculturation, and Adaptation” (1997), ofrece su modelo bidimensional de aculturación que se asocia a la psicología cultural cruzada y propone que en toda situación intercultural los grupos y personas deben hacer frente al desafío de aculturarse vía el contacto diario con el grupo mayoritario. Las dos dimensiones son: 1) el mantenimiento cultural y 2) el contacto participativo. El mantenimiento cultural se basa en la importancia que el individuo da a su identidad cultural con respecto a las relaciones

---

(178) y Venezuela (144) y otros países, incluyendo los Estados Unidos.. Véase: [https://elpais.com/politica/2016/06/29/actualidad/1467197826\\_237344.html](https://elpais.com/politica/2016/06/29/actualidad/1467197826_237344.html)

<sup>11</sup> The German word *Weltanschauung* literally means “world view”; it combines “Welt” (“world”) with “Anschauung” (“view”), which ultimately derives from the Middle High German verb *schauwen* (“to look at” or “to see”). When we first adopted it from German in the mid-19th century, “weltanschauung” referred to a philosophical view or apprehension of the universe, and this sense is still the most widely used. It can also describe a more general ideology or philosophy of life. See: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/weltanschauung>

con las personas de su mismo origen así como el valor de sus costumbres dentro de la sociedad acogida. El contacto participativo se basa en lo valioso que se considera la interacción cultural con otras personas o grupos recién conocidos para fomentar e incluir la nueva cultura y costumbres en su propia vida. Cuando ambas dimensiones se cruzan, dan origen a un espacio de aculturación el cual tiene como resultado cuatro posibles estrategias de aculturación: éstas están directamente relacionadas con el deseo y la medida vía los cuales el inmigrante ambiciona mantener o rechazar ciertos nuevos atributos culturales. Las cuatro estrategias de aculturación son: 1) la integración, que es el interés por mantener la cultura de origen e interactuar con la nueva cultura; 2) la asimilación, donde las personas no desean mantener su identidad primaria mientras que se asimilan a la nueva únicamente; 3) la separación, donde el inmigrante se aferra a su cultura primaria y, al mismo tiempo, rechaza la interacción con la nueva, y 4) la marginalización, donde por fuerzas ajenas al individuo existe una mínima posibilidad de mantener su cultura primaria o de origen y por lo regular, es obligado a dejarla (9-25). Con base a cualquiera de las cuatro estrategias, las personas negocian, vía la interacción cultural, entre los contextos culturales y emergen con sus propias interpretaciones de los valuados elementos culturales, las costumbres aceptadas y las prácticas reconocidas.

Este fenómeno de aculturación del inmigrante también lo discute Claudio Villanueva López en su artículo “Los modelos de aculturación e intervención psicosocial en la inmigración” (2001) donde se refiere al fenómeno de la aculturación como el entrecruce de dos situaciones: una es el mantenimiento de las tradiciones y costumbres culturales propias y la otra se refiere al valor atribuido al establecimiento de relaciones estrechas con las personas de la sociedad acogida. Villanueva nos da un resumen de que

las migraciones históricas a España han sido de utilidad no sólo para las diferentes culturas que han migrado a la península desde tiempos ancestrales hasta tiempos actuales, sino para la emigración que España ha dado al mundo. Villanueva explica la aculturación del inmigrante y de los ciudadanos locatarios que conviven con diferentes culturas. Asimismo, discute que para mejorar la convivencia y la aculturación se han creado instituciones gubernamentales que tienen relación con la inmigración como son el Observatorio Europeo del Racismo y Xenofobia (OERX) y el Instituto de Migraciones y Servicios Sociales (IMSERSO). Ambos son programas especiales para refugiados en España. Por medio de estas vías se quiere conocer la realidad y poner rutas a una mayor convivencia.

Villanueva dice que la intervención cultural entre grupos humanos parte del concepto de interculturalidad que, cuando aplicado, contribuye a superar el prejuicio y el etnocentrismo. Además, similar a John Berry, señala la existencia de varias ideologías de aculturación y para el arraigamiento cultural: la asimilación, la integración, la segregación y la marginación. Durante la asimilación se tiende a abandonar la identidad cultural original y a orientarse hacia la sociedad acogida. La integración es el resultado de los intentos por mantener la propia identidad cultural mientras se lucha por integrarse a la nueva sociedad. Cuando no hay relación con la nueva sociedad, si se mantiene la identidad y tradición original, la separación es impuesta por la nueva sociedad y se denomina segregación. En la marginación, por último, hay un alejamiento cultural y psicológico con respecto a la cultura de origen junto con un rechazo a incorporarse a la nueva sociedad. Aun con estas cuatro ideologías, existe un sentimiento de alienación así como una pérdida de identidad y de estrés ligados a la aculturación.

La intervención cultural se desarrolla a partir de un modelo preventivo asociado a la psicología social comunitaria. Uno trata de actuar antes y durante la situación, incidiendo en las causas y orígenes socio-ambientales de los problemas. De ahí viene la perspectiva preventiva que motiva las actuaciones. Villanueva sistematiza el modelo en cuatro partes: la promocional social, la prevención primaria, la prevención secundaria y la prevención terciaria. La promoción social es el planteamiento de una política que legalice y sancione el fenómeno de la diversidad cultural. La prevención primaria es el actuar antes de que se produzca el problema: se dirige el acto a toda la población que pueda tener algo que ver con el inmigrante y, a través de las escuelas, se informa de los valores emanados de la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales de los inmigrantes. Todo eso previene la xenofobia. La prevención secundaria es el intervenir temprano para minimizar y evitar que se complique el proceso de expulsión y los migrantes se integren a la sociedad acogida. La prevención terciaria es el tratar de evitar el estigma social, favoreciendo el reagrupamiento familiar y una legislación laboral que no penalice al inmigrante. Desde la psicología social comunitaria, la intervención cultural es romper los prejuicios y los estereotipos. Se actúa de esta manera para mejorar las condiciones de vida psicosociales relacionadas a la integración de los inmigrantes, en este caso, los cripto-judíos.

### **C. La Cultura Judía: Historia Y Migración Europea<sup>12</sup>**

---

<sup>12</sup> Para esta sección véase:

Agosín, Majorie, *et al.*, eds. *The House of Memory: Stories by Jewish Women Writers of Latin America*. Feminist Press at the City University of New York, 1999.

Atencio, Tomás. "Crypto-Jewish Remnants in Manito Society and Culture." *Jewish Folklore and Ethnology Review*, vol., 18, 1996, p. 59.

La comunidad cripto-judía moderna es un segmento de la población chicana e hispana en el suroeste de los Estados Unidos en donde podemos contemplar las formas y estrategias de aculturación como indicado vía los conceptos tanto de Berry como de Villanueva. El origen y la descendencia de esta comunidad provienen de los judíos obligados a convertirse al catolicismo durante las reformas de España entre 1390 y 1492 y que luego emigraron al Nuevo Mundo. Otros términos utilizados para describir a esta comunidad son: *marrano*, *converso*, *judío secreto*, *anusim* y *sefardí*. Algunos individuos dentro de esta comunidad, especialmente los más conscientes de sus tendencias judías, se nombran sefardíes. La palabra *sefardí* proviene del hebreo סְפָרְדִי y significa textualmente: judíos de España. Por tanto, este término circunscribe a todos los judíos de la Península Ibérica y el suroeste. Aun así, existe un cuestionamiento sobre su uso, pues la palabra *sefardí*, no se utiliza en la crítica moderna para denominar a los judíos conversos que ocultaron su religión y que migraron de la Península Ibérica a las Américas. La palabra es demasiado general y específica. En su lugar, la expresión *cripto-judío* se utiliza porque hace hincapié en que se mantuvo la práctica del judaísmo

---

Bohanon, Citlali. "Ilan Stavans: Búsqueda De Una Identidad Judía Con Un Emblema Mexicano." Ensayo inédito, 2014.

Chávez-Silverman *et al.*, eds. *Killer crónicas: Bilingual Memories*. University of Wisconsin Press, 2004.

Cohen, Martin A, *et al.*, eds. *Sephardim in the Americas: Studies in Culture and History*. University of Alabama Press, 1993.

Elazar, Daniel J. *The Other Jews: The Sephardim Today*. Basic Books, 1989.

Facal Santiago Silvia. "Emigrantes Y Exiliados Judíos En Uruguay." HAOL 2 (2003): 45-57. 15 Jun. 2012.

Giles, Mary E., ed. *Women in the Inquisition: Spain and the New World*. Johns Hopkins University Press, 1999.

Herz, Cary. *New Mexico's Crypto-Jews*. University of New Mexico Press, 2007.

Hordes, Stanley M. *To the End of the Earth: A History of the Crypto-Jews of New Mexico*. Columbia University Press, 2005.

Isacson, José. *Comunidades judías de Latinoamérica*. Editorial Candelabro/Institute of Human Relation, 1970.

Pérez, Joseph. *Breve historia de la Inquisición en España*. Crítica, 2009.

Robles, Vito Alessio. *Satillo en la historia y la leyenda*. Del Bosque, 1934.



en secreto, lo cual es una característica importante de esta cultura sudoesteña y se usa además para distinguirla de la comunidad sefardí que emigró a otros lugares del mundo. Los cripto-judíos mantuvieron un contexto participativo cultural como comunidad a pesar la marginación y separación cultural que experimentaron durante siglos.

Presentemente, algunas personas y grupos se definen como cripto-judíos y se encuentran en muchas partes del mundo así como dentro de la comunidad hispana mundial como España, Sudamérica, México y en el suroeste de los Estados Unidos. Esto confirma la integración de John Berry bajo las ideologías de aculturación; se trata de mantener la propia identidad cultural después de haber luchado por integrarse a otras culturas. El instituto Southwest Jewish Archives de la Universidad de Arizona en Tucson establece que una antigua herencia cripto-judía está volviendo a la vida en el suroeste y se están formando nuevas comunidades cripto-judías en diferentes partes del país, principalmente por gente de ascendencia portuguesa que se encuentra en el noreste de los Estados Unidos. Algunos ejemplos principales de resurgimiento cripto-judío son: la Association of Crypto-Jews en Chandler, Arizona; la New Mexico Jewish Historical Society en Nuevo México, la Society for Crypto-Judaic Studies en Colorado y la Kulanu en Nueva York. Estas sociedades están ayudando a desarrollar comunidades judías alrededor del mundo. Además, existen nuevos sitios web donde, de acuerdo a la teoría genealógica del Dr. Jeff Malka, se puede rastrear el linaje sefardí a través de los apellidos adoptados por los judíos conversos durante la diáspora salida de la Península Ibérica ([shephardicgen.com](http://shephardicgen.com)). Empero, este trabajo se centra específicamente en los cripto-judíos del suroeste de los Estados Unidos. Igualmente, varios sitios web informan de unas nuevas investigaciones sobre las mutaciones del factor genético BRCA 1/2 el

cual se ha encontrado en familias de origen sefardí y no en las familias askenazí. Esas investigaciones se siguen realizando en Israel.

No es posible dar una cifra exacta de la población cripto-judía en el suroeste estadounidense debido a los problemas de identificación y auto-identificación, los cuales son muy diversos. También, la cultura del secreto es todavía frecuente en muchas partes de esta comunidad. Los cripto-judíos se extendieron principalmente a lo largo de Nuevo México y más tarde a otros estados del suroeste vía la inmigración desde México a partir de 1910. Los grupos más interesantes son los que están en pueblos aislados en el norte de Nuevo México. Varios informantes sugieren que algunas de estas aldeas se componen de cripto-judíos a razón de las numerosas prácticas de endogamia. Ciertas comunidades incluyen ramas de hasta catorce familias de cripto-judíos que se han casado de generación tras generación entre ellos y no contemplan la exogamia (Kunin 43-45). Esto es un ejemplo de marginación cultural como dado bajo las ideologías de aculturación de John Berry donde hay un alejamiento cultural y psicológico de la nueva sociedad y la de origen. En este estrés colectivo de aculturación se da la oportunidad de crear una comunidad cerrada.

A continuación, hacemos una reseña de la Inquisición Española, sus filiales en el Nuevo Mundo (especialmente su sede en México), el antisemitismo y los judíos conversos. Esto es solamente una introducción para después entrar de lleno en el tema central de este capítulo: la integración de una o más identidades existentes en otra identidad concurrente. A partir del *pesaj*, o éxodo israelita, desde Egipto hacia la tierra prometida hace casi seis mil años, los judíos han sido hostigados y perseguidos continuamente. Los israelitas fueron condenados al destierro y a viajar extensa y

estrenuamente, pasando por Persia, España, Europa Central, África del Norte y Oriental hasta llegar al llamado Nuevo Mundo. Daniel J. Elazar en la introducción a su libro *The Other Jews: The Sephardim Today* (1989) señala que, en oposición con el resto de Europa, hasta fines del siglo XII (los 1100) y XIII (los 1200) la convivencia religiosa entre judíos, musulmanes y cristianos en España era muy aceptada.

Sin embargo, sin ejercer la prevención primaria que explica Villanueva, el discurso antisemita se daba en otras partes de Europa para producir una xenofobia. Inclusive, Inglaterra y Francia expulsaron a los judíos durante los siglos XIII (los 1200) y XIV (los 1300) principalmente a causa de la presión ejercida por las clases sociales elevadas, quienes temían a la competencia económica. Las ideas antisemitas se hicieron muy populares y se utilizó el discurso antijudío como arma política durante la guerra civil entre Pedro I y Enrique de Trastámara (1351-1369), discurso que ayudó a este último a obtener la victoria.

Ya para el año 1390 la vida de los judíos en España es precaria y la animosidad se despliega en persecuciones que comenzaron a partir de 1391 con la Revuelta Antijudía que se inició el 6 de junio del mismo año en la ciudad de Sevilla. Hubo saqueos, incendios, matanzas y conversiones forzadas; por estas fuerzas ajenas al individuo, existió una mínima posibilidad de mantener la cultura primaria o de origen como explica Villanueva al tratar la ideología de marginación. Estas revueltas continuaron durante todo el siglo XIV aunque en Castilla había ministros judíos como Yosef de Ecija, Samuel Heleví y Meir Alguádez. A pesar de la fuerza política de algunos judíos que tenían cargos públicos y contribuían eficazmente al país, el pueblo español y los eclesiásticos les mostraron una enemistad cada vez más radical. Todos estos factores apresuraron el proceso de deterioro de la

coexistencia entre cristianos y judíos durante el siglo XV (los 1400). El problema judío (como los reyes lo denominaron) para la mitad de este siglo, se convirtió en el hecho de la conversión cuando se descubrió que practicaban el judaísmo clandestinamente. Esto dio inicio a la creación del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en 1478 y el exilio de los judíos y musulmanes en el año 1492, contribuyendo a una ideología cultural de segregación como lo señala Villanueva.

En lo referente a las conversiones masivas y violentas de los judíos al catolicismo de aquel entonces, en *To the End of the Earth: A History of the Crypto-Jews of New Mexico* (2005) Stanley Hordes plantea lo siguiente:

In the process of pursuing its conversion efforts through the thirteenth, fourteenth, and fifteenth centuries, the Church utilized peaceful as well as violent means. The more idealistic members of the Church hierarchy thought to win Jewish converts throughout a prolonged series of debates, or disputations, which pitted theological scholars of both faiths against each other in an attempt to persuade Jews to convert or dissuade them from doing so [...] But as the anti-Jewish sentiment that was sweeping through Europe filtered southward into Spain through the mid- and late fourteenth Century, conversion efforts on the part of the Church turned increasingly violent. Jews were held responsible for a host of crimes, ranging from poisoning wells to using blood of Christian children in Passover rites to causing the Black Death. (29)

El sentimiento contra los judíos fue arrasando Europa y filtrado hacia el Nuevo Mundo. Como medida represiva, se establece el Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España en 1579. La fuerza política del Tribuna y la Iglesia hacen esfuerzos de conversión en las

Américas, pero ya no se dan de manera pacífica, sino violenta, e impactan a los cripto-judíos de la Nueva España. Éstos se alejan de la Inquisición migrando hacia el norte de México, que hoy es el suroeste de los Estados Unidos.

Como ya se mencionó, los Reyes Católicos, Fernando II de Aragón e Isabel de Castilla, establecen en 1478 el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición como cuerpo político religioso para controlar al problema judío y promover las conversiones en España. Aseguran así que no haya actos religiosos judíos y musulmanes, tales como la Pascua, el Purín, la Janucha, el Ramadán musulmán, etc. Pero la Inquisición no fue un asunto único o aislado. De acuerdo a Mary Giles, en su obra *Women in the Inquisition: Spain and the New World* (1999), alrededor de 1249 el tribunal del Santo Oficio tuvo su pre-existencia en una inquisición estatal medieval en el reino de Aragón (32). El objetivo de esa institución, bajo el propósito de aplicar una prevención secundaria y fomentar la integración, era erradicar la herejía de los cátaros. Este movimiento religioso y cultural existió desde el siglo X hasta el XIII y promulgaba un nuevo orden social basado en el ascetismo. No obstante, no fue el verdadero Santo Oficio hasta que el Papa Sixto IV decretó en 1478 la nominación de unos inquisidores para las ciudades y las diócesis bajo sus dominios; al mismo tiempo, se establecieron tribunales inquisidores en la mayoría de las ciudades y pueblos de la Península Ibérica. Giles afirma que el blanco real del Santo Oficio eran los conversos: “records clearly demonstrate that the target of the Holy Office was the conversos: of those tried by the Barcelona tribunal from 1488 to 1505 and in Valencia from 1484 to 1530, it has been calculated that 99.3 percent and 91.6 percent, respectively, were conversos” (1-2).

Giles esclarece a continuación que la Inquisición española fijó los mitos demoniacos asignados a los judíos e incriminó a los conversos como posibles cómplices, creando una ideología cultural de segregación. Mucho después de la expulsión de los judíos en 1492, se mantuvo viva la llama del antisemitismo entre los cristianos. La expatriación española fue promovida a partir del caso del Santo Niño de la Guardia que se trató de un niño muerto a finales de 1491. Los judíos y conversos fueron acusados de confabular un rito y cometer el crimen inspirado por una leyenda antijudía llamada Calumnia de la Sangre. El ritual consistía en recrear la muerte de Cristo vía el sacrificio de un niño cristiano durante la Pascua judía y después se usaba la sangre en los rituales religiosos. Los supuestos criminales fueron quemados vivos en noviembre de 1491 en Ávila. El crimen contra el niño creó y moldeó exitosamente una imagen violenta del judío y los conversos la cual la Inquisición promocionó en sus actos diarios como asesinos crueles, anticristianos y malignos. Con fundamento en este hecho desastroso, se estableció un ambiente antisemita que ayudaría a la promulgación de unas nuevas ordenanzas en contra de los judíos, tales como, los decretos de la Alhambra y Aragón de 1492. Esos decretos fueron firmados por los Reyes Católicos y en su contenido se les exigía a todos los judíos de la Península Ibérica a convertirse al catolicismo o ser expulsados. Ambos decretos habían salido de un mismo borrador elaborado por Tomás de Torquemada, inquisidor general en España.

Con el dominio económico y cultural de España sobre América, la Inquisición se estableció en el Virreinato de Nueva España, que fue lo que hoy conocemos como México, y el antisemitismo se trasladó al Nuevo Mundo. Sin embargo, como en el caso de toda objeción a cualquier ley injusta, algunos judíos conversos siguieron practicando

el judaísmo clandestinamente en lo que hoy conocemos como México, migrando después hacia el noroeste de la Nueva España. Se establecieron por Coahuila, específicamente en Saltillo, y de allí migraron a Nuevo México cuando era parte de la Nueva España. Siglos después, algunos cripto-judíos formaron parte de la gran migración a los Estados Unidos como resultado de la Revolución mexicana (1910-1924). Los cripto-judíos se han valido una y otra vez de las cuatro estrategias e aculturación que Jon Berry menciona—la integración, la asimilación, la separación y la marginación—para emerger con sus propias interpretaciones culturales.

#### **D. Judíos y Latinoamérica**

Para entender este fenómeno de migración y la presencia de los judíos en Latinoamérica, Ilan Stavans, en su obra *The Hispanic Condition* (1995), escribe sobre la lucha de identidad que padece la cultura hispanoamericana exiliada y el problema de la nacionalidad por la falta de homogeneidad en el sudoeste de los Estados Unidos. En los capítulos “La vida en el Limbo” y “Sangre y exilio” Stavans habla principalmente de los inmigrantes que son obligados al auto-exilio por varios motivos principalmente económicos y políticos. Los inmigrantes tienen que adaptarse a la nueva cultura de un país ajeno, pero tratan también de conservar su cultura, recordando el pasado y viviendo el presente como algo indefinido ante un futuro incierto. Esa inseguridad provoca que la nueva cultura sea intensa y compleja. De igual manera, los judíos se han adaptado conservando ciertas tradiciones y adoptando otras. A ambas culturas, la hispanoamericana y la judía, son culturas de absorción y enriquecimiento globalizado (1-31). Habiendo experimentado durante siglos las cuatro estrategias de aculturación

identificadas por John Berry: la integración, la asimilación, la separación y la marginalización, los judíos se insertaron en el Continente Americano significativamente a partir de dos acontecimientos históricos importantes: la diáspora judía de España en 1492 y el ascenso del nazismo en Alemania a partir del año 1933. Existen otros hechos con menor migración semita pero no menos importantes como los movimientos políticos de finales del siglo XIX y principios del XX, los pogromos, el bolcheviquismo y la Primera Guerra Mundial. Mayoritariamente, dos diferentes grupos de judíos emigraron al Continente Americano: los askenazíes y los sefardíes. Los askenazíes son los judíos procedentes de Europa Oriental o de países como Polonia, Rusia, Lituania, Estonia, Rumania y la ex-Checoslovaquia (ahora la República Checa y la República Eslovaquia). Los judíos askenazíes reciben su nombre en referencia a la frontera entre Éufrates y Armenia: Azhkenaz (Cohen 15). Podemos encontrar este nombre en tres diferentes partes de la Biblia, del Antiguo Testamento: Génesis 10:3, Jeremías 51:27 y del Nuevo Testamento: Primera de Crónicas 1:6.

Villanueva propone el mantenimiento cultural en el contexto del inmigrante. Ocurre una intervención cultural de asimilación que se divide en cuatro partes: la promocional social, la prevención primaria, la prevención secundaria y la prevención terciaria. Ambas cosas se relacionan al segundo grupo de judíos que emigró al Continente Americano: los sefardíes. Como ya se mencionó, los sefardíes son oriundos de la Península Ibérica: España y Portugal. Dicha península fue morada de los judíos sefardíes por más de 1200 años; hasta la fecha no ha existido otra área del mundo donde los judíos se hayan establecido por un tiempo más continuo. Durante la Edad Media la comunidad judía ibérica se convirtió en la agrupación semita más importante y acaudalada del



mundo. Estos judíos usaron la palabra hebrea *sefarad*, del verso 20 del libro de Abdías, para referirse a la península que habitaban. Ellos usaron además el término *sefardim* para referirse a su cultura, su tradición y su propia especie (Agosín 3-14). Como parte de un aculturamiento de integración mantuvieron su cultura mientras se interactuaba con la nueva. Después de la diáspora ibérica de 1492, los sefardíes se concentraron en países y regiones como Constantinopla, Esmirna, el norte de África y Holanda (Facal 41). Únicamente una minoría se desplazó a la América española. En los siglos venideros, Brasil recibiría la mayoría de esta diáspora. Como resultado de las guerras de independencia latinoamericanas y la consecuente abolición de la Inquisición, los judíos exiliados y conversos se sintieron libres de viajar y vivir en diferentes países de Latinoamérica.<sup>13</sup> Unos judíos optaron por quedarse en México con el propósito de más tarde emigrar a los Estados Unidos, que había cerrado sus fronteras.

---

<sup>13</sup> Durante la segunda mitad del siglo XIX, una leve ola de sefardíes llegó a América Latina procedente de Francia e Inglaterra (Facal 43). Sin embargo, no se formó una fuerte presencia sefardí. La mayor ola de emigración a Latinoamérica comienza en 1889 cuando un contingente de 800 judíos provenientes de Rusia se trasladó a Argentina con el propósito de establecer una colonia agrícola (Cohen 235-308). Por otro lado, en las primeras décadas del siglo XX (los 1900) llegó una substancial población sefardí procedente de Turquía, Grecia, Chipre, Rodas, Malta Bulgaria, Yugoslavia, Siria y Líbano. Actualmente la comunidad askenazi constituye el 60% de la población semita de América Latina mientras los sefardíes alcanzan sólo 20% (Elazar 13). El otro 20% está conformado de los judíos mizrahim o mizrajíes procedentes del Medio Oriente y los judíos híbridos de segunda y tercera generación. Estos últimos son una mezcla de más de una de las etnias judías ya mencionadas (Isaacson 115).

Vía las obras históricas y críticas consultadas podemos abreviar una breve historia demográfica de los judíos en las Américas, con un énfasis en los sefardíes en los Estados Unidos. En este país anteriormente se había contemplado la población ashkena como la etnia judía mayoritaria. Respecto a Latinoamérica, los críticos como Ilán Stavans aseveran que los judíos conforman una mínima fracción de la población asociada a los inmigrantes. Actualmente, Argentina alberga la mayoría de la población judía en Latinoamérica y la séptima en el mundo (Tropical 10). Brasil es el segundo país con una población judía extensa y es el décimo en el mundo. Ambos países les abrieron las puertas a los judíos askenazíes provenientes de Rusia y Europa Oriental durante el siglo XX. Muchos de ellos habían sido rechazados por los Estados Unidos. Utilizando la estrategia de integración de John Berry y creando un espacio de aculturación, los judíos de las Américas albergaban la posibilidad de encontrar la prosperidad y se adaptaron a la nueva cultura de cualquier país. La mayoría de esta ola de judíos migrantes no tenía una formación académica: hablaban el *ídish* o *yidis* y eran campesinos pobres oriundos de los denominados *shtetl*, que eran villas o pueblos con una numerosa población de judíos en Europa Oriental y Europa

A diferencia de Latinoamérica, la marginación y segregación entre los mismos judíos no existió entre los cripto-judíos del sudoeste de los Estados Unidos. Como ya se mencionó anteriormente, primero ellos se integraron a las diferentes culturas y después se auto-segregaron y, desde entonces, se han ido reagrupando, creando diferentes comunidades en el norte de Nuevo México y otros lugares de Estados Unidos y practicando la endogamia. Ciertas comunidades incluyen ramas de hasta catorce familias de cripto-judíos que se han casado generación tras generación entre ellos y no contemplan la exogamia (Kunin 43-45).

---

Central. Algunos judíos que emigraron a los Estados Unidos y México obtuvieron un mejor estatus académico y progresaron pronto en su estatus económico.

México no desarrolló en aquel entonces una intervención cultural, como lo propone Villanueva, y no ofreció un modelo asociado a la socio-psicología de la comunidad judía inmigrada. Es decir, no existieron las cuatro partes preventivas: la promoción social, la prevención primaria, la prevención secundaria y la prevención terciaria. A pesar de esto y de que no es un país de inmigrantes en comparación con los Estados Unidos y los países de Sudamérica, México permitió la entrada de los judíos, pero fue muy selectivo en otorgar el permiso de entrada al país. Respecto a estas acciones, México necesitaba aceptar a judíos intelectuales para promover un progreso socio-económico en el país después de la Revolución mexicana. Sin embargo, la falta de promoción social y de una política que legalizara y sancionara el fenómeno de la diversidad, no les permitió a los judíos participar en México en dicho progreso de manera inmediata. Por ejemplo, muchos judíos no pudieron mantener sus negocios florecientes ubicados en la zona de la Lagunilla en la Ciudad de México. Debido a las altas tarifas de impuestos gravados a extranjeros, los judíos fueron obligados a renunciar a sus establecimientos (*Return* 54-80). Las leyes antinmigrantes y los abusos hicieron que los judíos mexicanos construyeran su propia sociedad cerrada, elitista y selectiva hasta estas fechas.

A mitad del siglo XX otra gran ola de judíos, con descendencia sefardí y proveniente del Mediterráneo (mayormente de Siria y Líbano), se estableció en México y Suramérica. Ellos escogieron Hispanoamérica debido a las similitudes lingüísticas con su lengua ancestral (ladino) y el español moderno. Lo hicieron para conservar algo de su cultura antes de adquirir una nueva, es decir, practicaron la asimilación. Aparte del lenguaje, estos judíos, llamados *mizrajtes*, tenían otra agenda: asociarse con los judíos askenazis. Sin embargo, éstos no estuvieron muy contentos de recibirlos y aplicaron la marginación y la segregación dentro de un mismo grupo étnico porque existía una intervención de aculturación. Robert M. Levine, en su artículo intitulado “Adaptive Strategies of Jews in Latin America” (2013), observa: “family cohesiveness meant more to them than the opportunity for upward economic mobility. Their contact with the Ashkenazim has not been easy: the two communities tend to live apart, attend different temples and schools, and rarely intermarry” (Elkin 7).

## **E. La Visión Estructuralista Del Creador: La Cultura, El *Bricoleur*<sup>14</sup>, El *Bricolage* Y El *Juggling***

Los criptos-judíos de Nuevo México en Estados Unidos es un ejemplo de una comunidad moderna con un pasado histórico largo y distinguido. Como hemos visto en la sección anterior, datan desde el periodo medieval europeo, específicamente en España, y se conectan con una América española cuya plataforma es moderna y se da dentro del encuentro cultural entre Europa y el Continente Americano marcado por la conquista (1521-1818) y la subordinación económica y social (1821-presente). Los cripto-judíos del suroeste de los Estados Unidos son un ejemplo de cómo se continúa y se reconstruye culturalmente una comunidad migrante. De época a época histórica se reconfirma una nueva identidad por medio de integrar y asimilar más de una identidad concurrente o los valores de una nueva sociedad. Este estudio, “Literatura judeochicana: el reclamo de la herencia cripto-judía suroesteña” examina el proceso de la construcción de cierta nueva identidad cripto-judía, vía la aculturación, dentro de la comunidad chicana del suroeste de los Estados Unidos. Dicha comunidad ejemplifica y pone en cuestión la construcción de la identidad en el mundo vigente. La investigación aplica dos conceptos derivados del estructuralismo como medios analíticos de interpretar y entender el proceso de construir una nueva identidad que integra más de una identidad ya existente en el proceso de crear una visión del mundo cripto-judía.

---

<sup>14</sup> Claude Lévi-Strauss en su obra *El pensamiento salvaje* establece que los términos *bricoler*, *bricolage* y *bricoleur*, en la acepción que les da el autor, no tienen traducción al castellano. El *bricoleur* es el que obra sin plan previo y con medios y procedimientos apartados de los usos tecnológicos normales. Opera no con materias primas, sino ya elaboradas, y con fragmentos y trozos de obras descartadas (35).

Tomado de la obra *El pensamiento salvaje* (1962) de Claude-Lévi-Strauss, el primer concepto estructuralista se denomina *bricolage* y es el principal concepto teórico. *Bricolage* proporciona, en este ensayo, el modelo a seguir de los diferentes móviles que moldean o estructuran el construir de una identidad cripto-judía vía la aculturación. El segundo concepto estructuralista es *juggling*, o la manipulación de las identidades. Viene del ensayo “Juggling Identities among the Crypto-Jews of the American Southwest” (2001) de Seth Kunin. *Juggling* señala las maneras en cómo los individuos con diferentes identidades hacen hincapié en los varios aspectos de una identidad estructural subyacente. Este aspecto agencial marca un principio dinámico y transformacional significativo para los cripto-judíos y su actual identidad moderna. Asimismo, acudimos al pensamiento poscolonial de la obra *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* de Gloria Anzaldúa para cuestionar la formación identitaria de la chicana bajo dos colonialismos, el español y el angloamericano. De esa manera, redescubrimos, como parte de la realidad recóndita, una nueva identidad multicultural de la chicana y el chicano, inclusive la cara judía.

En *El pensamiento salvaje*, Claude Lévi-Strauss introduce el *bricolage* como un concepto antropológico relacionado a una estructura subyacente. En la cuestión de crear una nueva identidad vía la aculturación, los mitos y los ritos cripto-judíos, que se han preservado hasta nuestra época, ofrecen una clave principal para formar esa identidad. Aparte de los mitos y los ritos, uno puede reclamar un role similar para los hechos históricos. Las maneras antiguas de observación y reflexión histórica son adaptadas a los redescubrimientos de un nuevo tipo: aquéllas autorizan la nueva sociedad a partir de la exploración reflexiva y la reorganización del mundo propiamente dicho sensible. Esta

ciencia de lo concreto está limitada a los resultados revelados por las ciencias exactas naturales, pero no es menos científica y los resultados no son menos reales. En toda aculturación o re-aculturación, los ritos y mitos, adoptados desde hace miles de años atrás, siguen siendo el sustrato de la civilización judía. Subsiste entre nosotros una forma de actividad, o móvil, que en un plano técnico estructura lo subyacente y nos permite ver lo que puede ser. En el plano del análisis, se aplica el *bricolage* como una ciencia a la que Lévi-Strauss prefiere llamar primera en vez de primitiva (32).

En su sentido antiguo, el verbo *bricoler* se aplica al juego de pelota con rebote. Es decir, como efecto de la actividad surgida de participar en un aculturamiento, la persona divaga, se regresa o se rinde a cierta cultura. Por su parte, el *bricoleur* es el que, en comparación con el hombre en el arte histórico, trabaja con sus manos y utiliza medios desechados. Partidaria del pensamiento mítico, la *bricoleur* se expresa con ayuda de un repertorio limitado cuya composición es heteróclita. En otras palabras, el individuo debe de valerse de lo que haya a la mano en cualquier tarea que se le asigne mientras forja o moldea, vía la aculturación, una nueva identidad. Basado en esto, la nueva identidad cripto-judía se muestra como una suerte de *bricolage* intelectual, lo cual explica las relaciones que se observan entre el *bricoler*, o acción, y *bricoleur*, o artista. Lévi-Strauss sugiere que *bricolage* es el proceso inconsciente a través del cual el pensamiento mítico se expresa en forma de mitos o hechos particulares; por su parte, el *bricoleur* mezcla culturas y etnicidades. Como se diría desde la perspectiva norteamericana, se crea y recrea el *melting pot* o el crisol étnico del suroeste de los Estados Unidos. En la búsqueda de su nueva identidad—una visión mítica o histórica—el recreador de estos mitos se vale

de una gama de materiales culturales arraigados en varias fuentes heterogéneas. En otras palabras, usa lo que viene o tiene a la mano.

Basado en las decisiones del *bricoleur* cripto-judío, el mito o historia reconfigurada es un proceso inconsciente que lleva a la combinación y recombinación de ciertos elementos culturales e históricos vía nuevas formas. El *bricoleur*, ante una visión mítica o histórica, hace uso de una gama finita de elementos llamados *mythemes* o mitemas; es decir utiliza los fragmentos para reconstruir los mitos y los recoloca juntos en una nueva forma para construir un nuevo mito o historia que, en forma de una nueva identidad, es necesario para la nueva sociedad moderna. Una de las principales características de este proceso de aculturamiento es el carácter finito o cerrado de las formas conceptuales con las que puede trabajar el *bricoleur*. El proceso de la intervención cultural se encuentra sobre y contra las representaciones creadas en el pasado y resultadas de las formas creadas dentro y, especialmente, fuera de una nueva comunidad cultural. Así, el universo conceptual cultural del cripto-judío—uno mítico-histórico—está principalmente limitado por la forma en que los elementos se re-relacionan entre sí y no únicamente por el origen de los elementos. Claramente, la nueva identidad judía está también limitada por los elementos que están disponibles a través de las posibilidades de la historia y el tiempo; por ejemplo, las tradiciones orales que han sobrevivido. Esto impacta las opciones culturales y las nuevas identidades cripto-judías del suroeste. La gama de material, de la cual se construye la cultura, tiende a ser cualitativamente amplia y diversa.

Como aspecto clave, el *bricolage* es el patrón estructural subyacente que se forma con base en los objetos culturales usados por el *bricoleur* en el proceso de aculturamiento

durante el contacto participativo. Por su lado, el móvil subyacente—la identidad sefardita del siglo XV— forma la base para determinar cómo se debe entender una nueva cultura cripto-judía arraigada en Estados Unidos. Esta nueva cultura impacta la realidad cultural. En el caso del cripto-judaísmo en el suroeste, la amplia matriz de identidades contradictorias presente en la estructura subyacente complica la nueva identidad típica del cripto-judío. Es decir, el cripto-judaísmo no es una identidad clara y sin ambigüedad. Resultado de la aculturación y el contacto participativo, se trata de una identidad altamente disputada y constantemente en proceso de negociación. Por eso, en el artículo “Juggling Identities among the Crypto-Jews of the American Southwest”, Seth Kunin acude a una metáfora de términos químicos, que se refiere a los electrodos, y aclara que, vía ella, es posible destacar una ecuación estructural subyacente que caracteriza la identidad cripto-judía. La ecuación subyacente primaria representa una oposición clara a las diferentes expresiones culturales del mundo; de hecho, sus elementos simbólicos se utilizan en oposición directa al hegemónico entorno cristiano. Como identidad rechazada, la ecuación tiene una fuerte valencia de negación. Sin embargo, la surgida nueva estructura subyacente, a diferencia de los pasados móviles estructurales judíos, incluye la mediación y la transformación de los electrodos positivos que se pueden combinar con otros. Más importante aún es el proceso de aculturamiento, bajo el cual las *bricoleur* utilizan elementos de una amplia gama de fuentes socio-culturales para determinar la nueva identidad llamada cripto-judía sudoesteña. Las personas no nacen con una identidad dada y fija. De hecho, la fluidez cultural es una de las características clave a la identidad de los cripto-judíos.

De una manera tanto consciente como inconsciente, los *bricoleur* están constantemente en *juggling*, movimiento de identidad, ante los elementos que pueden constituir o reconstituir su nueva identidad. Destacan elementos diferentes que dependen de un conjunto de factores, entre ellos, la interacción; en la interacción cultural tenemos la interacción antropológica, un punto en el ciclo de vida, la economía, el estatus social y las actitudes de la comunidad en general. De hecho, la identidad cripto-judío no es estática. Las personas adheridas a esta identidad se están moviendo constantemente hacia adentro y afuera de su profunda identidad. La fluidez significa que los cripto-judíos chicanos están reconfigurando constantemente su pasado judío en consonancia con su identidad actual. Si el *bricolage* es el proceso inconsciente para la construcción de una nueva identidad para los cripto-judíos, el *juggling* hace del individuo un malabarista<sup>15</sup> de identidades. Este proceso es parcialmente consciente y creado por el *bricoleur* que enfatiza o mitiga al acto cultural específico. Por lo tanto, según Kunin la comunidad cripto-judía puede dividirse en cuatro tipos de expresión cultural: la auto-identificación, la práctica religiosa, las creencias y la genealogía. Estos factores se destacan por ellos mismos en los textos seleccionados para nuestro estudio. Cada identidad lograda, vía *juggling* entre los cripto-judíos del suroeste de los Estados Unidos, lleva a una formación cultural estructurada de diferentes maneras. De hecho, cada elemento puede ser relativamente dependiente o independiente de los otros elementos.

---

<sup>15</sup> Respecto al malabarismo, o juegos malabares, se entiende al arte de manipular y ejecutar espectáculos con una o más claves u objetos a la vez volteándolos, manteniéndolos en equilibrio o arrojándolos al aire alternativamente, sin dejar usualmente que caigan al suelo. En este caso se juega con los elementos o claves para construir una identidad.



### CAPÍTULO III

#### MARÍA SPEAKS: LA CREACIÓN DE UNA VOZ INDIGENISTA Y JUDÍA

En *María Speaks: Journeys into the Mysteries of the Mother in My Life as a Chicana* (2004), Sarah Amira de la Garza<sup>16</sup> reclama su heredada identidad sefardita como parte de su ya definida identidad chicana-texana. Su familia tiene profundas raíces en Texas desde el siglo XVI y su cultura cripto-judía descende de México desde tiempos coloniales. Su obra se localiza no sólo entre las frontera México y Estados Unidos, sino entre una frontera espiritual y materna. A través de su obra literaria De la Garza indaga y escrudiña el pasado de sus ancestros, las creencias religiosas católicas, la historia, el lenguaje y algunas antigüedades de familia para deconstruir su identidad chicana y su bilingüismo así como su complejo pasado cultural que está ligado a una Nueva España (1521-1821) y a una Santa Inquisición (1478-1834) en persecución de la religión judía. Además, la autora escribe sobre su descendencia sefardita y cripto-judía. Para examinar la deconstrucción de la *Mother* o Gran Madre,<sup>17</sup> presente hasta en el título de la obra bajo estudio, acudimos el concepto de *différance* o diferencia (deletereo intencionado) tomando del deconstructivismo de Jacques Derrida. Se sondea su biografía, se indaga sobre la búsqueda de identidad vía la Madre y se utiliza el concepto de la *new mestiza*, o nueva mestiza, de la obra *La frontera/The Borderlands: The New*

---

<sup>16</sup> Sara Amira de la Garza es el nombre que adoptó cuando se convirtió al judaísmo. Antes de eso, su nombre de bautismo fue *Maria Christina Gonzalez*, exhibiendo una aculturación angloamericana vía la ortografía y la falta de la tilde. Para afirmar su chicanismo, en 1992, lo cambió a *María Cristina González* (101). Véase: *María Speaks: Journeys into the Mysteries of the Mother in My Life as a Chicana*, 100-104.

<sup>17</sup> Así define la autora a la Gran Madre: “The energy of the Mother is that incredible love that is willing to do anything, no matter radical or extreme, to return creation of the One” (De la Garza 6). Traducción: La energía de la Gran Madre es el amor increíble que es capaz de hacer cualquier cosa, no importa lo radical o extremo para regresar a la creación del ser único. De la Garza, de esta manera, sitúa el centro de su deconstrucción una figura fémina arquetípica la cual siempre está en constante cambio y flujo a través de la historia.

*Mestiza* (1987) de Gloria Anzaldúa. Se analiza, por tanto, la estructura y los significados de la obra via aplicación de la *jonglerie* y la identidad *juggling* (la manipulación de las identidades)—concepto tomado del artículo: “Juggling Identities among the Crypto-Jews of the American Southwest” (2001) de Seth Kunin.

### **A. El Deconstructivismo Derridiano Y La Búsqueda De Identidad**

En su obra, De la Garza proporciona una respuesta a la pregunta que ha sido planteada por los críticos y los partidarios tanto de la posmodernidad como de la deconstrucción: *¿but what then* o entonces qué sigue? En otras palabras, ¿qué pasa con nuestro ser-cultural cuando se ve afectado por el contexto de identidades? Partiendo de unos ensayos deconstructivistas anglosajones, De la Garza fluctúa por fuera del texto y, aunque llega muy lejos, siempre queda en un vacío. A continuación, sin caer en el esencialismo, De la Garza se ancla en la experiencia espiritual pero sin dejar de ser crítica y analítica.

Básicamente, la teoría de la deconstrucción es redescubrir y reinterpretar. Surge de la escuela del estructuralismo de Ferdinand de Saussure y Claude Lévi-Strauss. Antes de la deconstrucción, la escuela estructuralista sostenía que el lenguaje—es decir, el signo lingüístico—es capaz de expresar ideas sin cambiarlas y que el autor de un texto es la fuente del sentido lingüístico. En contraste, vía la hermenéutica, el deconstructivismo hace posible interpretar la verdad de muchas maneras y pueden existir varias interpretaciones del mismo signo lingüístico. Para Jacques Derrida, la escritura no representa forzosamente la realidad, sino una interpretación metafísica, o metaforzada, de los signos: los textos escritos ocultan un absolutismo que puede incluso ser violento para

con la realidad humana. De los textos, a nivel tradicional, hacemos un uso ingenuo, instrumental e institucional. Por ello, durante la experiencia de cada generación los textos deben ser deconstruidos y escudriñados hasta el fondo para encontrar en su profundidad lo más cercano a la realidad que se intentó reflejar. Derrida considera el estructuralismo una paradoja metafísica, pues está ligado a la búsqueda de un origen—un centro o logos estructurador—que en realidad está fuera de la misma paradoja.

La concepción derrideana del texto sirve para desarrollar la idea de suplementariedad, o una lógica intrínseca de toda estructura de significantes. Se da una nostalgia en la presencia perdida, es decir, la suplementariedad. Como alternativa, se debe partir de un principio de no-centro o la cancelación del origen; esto se relaciona a la vez con el no-concepto de *différance*.<sup>18</sup> Si para Saussure la significación es el resultado de un juego de opuestos binario (significante/significado), para Derrida la significación supone una dispersión del binario ya que la representación estructuralista sólo retrasa la presencia del significado, el cual funcionará como un significante más en una cadena de significación.

La concepción deconstructivista le es muy fácil a De la Garza a razón de su experiencia bilingüe. Vez tras vez De la Garza traduce al inglés los significados literales de las palabras y expresiones literales en español. Asimismo, crea nuevos significados cuando usa algunas veces el spanglish para expresarse vía textos, o la escritura. Para De

---

<sup>18</sup> Derrida crea el neologismo *différance*, o *diferencia*, para describir, dentro de un sistema, la producción tanto de diferencias como de *diferancias*, como parte del retraso o desplazamiento de significado y, por ello, de la presencia. La *différance* marca el surgimiento de un nuevo concepto como lo reconoce De la Garza. Véase: Derrida, Jacques. “La *différance*”. *Textos de teorías y crítica literarias: del formalismo a los estudios poscoloniales*. Edas. Nara Araújo y Teresa Delgado. Anthropos Editorial, 2010.

la Garza, el lenguaje cambia día a día, hora tras hora, y evoluciona de una manera constante. *María Speaks*, por lo tanto, no sólo es una obra para la búsqueda de identidad, sino que deconstruye escrituras típicas y tradicionales, especialmente los textos de la religión. Es decir, en *María Speaks*, la búsqueda de identidad se vale del auto-deconstructivismo cuyo objetivo es el de reestructurar la subjetividad. Para lograr esto, De la Garza parte de considerar su propia biografía y etnografía.

## **B. Biografía Y Búsqueda De Identidad**

Mientras que una biografía se refiere a los hechos experimentados por una persona, según De la Garza, la autoetnografía se refiere al acto de escritura basado en el uso sistemático de *cultural themes*, o temas culturales, por la escritura de autorreflexión (8), produciéndose un texto con el *intentional storytelling of culture through the lense of one's life*, o el narrar intencional de la cultura vía el lente de la vida de uno (8). De ahí que, para nuestro estudio, se necesita considerar la biografía de la autora como diseminada vía *María Speaks* en varios instantes distribuidos a través del libro. De hecho, a De la Garza, como neo-sefardita, le interesa la *de/reconstruction of [her] religious identity* o de/reconstrucción de [su] identidad religiosa (44).

De la Garza nace en 1957, de padres texanos, pero bajo un seno estrictamente católico; para su familia, ser católico era parte de ser mexicano. El catolicismo arraigado en su familia fue heredado de sus ancestros ya que su tatarabuelo Pedro Urueta ayudó a establecer una iglesia y su abuelo Manuel Ramírez González (1904-1985) donó una estatua de la Virgen Milagrosa a la iglesia local en Fort Stockton, Texas. Debido a esto, De la Garza creció considerando todas sus experiencias dentro de las creencias de la

Iglesia católica. Sin embargo, desde los cuatro años, puso en entredicho la verdad de la Iglesia cuando su tía Carmen le comentó que el padre local comía carne de cortes finos mientras que los fieles tenían problemas de ganar un sueldo para pagar el sustento diario. Aún así, a pesar de lo injusto, De la Garza siguió considerando en español la importancia de la Iglesia y Dios en español. Más tarde entendió la hipocresía de la Iglesia.

En el pueblo donde nació la narradora-protagonista las escuelas estaban segregadas y la escuela donde asistían los hispanos y latinoamericanos se habían construido encima de un cementerio donde se encontraban algunos *Buffalo Soldiers* enterrados—soldados afroamericanos. Cuando tenía cuatro años fue también testigo de un pleito entre su madre y su padre, abandonando éste la familia por varias semanas. Además, el padre se había llevado a la hermana de la narradora-protagonista, dejando solas a su madre y a ella, sin dinero y sin comida. Reunificada la familia otra vez, su padre progresó de una manera económica y se mudaron a un mejor vecindario y su padre compró una casa para asegurarse que De la Garza asistiera a la escuela, debido a este cambio económico conoce una Iglesia católica y a un Dios en inglés. De la Garza entra además en una escuela donde ella era una de las pocos mexicoamericanos que asistían.

Apoyado con una maestría en Ciencias Políticas, el padre ayudó a los políticos locales en Texas y, más adelante, tuvo que trasladar a la familia a Washington D.C. Sin embargo, con el tiempo se desilusionó el padre: como mexicoamericano, solo se le permitía abrir y responder a la correspondencia y era excluido de las juntas importantes donde se tomaban decisiones sustanciales para la comunidad latinoestadounidense. Aceptó un trabajo como administrador en el *Peace Corps* o Cuerpos de Paz, el padre reside en Perú junto con la familia. En su regreso a Estados Unidos, vía México, en un

hotel la niña protagonista sufre el abuso sexual a manos de hombre mexicano extraño (42).

De la interacción con el abuelo paterno González, un ranchero, hombre de negocios, organizador político, granjero, filántropo y devoto de La Milagrosa, la narradora-protagonista aprendió la historia de la familia y a valorar la educación. En Fort Stockton, Texas, ambos abuelos, el materno y el paterno, formaban parte de una tercera generación mexicoamericana, siendo los dos ciudadanos estadounidenses. La bisabuela Petra González era de herencia posiblemente rarámuri—indígena. Del lado de su madre, el abuelo Cosme tuvo un padre vasco con el apellido de Urueta y una madre sefardita con el apellido de De la Garza (85-86). Los Urueta y los De la Garza eran dueños de vastas propiedades, pero las perdieron a manos de unos usurpadores angloamericanos. Durante la Gran Depresión de los 1930, cuando un medio millón de mexicanos fueron deportados a México, ambos abuelos de la narradora-protagonista—el materno y el paterno—sobrevivieron y permanecieron en Fort Stockton. En los 1940 el abuelo M. R. González, junto con otros activistas de la comunidad, fundó la League of United Latin American Citizens (LULAC, Liga de Ciudadanos Unidos de Ascendencia Latinoamericana) en Fort Stockton, y luchó para de-segregar las escuelas y sembró en la protagonista el valor de una educación universitaria, inclusive un título de posgrado. Fiel a sus posiciones progresistas, en los 1980 apoyó a la protagonista cuando ésta se divorció de su esposo a causa de la infidelidad y la violencia doméstica.

A la edad de 30 años, en 1987, la narradora-protagonista iba caminando en la calle cuando un carro la atropelló. Se sentía que iba a morir de las heridas. Durante cinco meses suspendió todo su trabajo académico, pues no podía hablar ni escribir ni pensar

coherentemente. Su neuropsicólogo le diagnosticó una completa recuperación pero en tres años. El año anterior, 1986, tuvo un aborto como pedido por su pareja, hecho que la acercó psicológicamente a la Madre, aunque no estaba del todo segura. En 1988, ganó una beca Fulbright y se fue a México, aún convaleciente por el accidente, donde enseñó por un año en la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Chihuahua (UACH), inclusive clases en español. Después del accidente automovilístico no escribió sino hasta 1989, pero durante los siguientes cuatro años se limitó a escribir cartas, un diario personal y varias traducciones. Es decir, aplicó la autoetnografía a su vida personal por casi 10 años en la forma de interminables apuntes de campo, entrevistas y transcripciones. En 1994 tuvo, como resultado de una depresión influida por la confusión identitaria, tres atentados de suicidio (32). En 1998 regresó a la UACH con una visión diferente y con mayor fuerza espiritual.

De la Garza tiene un doctorado en Ciencias de Comunicación y Discurso de la Universidad de Texas en Austin. Ha obtenido también un *Doctor of Ministry*, o Doctorado Ministerial, a través de la *University of Creation Spirituality*, o Universidad de Espiritualidad Creativa, donde también trabajó como decano y codirectora del Doctorado Ministerial. Al inicio de su carrera tuvo un puesto académico en la Arizona State University, (ASU, por sus siglas en inglés), del cual dimitió. Después de obtener su doctorado ministerial, se le volvió a contratar en ASU. Hoy en día De la Garza es una profesora asociada en la *Hugh Downs School of Human Communication*, o Escuela Hugh Downs de Comunicación Humana, y *Southwest Borderland's Scholar* o Escuela de Frontera del Sudoeste en la Universidad Estatal de Arizona. donde dirige la *Innovative Inquiry Initiative*, o Iniciativa de Encuesta Innovadora, y enseña cursos en estudios de

rendimiento, etnografía, métodos de investigación cualitativa y comunicación intercultural.<sup>19</sup>

### C. *María Speaks*: Estructura Y Significado

Teniendo como base su autoetnografía de arriba, *María Speaks* sigue una línea de autodeconstrucción interna. Es decir, la narradora-protagonista se describe a sí misma desde una visión del mundo. Enfocando una deconstrucción y una reconstrucción de la Gran Madre, lleva a cabo el análisis en la obra vía tres partes: *Journeys before the Journey*, *Journeys into the Mysteries of My Life* y *The Return Home*, respectivamente, Caminos anteriores a la jornada, Caminos por los misterios de la vida y El retorno a casa. La parte *Journeys into the Mysteries of My Life* tiene cinco subdivisiones: 1) *Journey of the Heart* o Camino del corazón; 2) *Journey of the Mind* o Camino de la mente; 3) *Journey of the Body* o Camino del cuerpo; 4) *Journey of the Voice* o Camino de la voz y 5) *Journey of the Shapeshifting Woman* o Camino de una forma alternante de la mujer. Las mismas subdivisiones deconstruyen y reclasifican varios elementos bifronterizos y transnacionales del mundo: toman en cuenta nuevas formas de construcción y deconstrucción, y se crean nuevos personajes o identidades espirituales basados en el concepto de la *Madre*<sup>20</sup> y el rechazo de la religión católica con base en su autoetnografía, la narradora-protagonista reclama nivel a nivel su pasado sefardita y cripto-judío a través

---

<sup>19</sup> Es además una investigadora de la *Southwest Borderlands*, o Frontera Sudoesteña, y miembro del *Graduate Faculty of the Theatre & Performance in the Americas*, o Facultad de Posgrado del Teatro y Performance en la Américas en la Universidad Estatal de Arizona. Es investigadora afiliada en tres unidades universitarias: La *School of Transborder Studies*, o Escuela de Estudios Transfronterizos; *Women & Gender Studies* o Estudios de la Mujer, y *North American Center for Transborder Studies*, o Centro de Estudios Transfronterizos Norteamericanos. Igualmente, es miembro de la *Disciplinary Faculty with Barrett The Honors College*, o Facultad Disciplinaria en el colegio de Honores Barrett.

<sup>20</sup> Además de aludir a la figura fémina arquetípica, el signo *Madre* se refiere a la madre de la autora.



de varias figuras féminas con descendencia judía e indígena quienes pertenecen a la cultura mexicana como Tonantzin, Malinche y Frida Kahlo. La estructura del libro desenvuelve un proceso reconstructivista basado en estas mujeres.

En la parte I, *Journeys before the Journey*, nos presenta el arquetipo de la Gran Madre.<sup>21</sup> Luego, nos da los modelos de poder y agencialidad humana que se basan en una cadena dominante masculina. De la primera parte, los objetivos son: 1) mostrar la necesaria oposición a la servidumbre de la mujer y a la belicosidad<sup>22</sup> familiar masculina, 2) exponer un matriarcado de reemplazo<sup>23</sup> y 3) marcar el dominio siempre presente.

#### **D. Segunda Parte: Cinco Pasos Hacia El Ser Liberado**

En la parte II, *Journey into the Mysteries of My Life*, la narradora-protagonista presenta los diferentes pasos para llegar al ser liberado. Éstos los emprenden los personajes femeninos: históricos, religiosas y míticos. Entre los ejemplos, tenemos a: Coatlicue, Tonantzin, la Llorona, la Virgen de Guadalupe, Sor Juana Inés de la Cruz y Frida Kahlo.

La narradora-protagonista se vale de la subdivisión Camino del corazón para explorar su relación con la Llorona. A ésta, un corazón roto por el conquistador la provocó a matar y a perder a sus hijos. Es decir, la Llorona simboliza un poder negro pero bello de sanación.

---

<sup>21</sup> Aunque la autora nunca ha sido madre sí ha experimentado la energía de esta.

<sup>22</sup> La agresividad hacia la mujer puede surgir de una madre dominante y pro-familia patriarcal.

<sup>23</sup> Según la narradora-protagonista, la dinámica de desbalance para satisfacer a la madre dominante, que significa sustituir el patriarcado por el matriarcado, no funciona. Se trata de construir una nueva visión del mundo.

De la Garza sigue su deconstrucción cultural enfocando la relación directa entre la vida y la influencia de los personajes femeninos. Vía la subdivisión dos, Camino de la mente, de la parte II, explora la presencia socio-histórica e intelectual de Sor Juana. A nivel personal, la narradora-protagonista revela sus propias similitudes con este personaje histórico: la mente intelectual, el amor al estudio, la docencia, la rebeldía contra la Iglesia católica y el Santo Oficio, el feminismo y una defensa de los indígenas. Es decir, se reconstruye como una feminista rebelde a la Sor Juana Inés de la Cruz. Del Camino de la mente, la lucha contra la discriminación requiere de la mujer separarse de la familia y deconstruir la tradicional historia patriarcal. La protagonista se refiere a su experiencia personal con los hombres, especialmente un esposo que la golpeaba.

En la tercera subdivisión, Camino del cuerpo, la narradora-protagonista llama la atención al valor del sufrimiento como ejemplificado en el personaje histórico Frida Kahlo, cuya personalidad se simboliza vía una imagen provocativa, desafiante y poderosa. Similar a Kahlo, De la Garza tuvo un accidente automovilístico en 1987 y sufrió daños físicos y psicológicos. De esas similitudes saca energía para luchar en el presente. Además, vía el Camino del cuerpo, la protagonista supera el significado pasado del signo *María*,<sup>24</sup> especialmente en una autoidentificación con el estado de *mitzrayim*<sup>25</sup>:

---

<sup>24</sup> Como signo, *María* tiene varios significados, pero la narradora-protagonista lo asocia con ser una mártir.

<sup>25</sup> En contraste al martirio implícito en el nombre de *María*, existe un estado alterno llamado *mitzrayim*. De éste, consideremos la siguiente explicación: “In Hebrew, Egypt is called *Mitzrayim*. According to the text on Jewish mysticism, the Zohar, is derived from *m'tzarim*, meaning “narrow-straits” (*mi*, “from,” *tzar*, “narrow” or “tight”). When God took us out of *Mitzrayim*, He extricated us from the place of constricted opportunities, tight control, and narrow-mindedness, where movement was severely limited (Kabbalah Center). Traducción: En hebreo, Egipto se dice *Mitzrayim*. Según el texto sobre el misticismo judío, el Zóhar, el nombre se deriva de *m'tzarim*, que significa “estrechos angostos” o “dos estrechos” (*mi*, “de”, *tzar*, “estrecho” o “apretado”). Cuando Dios nos sacó de *Mitzrayim*, nos liberó desde el lugar de las oportunidades limitadas, donde existía un control estricto y una vista cerrada e intransigente, donde el movimiento estaba severamente limitado”.

Según ella, ese estado la lleva a experimentar “*narrow places*, that kept [her] enslaved to ideas, persons, habits, or traditions, preventing [her] from seeing the truth o lugares limitados, que [la] mantuvieron esclavizada a ideas, personas, hábitos o tradiciones que [le] previnieron ver la verdad” (104).

De la parte II, la subdivisión dos, Camino de la voz, presenta a Malinalli, o la Malinche, como la madre del chicano mestizo y la raza cósmica. Se trata de una Malinalli posmoderna: anteriormente, su superior habilidad comunicativa la lleva a ser lo que otros quieren que sea, pero ahora se ha convertido en un ser indispensable para otros, teniendo la habilidad de persuadir y convencer a otros. A continuación, la narradora-protagonista trata de ilustrar que ella misma vive en el cuerpo de la Malinche y tiene el regalo de una voz poderosa. De la Garza considera las razones de ser de la Malinche como propias. Vía el bilingüismo y la comunicación, la Malinche hace que se entiendan dos culturas y ella misma ofrece una narrativa al chicano: convertirse en una visionaria profética y ver un futuro híbrido donde las sangres se mezclan. Esta narrativa no traiciona la cultura, sino que añade fuertes habilidades comunicativas e innovadoras.

Por último, vía la subdivisión, Camino de una forma alternante de la mujer, De la Garza presenta a Tonantzin como una madre fuerte. Ella es la Madre Tierra y la madre de Dios. Su poder reside en tener un amor circular el cual es la base de la institución de la Iglesia católica.<sup>26</sup> Para la narradora-protagonista, Tonantzin es, como una manifestación del origen, la Gran Madre y la narradora-protagonista, como *María*, puede

---

<sup>26</sup> En México, la adoración de la Virgen María Guadalupana tiene una fuerte correlación con el culto prehispánico de Teotenantzin o Tonantzin. Véase: Noguez, Xavier. “De Tonantzin a la Virgen de Guadalupe: El culto prehispánico en el Tepeyac”, que explica cómo el Códice de Tonantzin facilitó el culto hacia la Virgen de Guadalupe. Véase además: [arqueologiamexicana.com.mx](http://arqueologiamexicana.com.mx) Web Enero, 2017.

renacer vía aquélla y dar el paso al altar de los sacrificios espirituales. Es decir, Tonantzin es la deidad interior de cada mujer y mantiene la unidad total del ser. El Camino de una forma alternante de la mujer, a través de Tonantzin, lleva a muerte del pasado y a vivir el futuro en el presente. Dicho sacrificio hace posible la protección antigua y actual de la Gran Madre. En un sentido, eso es lo que De la Garza ha estado experimentando vía los diferentes caminos. Ella deconstruye la institución de la Iglesia vía Tonantzin. Como deidad, ésta es el principio y la base de la adoración a la Guadalupana. Para los aztecas, Tonantzin era la Madre Tierra, su templo estaba en el Tepeyac y su amor era circular, es decir, infinito. Por su parte, la narradora-protagonista describe a una Tonantzin colonizada como un *great void*, o un gran vacío. La protagonista cree en esa Tonantzin, pero no la reconoce porque representa un centro o logos estructurador. Ese vacío le da derecho a buscar una relación de *différance* o diferencia con ella; por eso, se sitúa ante una pasada cadena de significación, desarrollando o deconstruyendo las capas de *Mary* o María—Tonantzin. De la Garza parte de un no centro y comienza su renacer como indígena y sefardita, resultado ella una mujer con el corazón listo para descubrir el nuevo propósito de su vida (*María Speaks* 126).

### **E. Camino al ser liberado**

La tercera parte de *María Speaks, The Return Home*, o el Retorno a casa, se trata de una reflexión sobre todos los caminos que ha tomado la narradora-protagonista para deconstruir su objetivación y reconstruirse como un ser libre. De la Garza, se vale de una metáfora para describir su propia deconstrucción: participar en un baile deconstructivista. Una bailarina destrozada, si deja de bailar, puede quedar fragmentada. La narradora-

protagonista ha vivido un acto deconstructivista para creer y confiar que, dentro de ella, existe un poder regenerador y creativo llamado Madre. Ese poder le enseña a reconstituir las piezas destrozadas y puede así completar un nuevo ser. De la Garza explica el proceso vía otra metáfora: reunir los pedazos de una taza quebrada y luego re-ensamblarlos y pegarlos antes de reusarla. A través de *María Speaks*, la narradora-protagonista se ha encontrado pensando en cómo una reconstrucción de los fragmentos de su persona puede ocurrir; una y otra vez, se cuestiona y admite que, vía un proceso deconstructivo, ha experimentado un rosario corporal que simboliza un viaje interior vía los tres caminos. Eso la llevó a superar su existencia rota y destrozada. Declara:

Doing this project freed me of the confines of the Roman Catholic Church; I am no longer a Catholic, and I feel no guilt or compulsion to answer to anyone for that absence of identification. Taking these journeys led me to embrace Judaism, to root myself in that faith while simultaneously honoring my Native American heritage and Chicana borderlands existence. (141)

Anteriormente, la narradora-protagonista había sido un ser objetivado: las cosas que ella había sufrido eran producto del patriarcado o el resultado de una experiencia cultural al azar donde no se tomaba en cuenta la herencia matriarcal y sefardita. En el pasado, se valía del raciocinio para sostener una postura de fácil adaptación a la sociedad hegemónica; en ese entonces ella podía auto-psicoanalizarse y auto-explicarse dentro de ese contexto. Sin embargo, De la Garza termina diciendo que su ser es, ahora, un caleidoscopio de las muchas piezas que constituye su vida, el cual gira, cambia y comparte una belleza que no podrá ser congelada o cosificada en mucho tiempo. La nueva belleza de su ser no la dejará parar de girar. Durante el proceso de deconstrucción,

María habló y se dio cuenta que su nombre nunca fue *María*, sino el que le reveló el camino: *Sarah Amira*.

## **F. Identidad *Juggling* Basada En Malabares**

En su obra *María Speaks* detectamos cómo Sarah Amira de la Garza es un individuo *jongleur* y utiliza el concepto *juggling*, o identidad malabárica, para deconstruir una identidad objetivizada y crear una nueva identidad liberada. Su nueva identidad surge del *bricolage* y una estructura cultural subyacente. Durante los ensayos de *María Speaks*, el *jonglerie*—De la Garza—permite que se lleven a cabo los aspectos agenciales del ser humano durante el proceso de reconstruir la identidad de Sarah Amira. Deja atrás deconstruida la identidad de una María sufrida. Además, la experiencia de *juggling* examina los procesos que han ocurrido en el contexto de los patrones estructurales subyacentes. Esos procesos compiten entre sí para llegar a una mediación de identidad y darle una cara humana. Como resultado, la *jonglerie*, en este caso la narradora-protagonista, destaca el hecho de que las chicanas y las comunidades cripto-judías siempre negocien conscientemente un sentido de identidad judeochicana.

Un ejemplo es la parte II de *María Speaks*, Caminos por los misterios de la vida, donde la *narradora-protagonista* nos lleva por cinco submanifestaciones de su vida bajo el nombre de *María*, el cual marca su experiencia cultural y religiosa dentro de la Iglesia católica. Los cinco subcaminos representan cinco temas que, como parte de su autoetnografía, surgen de sus entrevistas, diarios personales, observaciones y puntos de vista. Cada uno lo ejemplifican ciertos personajes femeninos míticos e históricos. Además, cada subcamino explora la presencia y la represión de la Gran Madre—el origen

matriarcal. Esas manifestaciones constituyen la representación de la mujer durante ciertas épocas específicas. Revelan las mismas manifestaciones la experiencia histórica central de ser la mujer socializada de acuerdo con la religión, la sexualidad, el status socioeconómico y la raza.

Otro ejemplo está en la subdivisión Camino del cuerpo, en la parte II, cuya figura representativa es la Virgen Dolorosa, que se refiere directamente a Frida Kahlo e indirectamente en De la Garza. La subdivisión enfoca sus heridas, sus lesiones y la amargura personificada. Se adhiere al mensaje que las mujeres que sufren en silencio, o las que no expresan su sufrimiento, no son tomadas en serio. Sus experiencias son catalogadas como surreales porque se niega la realidad y el poder asociados al sufrimiento y la resignación. Por otro lado, Frida pudo superar sus condiciones limitantes y produjo una gran obra maestra. Hizo una gran contribución a la humanidad. Entonces, en la deconstrucción, el Camino del cuerpo puede llegar a una reconstrucción positiva. Igualmente, De la Garza se niega a sufrir en silencio; al contrario, no se deja vencer por su dolor y actúa para producir su propia obra creativa. La obra *María Speaks* es su contribución a las chicanas y a la humanidad.

Vía la deconstrucción de la Virgen Dolorosa, la narradora-protagonista considera a Frida como la primera chicana. De la Garza se conecta con Frida a través de la búsqueda de identidad, resaltando ciertas cualidades: la naturaleza rebelde, el arte controversial y sin censura, y la libertad del amor bisexual. Primero observa:

Among Chicanas, I have heard of Frida as the first Chicana because of her borderlands identity, her rebellious nature, the brazen nature of her art, and her freedom to love with both men and women. (96)

Enseguida rechaza la visión de Frida como la Virgen Dolorosa:

But in Mexico, I found women who related to her because she was a Mexican woman, who lived with pain at all times—physical pain, emotional pain, cultural pain, gendered pain. And this is the Frida that invited me into the journey of embodied bitterness. (96)

De hecho, es la Frida liberada lo que la invitó De la Garza a recorrer el Camino del cuerpo y rechazar la amargura, cambiándose el nombre de *María Cristina* a *Sarah Amira*. Vía la subdivisión Caminos del cuerpo, un juego malabar, donde la narradora-protagonista da conocer su herencia judía sefardita, arraiga y afirma su ser de chicana. Cambia ahora su identidad y su nombre, creando una nueva identidad: *Sarah Amira de la Garza*, que se opone a María Cristina González, una identidad anclada en la Virgen Dolorosa. La narradora-protagonista quiere dejar atrás el nombre que la asocia con una mártir. Usando el poema “Discovering the Bitterness in María”, participa en un juego malabar de significado bicultural vía el cual resalta el elemento hebreo. Con base en la fluidez, De la Garza funde dos religiones de su interés personal y adapta una oración no sólo al Dios de los judíos, sino a los dioses y diosas aztecas, dejando atrás el catolicismo:

T’shuvah  
the invitation to turn  
to repent [...]

Adonai, Eloheinu, Shekinah, Yah  
Ometeotl, Tonantzin  
Coatlicue and Quetzal

I want to dance with you all  
in wide open spaces. (99-100)



En el artículo “Juggling Identities among the Crypto-Jews of the American Southwest”, Seth Kunin escribe de la fluidez en la búsqueda de identidad. Llama la atención a una ecuación subyacente primaria y a una oposición clara entre diferentes categorías culturales. Por ejemplo, los símbolos se dan a menudo en oposición directa al dominante entorno cristiano. Asimismo, como identidades rechazadas, la indígena y la judía, tienen una fuerte valencia negativa. Por otro lado, una nueva estructura subyacente, a diferencia de los pasados patrones estructurales, judíos e indígenas, incluye la mediación y la transformación de elementos positivos que se pueden combinar con otros, haciendo posible una nueva identidad. Más importante aún, De la Garza utiliza elementos de una amplia gama de fuentes para determinar la nueva identidad llamada *judeochicana*, de índole cripto-judía. Esa nueva identidad surge y continúa desde lo hebreo y lo azteca.

Las personas no nacen con una identidad dada y fija. Por eso, para la identidad cripto-judía, la fluidez es una característica clave. En su búsqueda cultural, de una manera consciente, De la Garza está en *juggling*, movimiento de identidad, para con los elementos que construyen, deconstruyen o reconstruyen su identidad. La narradora-protagonista marca los diferentes elementos que dependen de un conjunto, incluso la interacción entre ellos; en este caso su identidad indígena, su religión y su descendencia judía se mantienen en movimiento constante hacia adentro y afuera de su identidad profunda basada en la Gran Madre—el origen. La fluidez significa que las y los judeochicanos reconfiguran constantemente su pasado judío en consonancia con su identidad actual.

Si el *bricolage* es el proceso inconsciente para la construcción de una nueva identidad, en este caso la indígena y judía, el *juggling* hace de la individuo un

malabarista de identidades. Es decir, bajo este proceso, el *bricoleur* enfatiza o mitiga conscientemente al acto cultural específico. Según Kunin, la comunidad cripto-judía se divide en cuatro tipos de expresión cultural: la auto-identificación, la práctica religiosa, las creencias y la genealogía. Dentro de este contexto, la identidad de De la Garza es una auto-identificación basada en sus creencias y construida vía el *juggling*. Los elementos que utiliza ella son independientes, pero ella los muestra en diferentes escenarios culturales junto con varios personajes femeninos míticos e históricos. Su genealogía etnográfica documenta el proceso.

### **G. Anzaldúa Y La Búsqueda De La Identidad**

Históricamente, la circunstancia histórica chicana, como Justo Alarcón la nombra en su ensayo “La búsqueda de la identidad en la literatura chicana”<sup>27</sup> (2004), es el producto de una larga etapa de ocupación y colonización, donde se dio la llegada del mestizaje al Nuevo Mundo, tanto como de la época bajo la cual el mexicano-chicano no ha conocido un momento de independencia o autonomía sociopolítica (1). Es decir, la búsqueda de identidad es un tema central e intrínseco en la literatura chicana del suroeste de los Estados Unidos. Por eso, en la obra poscolonial *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), Gloria Anzaldúa plantea la formación identitaria de la chicana bajo dos colonialismos: el español y el angloamericano. Dentro de los dos surge una nueva identidad multicultural de la chicana y el chicano, inclusive la faceta judía.

---

<sup>27</sup> Véase: Alarcón, Justo S. “La Búsqueda De La Identidad En La Literatura Chicana.” *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. CDU 821.134.2 .72:73.09, 2004. Web Jan. 2017.

Anzaldúa maneja varias fronteras para construir la identidad de la mujer chicana: 1) la frontera social que separa los niveles económicos; 2) la frontera cultural que marca la infame diferencia cultural entre el anglosajón y el chicano/hispano/latinoamericano; 3) la frontera natural que representa el Río Grande, y 4) la frontera simbólica que es la separación entre el uno y el otro, los mitos y los sueños contruidos y la mezcla de lo americano y lo mexicano (79-178). Para Juan Velasco, Anzaldúa y otras autoras chicanas usan la metáfora de la frontera para expandir el estudio de las barreras que separan las diferentes culturas, lenguas, géneros y orientaciones sexuales. Por eso, al examinar las fronteras, las obras feministas enfocan la transformación de los patrones que conectan la experiencia étnica y la ideología identitaria.<sup>28</sup>

En específico, la chicana se resiste a la incorporación dentro de los parámetros nacionalistas estadounidenses. En su lugar, opta por la movilidad transnacional y crea nuevas posibilidades para redefinir su identidad. Se tambalea en un territorio incierto y se da cuenta de que no se puede sostener las costumbres tradicionales entre las fronteras. Lo indígena, que sirve como medio para la nueva mestiza de Anzaldúa en el sudoeste, es una postura política que alude a la historia de resistencia por parte de las mujeres desde la Colonia española hasta el presente. El camino es seguir adelante despojando, desgranando y eliminando la opresión; se necesita diferenciar entre lo heredado, lo impuesto y lo adquirido. En esa búsqueda, se experimenta una constante negociación de identidad para conservar algunos elementos, redefinir otros y deshacerse de aquellos que

---

<sup>28</sup> Véase: Juan Velasco: “Gloria Anzaldúa y los feminismos postcolonialistas: ‘Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan’”. E ntrevista de Dunia Rodríguez para el CIMACnoticias (*Comunicación e información de la mujer*). México DF. 1992. Web Jan 2017.

conllevan dominio, opresión y violencia. Este ejercicio de resistencia está al centro de la búsqueda de De la Garza y contribuye a redefinir las figuras femeninas míticas e históricas que han sido marcadas como traidoras a la comunidad, por ejemplo, la Coatlicue, la Malinche y la Llorona.

La nueva mestiza modifica su identidad a partir de los mitos y la historia. Eso ocurre en *María Speaks*. Anclado en lo que le viene de una descendencia indígena, judía y mexicana, el discurso nacionalista se adueña del cuerpo y pone fronteras a la identidad. Por su lado, en *María Speaks*, De la Garza reclama su descendencia indígena vía dos caminos: el Camino del corazón y el Camino de la mente. El primero lo representa Nuestra Señora del Sagrado Corazón, o la Llorona, siendo esta última de descendencia indígena y la Mala Madre de los mestizos. El Camino al corazón, en contraste, muestra cómo los españoles veían a los mestizos con sangre indígena: un ser defectuoso dispuesto al mal. Esa condición forma parte de la realidad en la que vivimos hoy en día en algunos escenarios. De hecho, el Camino del corazón llama nuestra atención a las mujeres que no escuchan o no creen en los llantos y el dolor; lo desplazan a otras mujeres. En su lugar, la esperada empatía por aquellas que sufren se manifiesta en dolor; de ese modo, se limita la capacidad de escuchar a las voces de aquellas que resultan heridas por su cultura. Con un corazón roto, la Llorona es un ejemplo de una mujer indígena que perdió a sus hijos y su humanidad, lo cual la margina.

Bajo la subdivisión el Camino de la mente, en una de las cartas que la narradora-protagonista le escribe a Sor Juana, podemos detectar la nueva mestiza y las fronteras que la restringen para forjar una nueva identidad. Ese camino hace posible una identidad que se construye desde de las instituciones y el pensamiento crítico: o La

Milagrosa o Sor Juana Inés de la Cruz. Como práctica, a las mujeres se les conoce con base en su comportamiento en público, y se les restringe a que busquen el conocimiento vía la transgresión de las reglas o barreras y vía el egoísmo. Es decir, se les limita en cómo ellas pueden expresar sus ideas. Dentro de este contexto a la narradora-protagonista se le compara con Sor Juana. Según aquélla, las une a ambas la herencia indígena y mexicana: “I was born centuries after you, *una mestiza*, and far away from the heart of Mexico, but carrying that heart within me, that heart, with all its chambers and echoes of the past, each beat a reminder of the walls and boundaries around me, telling me who I am, who I have been, who I should be, who I cannot be, and what I can and cannot say” (81). Queda así definida su identidad mestiza cuya base es indígena y fémina.

Más adelante, De la Garza, se compara con una Sor Juana envuelta en una guerra interna contra la Madre iglesia. Eso ocurre vía Camino de la mente donde las barreras religiosas la limitan en encontrar su propio ser, pues la protagonista sabe que sus ancestros son judíos: “It is hard for me to understand how we call the Church our Mother. It makes it hard for me to understand the Divine Mother. I left ‘Holy Mother Church’ because I could not bear the walls that closed in on my heart and mind each time I spoke from my honest experience of God and life. And when I learned that my ancestors were not only Indian, but also Jewish, the truth of history was too much to bear” (81-82). De la Garza tiene similitudes con Sor Juana, pero al mismo tiempo, se diferencia a nivel étnico y religioso.

La chicana, como *jonglerie*, elige los elementos nacionales y transnacionales más convenientes para su identidad. Los transforma a su conveniencia y los integra a la conciencia de la nueva mestiza. Convirtiéndose en un *bricoleur*, De la Garza rompe con

la dualidad sujeto-objeto, que la convierte en prisionera, y puede así trascender esa dualidad. Por ende, la chicana experimenta un desarraigamiento o deconstrucción, a nivel del pensamiento cultural dualista, para lograr una nueva conciencia individual y colectiva. Se logra de esa manera resolver la fragmentación y el conflicto entre la historia y el presente. La protagonista supera ahora los desafíos de la mestiza como enunciados en *Borderlands* de Gloria Anzaldúa. Surge una nueva protagonista en *María Speaks: Sarah Amira*. Lo mismo ya se da en otras obras literarias de las chicanas como *Puppet* (1985) de Margarita Cota Cárdenas y *Paletitas de guayaba* (1991) de Erlinda Gonzales Berry.

## **H. Identidad Y La Madre Espiritual**

Del principio al final, la obra *María Speaks* sigue una línea de análisis interna basada en su autoetnografía. Es decir, la narradora-protagonista se describe y personifica a ella misma como parte de una visión del mundo matriarcal. Dentro de los tres tipos de caminos y las subdivisiones, clasifica y deconstruye elementos fronterizos, crea nuevas formas y reconstruye nuevos personajes o identidades espirituales. Éstos se basan en el arquetipo de la Gran Madre—el origen matriarcal—y el rechazo de la religión católica. De la Garza recurre a su pasado sefardita y cripto-judío vía la consideración de varios personajes de descendencia judía. La narradora nombra así figuras femeninas mexicanas y las considera una por una.

De la Garza es un ejemplo de *bricolage* y *jonglerie*, es decir, de cómo se deconstruye y se reconstruye una identidad, utilizando varias de ellas concurrentes e integrándolas a una nueva. El *juggling* señala las maneras de cómo De la Garza, al

asumir diferentes identidades, hace hincapié en los varios aspectos de su propio patrón estructural subyacente. Este factor agencial alude a un principio dinámico y transformacional que surge de su pasado cripto-judío y su identidad chicana. La protagonista se adhiere al pluralismo y a la búsqueda de identidad vía una visión del mundo cripto-judía así como vía el vínculo con el suroeste de los Estados Unidos. Basándose en la escritura del estudioso J. Van Maanen,<sup>29</sup> y su teoría de la etnografía. De la Garza cita sus propias experiencias y filosofa acerca de su propia autoetnografía, deconstruyendo su cultura indígena, judía, mexicana y chicana. Vía los Caminos y las subdivisiones de *María Speaks*, De la Garza deconstruye el arte de meditar tradicional y lo ofrece, al deconstruir y reconstruir lo escrito, como algo derrediano y espiritual.

Al mismo tiempo, sistematiza una práctica y una metodología para el estudio cultural. De la Garza acude al método de investigación autoetnográfico de Van Maanen, el cual se basa en la discusión e ilustración vía tres géneros narrativos: *realist tales*, *confessional tales*, and *impressionist tales*, o relatos verdaderos, relatos confesionales y cuentos impresionistas (véase: *Tales of the Field*). Con este método De la Garza deconstruye y vuelve a construir sus experiencias personales: usa mecanismos culturales, inclusive los creados por ella, que oscilan entre lo personal y lo subjetivo. De hecho, cuando reflexiona acerca de que en la sociedad mexicana las mujeres son culturalmente clasificadas de acuerdo a su estatus social, su religión, su raza y su deseo sexual, reclasifica los estados y los personifica respectivamente: la señora, la señorita, la india, la santa, la liberal-profesional, la pobre analfabeta, la extranjera y la soltera. De la Garza ofrece a continuación nuevas oraciones católicas para las diversas manifestaciones de la

---

<sup>29</sup> Véase: Van Maanen, J. *Tales of the Field*. University of Chicago P, 1998.

Virgen María o la Guadalupana. De acuerdo con las investigaciones y el entendimiento de la autora, crea oraciones que reflejan el significado de otras mujeres.

La cultura y el conocimiento de Sarah Amira de la Garza están siempre presentes en toda la obra y, por eso, *María Speaks: Journey into the Mystereis of the Mother in My Life as a Chicana* se convierte en una auto-etnografía. Limita su trabajo a su biografía en sí y, de manera perspicaz, mezcla la cultura chicana y su vida personal. El contenido y la estructura del libro no solo deconstruyen, sino que proporcionan una nueva espiritualidad y una nueva experiencia intelectual. Durante todo el proceso de deconstrucción, su poesía personal, sus meditaciones y sus oraciones invocan a *Tlacolteultl*,<sup>30</sup> una Madre creativa que ayuda a la narradora-protagonista en su nuevo renacimiento: “She is the devourer of filth—the goddess of carnal lust. She is the patroness of this five journeys” (140). En *María Speaks*, De la Garza demuestra cómo se crea el modelo de auto-etnografía para la investigación; se trata del camino para el auto-descubrimiento, la complejidad y la profundidad de la cultura judeochicana.

De la Garza razona profunda y racionalmente acerca de la auto-etnografía en acorde con la realidad actual. En su obra *María Speaks* incorpora, vía un proceso de investigación, un conocimiento implícito y un conocimiento sensible. Utiliza el *juggling* para marcar su propio patrón estructural subyacente y añade su identidad judeochicana, que como tal, se resiste a la incorporación de las costumbres tradicionales nacionalistas y crea nuevas posibilidades para deconstruir y reconstruir su identidad.

---

<sup>30</sup> Para el significado de Tlacolteultl y para deconstruir y reconstruir una identidad, podemos citar la definición de Tlacolteultl según Donald Lewis: “this Aztec Crone Goddess has as one of Her chief characteristics the quality of consuming outmoded forms and transmuting them” (140). Traducción: Esta diosa azteca del tiempo tiene como una de sus principales características la disposición de consumir formas anticuadas y transmutarlas.



## I. Conclusión

Al haber estudiado *María Speaks*, descubrimos a una nueva mestiza, quien modifica su identidad a partir de los mitos y la historia. Usa lo que le viene a la mano: su descendencia indígena y judía, y su mexicanismo. En el pasado la institución nacional se adueñaba de su cuerpo y ponía fronteras a su identidad. De la Garza se vale ahora de todo para crear una voz indigenista, chicana y judía. Acude y cita sus propias experiencias biográficas para filosofar acerca de su propia etnografía y deconstruye su cultura indígena, judeoamericana, judeochicana y sefardita. Igualmente, De la Garza deconstruye el arte de meditar tradicional; lo recrea como algo espiritualmente derridiano. Al mismo tiempo, sistematiza y practica una nueva metodología para el estudio cultural.

En el epílogo, Sarah Amira de la Garza rechaza el impulso subjetivo y egoísta y que hubiera resultado en una obra popular para obtener mayores ventas. De esta manera, el texto *María Speaks* ofrece una conciencia sistematizada y explícita de los aspectos culturales de la historia. Su vida refleja su propia cultura como una judeochicana.

## CHAPTER 4

### *THE DESERT REMEMBERS MY NAME: UNA BRICOLEUR GENEALÓGICA CON VOZ HISTÓRICA*

En su colección de ensayos *The Desert Remembers My Name: On Family and Writing* (2007), Kathleen Alcalá muestra cómo se integran una identidad sefardita y una indígena a su ya definida identidad chicana. Lo hace investigando historias, presentes en el seno de la familia y archivadas a lo largo del suroeste chicano así como del norte y el centro de México, para recuperar un pasado genealógico compuesto de objetos simbólicos judíos. Dentro de su obra, vemos que acude a las historias de la familia como relatadas por los abuelos y las abuelas, y crea en primera instancia una narrativa personal y de familia vía diferentes obras literarias que la llevan a ser galardonada con los premios *Western States Book Award* y el *Governor's Writers Award*.<sup>31</sup> En segunda instancia, dicha narrativa inspirada en sus experiencias la dirigen a llevar a cabo una investigación histórica intensa para verificar los relatos de su familia y crear una identidad híbrida. Su genealogía la identifica como una judeochicana, cuya descendencia viene también de la nación indígena opata. Por eso, observamos una búsqueda de identidad a partir de su identidad chicana, para la cual escudriña la historia y ratifica todo con la investigación. Alcalá forja así una formación discursiva, cuestionando y retando la historia y al historiador. Siendo un *bricoleur*, Alcalá fragmenta la historia cuando se siente detenida por la misma. Se inspira y trasciende la opresión histórica cuando dignifica lo que no se

---

<sup>31</sup> *The Flower in the Skull*, la segunda novela de Kathleen Alcalá, narra la historia de tres generaciones de mujeres descendientes de la nación indígena opata en el desierto de Sonora. Se ha editado dos veces: Chronicle Books, 1998; Harvest Books, 1999.

menciona en la historia, y lo hace creando una discusión formativa en *The Desert Remembers My Name*. Vía esta búsqueda de identidad chicana se conecta, con base e la historia, a los judíos. Por su parte, Emma Pérez en su libro *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History* (1999) habla de unas fronteras políticas, fronteras geográficas y unas categorías discursivas que han dado forma al conocimiento histórico de a fines del siglo XX. Pérez, como chicana, asevera que uno no se puede escapar de los límites que ha heredado la mente chicana. Su método nos ayuda a entender el logro identitario de Kathleen Alcalá. Los viajes imaginarios transcurren más allá del Río Bravo llegando a México, América Latina, a Asia, África y Europa y atraviesan fronteras y siglos para vincular una presencia judeochicana en el tiempo y el espacio.

#### **A. Historia Chicana: Rebasando Los Límites En Los Estudios Chicanos De Los Años 1970**

En la obra *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*, Emma Pérez no pretende negar la historia ni destituir o desmentir el propósito del historiador y/o cronista. Con referencia a la historia, Pérez explica la posmodernidad con base a la teoría de Linda Hutcheon.<sup>32</sup> Ésta declara que la naturaleza contradictoria de la posmodernidad “installs and then subverts the very concepts it challenges” (cit. en Pérez 3). Es decir, dicha visión sitúa conceptos en el mundo, pero después los desafía y los disloca. Para Hutcheon, el posmodernismo hace las preguntas hacia dentro del ser y después enfrenta la problemática naturaleza del pasado que se nos presenta como objeto

---

<sup>32</sup> Linda Hutcheon. *The Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. Routledge, 1988, pp. 20-24.

de conocimiento para explicar el presente. Es decir, apartándose uno momentáneamente de la historia, se le puede enfrentar de manera diferente para cuestionarla desde dentro y en contra de su origen (cit. en Pérez 21-22). Por su lado, en desafío a la historia escrita, Pérez se hace tres preguntas: ¿por qué estudiamos la historia, especialmente la historia de los chicanos?, ¿están las historias chicanas sometidas a sólo replicar, copiar y duplicar los métodos y herramientas del dominante Primer Mundo? y ¿la historia chicana escrita debe considerarse como algo nuevo o recíproco? Además, inquiere: ¿cómo identificamos un método de oposición que esté descolonizado y sea poscolonial? Según Pérez, se debe encontrar un patrón discursivo para la imaginación histórica del chicano en el siglo XX: ese patrón debe definir cómo es hoy el consciente reconocimiento de lo chicano y cómo llegó a este punto. Pérez asevera asimismo que toda historia está constituida por unas *discursive formations*<sup>33</sup> o formaciones discursivas (5).

Por su parte, para desafiar la historia escrita, Michel Foucault publica en 1969 su obra *La arqueología del saber*, un tratado metodológico para el estudio de la historia de las ideas. Como punto primario, el teórico se dirige a los momentos de transición en la visión de la historia, pero nos recuerda que esa visión depende de las continuidades y los procesos que se descomponen bajo una inspección cercana. Un saber es lo que se puede dialogar bajo una práctica discursiva; de esta forma, se da un detallado dominio compuesto por objetos que posiblemente podrán, o no, adquirir una instrucción científica. Además, un saber es el sitio en el que un sujeto puede tomar una posición para así poder

---

<sup>33</sup> Para nuestro estudio, tomamos en cuenta la siguiente definición: *The discursive is roughly equivalent to a scientific discipline* o lo discursivo es básicamente equivalente a una disciplina científica. Véase: [www.michel-foucault.com](http://www.michel-foucault.com).

hablar de los objetos que trata en su discurso. Es el campo de coordinación y subordinación para hacer posible los enunciados que posibilita la aparición de conceptos y desde ahí se definen, se aplican y se transforman en el mundo. Por último, un saber se define vía las posibilidades de utilización y de apropiación estratégica como ofrecidas vía el discurso (Derrida 227-248). En otras palabras, la historia escrita es libre a la discusión y la detentación.

La arqueología de Foucault es un método esencial para los críticos. Apoya una historiografía que no se basa en la superioridad de la conciencia del sujeto individual, permitiendo que el historiador del pensamiento se exprese a un nivel inconsciente para desplazar la supremacía del sujeto tanto en la fenomenología como en la historiografía escrita. Sin embargo, la fuerza crítica de la arqueología se limita a la comparación de las diferentes formaciones discursivas asociadas a diferentes períodos históricos. Las formaciones discursivas producen el texto escrito sobre el cual ellas hablan y el discurso, por sí mismo, se unifica a todo un sistema de prácticas. Una comparación podría sugerir la contingencia de una forma determinada de pensar, la cual puede demostrar que en años anteriores se había pensado muy diferente (y, al parecer, eficazmente). Sin embargo, el mero análisis arqueológico no podrá decir nada sobre las causas de una transición histórica en la forma de pensar de un periodo a otro y de lo que hay que ignorar. Tal vez esto es lo más contundente para el arraigo que existe de las posiciones históricas contemporáneas.

El argumento de Pérez es que la historia chicana, como cualquier otro discurso subalterno, tiende a seguir el impulso de la historia escrita para destapar una *thick layer* o capa densa (6) compuesta de una gran cantidad de sucesos. Sobre esto, Foucault se refiere

a las *great silent, motionless bases*<sup>34</sup>, o grandes bases silenciadas, inmóviles, que constituyen los espacios intersticiales: lo inaudito, lo impensable y lo omitido. Estos últimos espacios interrumpen el modelo lineal del tiempo y es desde ellos que podemos encontrar las historias subalternas, las de oposición. Homi Bhabha,<sup>35</sup> por su parte, encuentra en la arqueología de Foucault un espacio posible para que el imperativo poscolonial exista (cit. en Pérez 5). Por su lado, Pérez argumenta que, cuando ese silencio es escuchado, se da un espacio para negociar la descolonización de la historia y esto es exactamente lo que hace la obra de Kathleen Alcalá. En su obra *The Desert Remembers My Name: On Family and Writing*, la ensayista aplica esta estrategia de movimiento para reta la historia escrita y añade lo omitido para destapar la *thick layer* que oculta los diferentes sucesos. Lo hace cada vez que integra en su obra la herencia sefardita y la relación genealógica con los cripto-judíos.

Debemos considerar lo que sostiene Emma Pérez. Las investigaciones biológicas e históricas, como la de Lumholtz y la de Johnson, están sometidas a replicar, copiar y duplicar los métodos y herramientas del dominante Primer Mundo, es decir, el eurocentrismo. Por lo tanto, el escritor chicano/a y la nueva historia chicana deben romper con esa duplicación y considerar sus obras como algo nuevo o recíproco a otra investigación. Esto se logra aplicando un método de oposición que descolonice y se aplique como poscolonial. En *The Desert Remembers My Name*, Alcalá crea una formación discursiva. ¿Realmente los Narros existieron? No existían hasta este nuevo punto de reconocimiento, es decir, antes de que uno lea el libro. La discusión formativa

---

<sup>34</sup> Véase: Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Random House, 1972, pp. 3-4.

<sup>35</sup> Véase: Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Routledge, 1994, pp. 195-96.

de Alcalá coloca a los cripto-judíos de nuevo en el mapa humano—en existencia. Su discurso, como patrón de la imaginación histórica chicana en el siglo XX, lo define como el consciente reconocimiento de lo que el chicano y la chicana es ahora: cómo llegó a este punto y cómo evolucionará en los años venideros. La obra de Alcalá deja de ser una ficción o un imaginario; es una investigación histórica. Pérez no se equivoca cuando asevera que toda historia está constituida por las *discursive formations* o formaciones discursivas (5).

A la colección de *The Desert Remembers My Name* podemos aplicar además la teoría de la identidad según Seth Kunin y Claude Lévi-Strauss. Con base en el *bricolage* y el *jonglerie*, notamos que cuando la narradora reclama su identidad opata actúa como una *bricoleur*. Aún más, Alcalá no sólo reclama su identidad opata, sino que añade su identidad sefardita. Lo hace retando la historia escrita e investigando la realidad indígena y cripto-judía. La obra de Alcalá, como ejemplo, se refleja una estrategia de movimiento discursivo. En su arqueología, ese movimiento no depende de la historia teleológica o escrita (Foucault 13-38). Se realiza, al contrario, el sueño de Foucault para obtener dos cosas durante el discurso: 1) una historia prolongada e ininterrumpida y 2) la vivacidad de un movimiento, que al final, rompe todos los límites. Desafiar la historia aplica a la historia chicana o a la de cualquier etnicidad minoritaria. En la década de 1970, cuando el primer grupo de historiadores auto-identificados como chicanos reflexionó sobre el pasado histórico, Juan Gómez-Quiñones y Luis Arroyo dialogaron con los futuros historiadores para abogar por un paradigma conceptual que desentrañara las complejas relaciones entre los chicanos y la sociedad. Un paradigma crucial podría surgir del estudio del parentesco entre la raza y la clase para ilustrar la explotación económica y la

discriminación racial contra los trabajadores mexicoamericanos. Además, se puede interrogar la cultura. Ambos proyectos históricos motivan la intención de los críticos culturales actuales. Sin embargo, esos historiadores chicanos no tomaron en cuenta el género, el cripto-judaísmo, el indigenismo, ni la sexualidad, como categoría de análisis. La tendencia de los primeros estudios académicos chicanos fue deliberar acerca de las mujeres sólo cuando se refería a la fuerza trabajadora y representaba a los trabajadores explotados. Los ensayos historiográficos de la época de los setenta predispusieron una disciplina floreciente hacia un análisis de clase donde la meta era explicar la cultura del trabajador.

Dicho análisis reta y reinterpreta la historia para destacar principalmente la labor humana como la fuerza motriz de la sociedad. Sin embargo, la información empírica abrió otros temas para la discusión entre los académicos. Además, los acontecimientos de la época heredaron las circunstancias históricas que inhibían y aumentaban la conciencia personal o colectiva de las minorías. Los historiadores que investigan un tema no necesariamente tienen la intención de desarrollar un nuevo modelo que refleje el cambio, pero tampoco pueden detener el cambio de un movimiento continuo sobre los años, las décadas y los siglos. Una cosa queda clara los intelectuales y teóricos de las décadas de los 1960 y los 1970 pudieron recuperar la escritura de la historia chicana con base en una voz unificada.

## **B. Vida Y Obra: Unas Silenciadas Raíces Sefarditas Reclamadas**

Para entender la recopilación de ensayos en *The Desert Remembers My Name*, debemos dar una corta reseña de la vida y la obra literaria de Alcalá. Ella es autora de una



*short story collection*, o una colección de cuentos, *Mrs. Vargas and the Dead Naturalist* (1992; La señora Vargas y el naturalista muerto), que se basa en el estilo del realismo mágico. Ha escrito novelas que se llevan a cabo en el suroeste de los Estados Unidos y México y durante el siglo XIX. Además, sus obras tienen una relación intrínseca, pues han sido inspiradas por la historia de su familia. Dos de sus obras han sido publicadas y traducidas al castellano: *Espíritus de las pequeñas cosas* (1996; *Spirits of the Ordinary*); *La flor en la calavera*, (1998; *The Flower in the Skull*). Las otras obras son *Treasures in Heaven* (2000; Tesoros en el cielo); *The Deepest Roots: Finding Food and Community on a Pacific Northwest Island* (2016; Las raíces más profundas: Búsqueda de los alimentos y una comunidad en una isla del noroeste del Pacífico).

La familia de Alcalá es muy diversa y tiene raíces antiguas que vienen de España,<sup>36</sup> el México colonial y los Estados Unidos a partir del siglo XX. Durante la gran migración de la Revolución mexicana, su padre emigró a Estados Unidos desde un pueblo llamado San Julián, en el estado de Jalisco, para trabajar en el ferrocarril. La familia de su madre ha vivido por más de trescientos años en lo que hoy conocemos como la ciudad de Saltillo, Coahuila, y son descendientes de los judíos que se vinieron a México durante y después de la Inquisición española. Dichos judíos escondieron su judaísmo y viajaron hacia al norte de la Nueva España para alejarse de la ciudad de México donde el Santo Oficio consolidaba el canon del cristianismo y defendía la Ortodoxia católica con conversiones forzadas y puniciones severas. Aparentando ser católicos, estos sefarditas se mezclaron también con las comunidades coloniales

---

<sup>36</sup> España: Como ya se mencionó, los judíos sefarditas fueron expulsados de la Península Ibérica en 1492 y emigraron hacia América para alejarse del Santo Oficio.

existentes; en otras palabras, eran cripto-judíos. En los 1960, Alcalá creció escuchando esas historias, pero nunca les dio importancia ni las conectó con la historia de la Colonia mexicana y la Inquisición. Ya de adulta, reconoció la relación ya cuando se había graduado de la universidad. Sin embargo, durante esos años anteriores, tuvo el presentimiento de que su familia era muy anormal. Esto se debía a la complejidad que es su familia: mexicana pero de herencia judía y convertida al protestantismo. Este último elemento vino de la conversión de su abuelo materno. Riéndose, Alcalá confirma esa complejidad en una entrevista con el investigador Héctor A. Torres en la obra *Conversations with Contemporary Chicana and Chicano Writers* (2007): “Fine, we’re the only Mexican Jewish Protestant family on the planet” (332).

Más tarde Alcalá descubriría que esa declaración estaba muy alejada de ser la verdad cuando entrevistó a varias personas y se enteró de un pasado muy particular y afín a su familia. Esas entrevistas hicieron posible escribir su primera novela *Spirits of the Ordinary*. Entendió su ingenuidad cuando visitó a una anciana<sup>37</sup> de la comunidad turca-sefardí<sup>38</sup> la cual era hija del primer rabino sefardí en Seattle, Washington. La anciana le afirmó a la autora que su padre, un rabino, le solía decir que historias como la de Alcalá había muchas y que los sefardís estaban en todos lados del mundo. De hecho, el rabino iba a congresos donde solo se hablaba el ladino.<sup>39</sup> Aunque la relación de la autora con el idioma ladino ha sido mínima, durante el diálogo con la anciana, Alcalá reconoció

---

<sup>37</sup> Para la entrevista con Héctor A. Torres, la autora mantiene anónimos los nombres de la anciana y el rabino.

<sup>38</sup> Turquía fue uno de los lugares donde la gente judía emigró después de la caída del Imperio otomano.

<sup>39</sup> El ladino, o idioma judeoespañol, es una lengua romance derivada de la combinación del hebreo y el español antiguo. Actualmente, sólo las comunidades minoritarias sefardíes lo hablan y no tiene un estatus oficial en ningún país. Sin embargo, es reconocido como un idioma o lengua minoritaria en Bosnia, Herzegovina, Israel, Francia y Turquía. No tiene tal reconocimiento en Estados Unidos.

algunas palabras de ladino que había escuchado dentro de su familia. Pudo así entender el papel de las palabras ladinas en su propio idioma familiar. En la entrevista con Héctor Torres, la autora exteriorizó que no entendía la razón por la cual no se usa esa lengua romance en el suroeste como se usa en el noroeste<sup>40</sup> de los Estados Unidos. La autora investigó este asunto y descubrió que no hablar ladino es parte del contexto de los cripto-judíos del sudoeste de los Estados Unidos debido a la cercanía de la frontera con México.

Basado en sus antecedentes biográficos, la autora nos abre un diálogo vía una práctica discursiva que detalla un contexto compuesto de objetos e historias que podrán adquirir una instrucción científica o abrirse a la investigación. Además, esas historias son el sitio en el que un sujeto, en este caso Alcalá, toma una posición desde donde habla de los objetos que trata en sus ensayos y son el campo de coordinación y subordinación para enunciados que posibilitan la aparición de varios conceptos culturales que definen, aplican y transforman. Asimismo, se define un saber vía las posibilidades de utilización y apropiaciones estratégicas ofrecidas en el discurso. En otras palabras, la historia y la misma reflexión de la autora se abren al debate y la detentación. De Alcalá, eso lo reconoce Rudolfo Anaya en la revista *The Utne Reader*: “And now, in her first nonfiction collection *The Desert Remembers My Name*, Alcalá demonstrates that reflecting upon and sharing one’s own history is as intellectually and spiritually rewarding as using

---

<sup>40</sup> Durante la entrevista la anciana le dijo que su padre solía decir que el único lugar donde la gente no salió y no habló de sus antecedentes en el México de la Inquisición fue el norte de México, Nuevo México y el suroeste de los Estados Unidos. Porque los judíos se integraron bastante bien a las comunidades existentes, solían decir: “Somos bastante felices así cómo estamos. Gracias, éste es nuestro lugar en la vida”.

fiction to chronicle the past. Her words convincingly move the reader from one reality to the other.” (Web <http://www.kathleenalcala.com/works.htm>).

### **C. Una Búsqueda Histórica**

*The Desert Remembers My Name* es la primera obra de no ficción de la autora y la colección contiene artículos anteriormente publicados sobre hechos desconocidos de su familia y su herencia cultural. Sus novelas se basan también en relatos de familia no colaborados en la historia documentada. Sin embargo, *The Desert Remembers My Name* es la evolución de las obras anteriores donde la autora abrió una investigación y escudriñó la historia para establecer un complejo diálogo discursivo. De esta forma, en estos ensayos se encuentra detallado un discurso compuesto de sus novelas anteriores y los variados relatos de familia llegan a adquirir una instrucción histórica basada en la investigación. *The Desert Remembers My Name* es un compendio de ensayos publicados anteriormente e incluye una entrevista con la misma autora. Consta de veintiocho textos que contienen fuertes reflexiones personales e históricas. En la mayoría de la obra literaria de Alcalá, inclusive esta colección, podemos apreciar cómo la autora se hace preguntas sobre la historia escrita y explora en particular temas de pertenencia y recogimiento a las diversas fuerzas sociales que determinan la posición y la identidad de una persona en la sociedad. Alcalá hace dialogar los hechos de la familia descubriendo datos fascinantes que se dan a una discusión entre los chicanos, las chicanas, los cripto-judíos y entre todas las personas que estén interesadas en conectar sus raíces con sus antepasados. Emma Pérez lo reconoce en la contraportada de *The Desert Remembers My Name*: “It is not only a personal journey, it is also a historically significant journey for

writers, for Chicanas/os, woman, men, and all the people interested in the power of what connects all as human”.<sup>41</sup>

En la colección de ensayos, Alcalá se concentra en descubrir la historia de sus antepasados sefarditas. Informa enseguida de la historia marginal de sus ancestros y comunica a los lectores varios temas fronterizos: el judaísmo, el cripto-judaísmo y algunos personajes fronterizos de la Revolución Mexicana como Francisco I. Madero y Pancho Villa. En específico, la autora se concentra en los miembros de su propia familia. Al leer los datos biográficos, el lector se familiariza con las novelas de Alcalá, enterándose de los extensos viajes a zonas recónditas de México y del recorrido por el sudoeste y el noroeste de los Estados Unidos. Cuando el lector se entera que la autora viaja cientos de millas para hablar con una sola persona, sabe que Alcalá hizo estos viajes con el propósito de investigar y dar reconocimiento a la historia local de estos lugares y que ella tiene un compromiso personal de descubrir y reconstruir el pasado cripto-judío. Aunque se le reconoce a Alcalá como una escritora de ficción, en específico del realismo mágico, los ensayos de *The Desert Remembers My Name*, sobre todo los semi-autobiográficos, expresan una pasión y un gran compromiso a la investigación histórica. Ella entiende el poder del ensayo. En su obra insta a nosotros, los lectores y lectoras, a escribir sobre la experiencia de la familia y la cronología de la misma. Nos lleva a que respetemos la historia con devoción y entrega, es decir, como si fuera una religión.

---

<sup>41</sup> Traducción: No es sólo una jornada personal, es también una jornada históricamente importante para los escritores, para las chicanas/os, la mujer, los hombres y todos los interesados en el poder de lo que los conecta a todos como seres humanos.

Constantemente, Alcalá enfrenta desafíos y dificultades. Se cuestiona acerca de los indígenas llamados opata que, una vez, poblaron en grandes números el norte de México y el sudoeste de los Estados Unidos. En su hibridez judía y mexicana. Alcalá es también descendiente de este grupo indígena. Por eso, ofrece y detalla una extensa investigación sobre la inexplicable desaparición de los opata del mapa cultural: desafía a la sociedad acerca de la invisibilidad opata en los registros históricos. Deduciendo que ella y su familia han sobrevivido como extensión de ellos, afirma que los opata existen todavía y están en todas partes. Este tipo de perspectiva y reclamo es típico en los ensayos de Alcalá: se trata de una narrativa crítica acerca de cómo se han negado historias y se han deslegitimado las experiencias de las comunidades de color, es decir, una minoría étnica. Alcalá muestra una y otra vez su *power of place*, o poder territorial, como ella lo llama: considera cualquier territorio como algo sagrado y un todo, inclusive el paisaje al que un pueblo perteneció o pertenece. Alcalá tiene una pasión para con el pasado histórico y lo conecta a la búsqueda de identidad; desea resaltar la diversidad del ser humano y añadir a la identidad unas necesarias construcciones optativas. La autora lo declara en la misma obra; “the humanity that would make my character more than constructions, the bone and silk and sweat and perfume that would make them live in the reader’s mind”<sup>42</sup> (*Desert 56*).

---

<sup>42</sup> Traducción: la humanidad que hace que mi carácter tenga más construcciones, el hueso y la seda y el sudor y el perfume que los hará vivir en la mente del lector.

#### **D. La Estructura Del Libro: Expresión De La Cultura Chicana**

*The Desert Remembers My Name: On Family and Writing* sigue una línea muy personal sobre la historia de la autora. Consiste de seis partes: I. “My Week as a Mexican”, II. “On Family and Culture”, III. “Star of David”, IV. “Found in Translation”, V. “9/11” y VI. “The Woman Who Loved Water”. La parte I, “My Week as a Mexican”, contiene cuatro ensayos: 1) “My Week as a Mexican”; 2) “Día de los Muertos en Tepoztlán”; 3) “Fandango”, y 4) “Climbing the Pyramid”. La parte II, “On Family and Culture”, consiste de ocho ensayos: 1) “When Do You Sing?”; 2) “My Mother’s Vase”; 3) “Vipiniguat-Ru”; 4) “More about My Great-Grandmother and the Opatá”; 5) “Your Grandmother Might Have Been Mayor or Why Write?”; 6) “Pancho Villa Doesn’t Sleep Here”; 7) “Francisco’s Library”, y 8) “A True Story”. La parte III, “A Start of David”, se compone de cinco artículos: 1) “The Skeleton in the Closet”; 2) “A Star of David on Christmas”; 3) “A Thread in the Tapestry”; 4) “Unveiling the Spirits”, y 5) “Spirits of the Ordinary”. La parte IV, “Found in Translation”, contiene seis ensayos y una entrevista con la autora: 1) “Found in Translation”; 2) “A Woman Called Concha”; 3) “Reading the Signs”; 4) “The Madonna in Cyberspace”, 5) “Against All Odds”; 6) “Introduction to *Fantasmas*”, y 7) The “Transforming Eye of Kathleen Alcalá”, hecha por Rob Johnson. La parte V, denominada “9/11”, está dividida en cuatro ensayos: 1) “Words That Heal, Words That Bind”; 2) “The Stone House”; 3) “Dear John”, y 4) “Present in Our Space”. La parte VI, “The Woman Who Loved Water”, consiste de cuatro ensayos: 1) “Among the Living”; 2) “The Woman Who Loved Water”; 3) “The Girl in the Tree”, y 4) “The Desert Remembers My Name”.

De la parte I “My Week as a Mexican”, los cuatro ensayos tienen como tema la búsqueda de identidad bajo un tono retrospectivo y se refiere a unos viajes a México. La narradora Alcalá reflexiona profundamente sobre su descendencia mexicana, y sabe que es mexicana porque sus padres lo son, pero ella se siente norteamericana y se describe a sí misma como mexico-americana o chicana, aunque irónicamente en México esa dualidad identitaria es invisible. Relata sobre algunos miembros de su familia y sobre su árbol genealógico que tiene raíces en California desde el año 1918, colocando su familia como parte de una gran migración a partir de 1910. Nos da a conocer datos judíos históricos de su familia, que consiguió como producto de sus viajes a México. Viaja al Estado de Chihuahua y a otros lugares durante diferentes etapas de su vida (adolescente y adulta), viajes que cambian su perspectiva sobre México a través de los años. Alcalá nos nutre de su vida personal mexicana y familiar. Relata sus viajes a diferentes lugares de México: Saltillo, Tepoztlán y la Ciudad de México.

En esta parte I, tenemos el primer encuentro judío del libro. A Alcalá le costó una ardua labor tener acceso a los archivos judíos de Chihuahua. Menciona su investigación sobre los judíos en ese estado mexicano, que poco a poco dio resultados valiosos. De descendencia judía y originalmente de una comunidad de la Ciudad de México, una bibliotecaria le mostró fotos y ensayos no publicados sobre el tema judío.

De la parte II, “On Family and Culture”, los ocho ensayos nos ponen de frente con otro elemento de su identidad: el indigenismo sudoesteño como representado por la nación indígena llamada opata. La narradora nos relata de su obsesión para investigar un tema relacionado con su bisabuela materna la cual pertenecía a esa nación indígena y se casó con un norteamericano irlandés. En su mayoría, la parte II se refiere a pasadas



investigaciones sobre los opata: un censo mexicano, las recopilaciones que hicieron los jesuitas durante siglos anteriores y las investigaciones científicas en México por Cary Lumholtz que fueron publicadas en su libro *Unkown Mexico* (1900). En 1896, Lumholtz llevó a cabo una expedición dentro de México para buscar gente “*primitive*” o “*primitiva*”.<sup>43</sup> Su objetivo era convivir y documentar a la nación tarahumara que reside en la Sierra Occidental.<sup>44</sup>

La parte III, “Star of David”, consiste de cinco ensayos que vienen enriquecidos con unas referencias de familia judías y otras cripto-judías, una investigación independiente y unas referencias teóricas. Añade estos elementos a la discusión de su proyecto investigativo. Desde el primer ensayo, “The Skeleton in the Closet”, Alcalá aborda lo oculto y conocemos que *the skull* o calavera, se refiere a un secreto étnico y religioso de la familia. En la familia materna de la autora el judaísmo debió permanecer escondido y fue tanta la imposición de esconder la etnicidad y religión judía que el secreto permaneció oculto por varias generaciones y continuó hasta el siglo XX; para entonces, ya no existía la necesidad de ocultar nada. En la parte III, “Star of David”, conocemos el árbol genealógico judío de la autora: se relaciona a la migración transatlántica de los hermanos Narro, quienes se vinieron a México desde el norte de

---

<sup>43</sup> En *The Desert Remembers My Name*, la autora utiliza la palabra *primitive*, o primitivo, entre comillas. Explica además que el término *primitivo* se usó posterior a las teorías de Darwin y que la gente miraba con fascinación a los primitivos como reliquias vivientes y modelos de cómo sus ancestros europeos pudieron haber vivido antes de que se civilizaran. Ésa no es la intención de Alcalá en investigar a los opata. Se trata de recuperar parte de su herencia identitaria.

<sup>44</sup> En esta parte II, la autora habla también de su familia en el suroeste de los Estados Unidos, especialmente, en El Paso, Texas. Visita a su tía Julieta, quien vive un centro de retiro para judíos.

España<sup>45</sup> a fines del siglo XVIII y ellos son los ancestros maternos de la autora. Los Narro eran cripto-judíos en Europa y, sin registrarse como judíos para poder migrar, viajaron a México. Esa emigración a México se debe posible y coincidentemente a que, entre 1791 y 1815, se le concedió la ciudadanía mexicana a los judíos franceses y los Narro quisieron probar suerte en México.

### **E. Diáspora Sefardita, Arraigamiento Sudoesteño Y La Tragedia Del 9/11**

En la parte IV, la autora nos da una reseña sobre la diáspora judía española y las substanciales comunidades cripto-judías del norte de México, específicamente de Saltillo y Monterrey. Comenta también de los sefarditas que viven en el Estado de Washington como Isaac Maimon, quien es un rabino sefardita. Asimismo, aborda las hostilidades que existen entre los askenazis y los sefarditas las cuales afectan la postura de los cripto-judíos; esas hostilidades van más allá de las diferencias básicas, tales como, el lenguaje, la comida y la forma de los servicios religiosos. La diferencia es racial y viene del eurocentrismo plasmado en los askenazíes. Varios investigadores han tratado este problema y las injusticias que los judíos del norte de África, el Mediterráneo y Latinoamérica han recibido de los judíos askenazis. Víctor Pereira lo subscribe en su memoria intitulada: *The Cross and the Pear Tree* (1995). La parte IV hace referencias a otras investigaciones sobre la existencia e identidad de los cripto-judíos como la obra *Hidden Heritage: The Legacy of Crypto-Jews* (2002) de Janet Liebman Jacobs y el

---

<sup>45</sup> Miguel Narro, primo de la autora, comisionó un árbol genealógico a un investigador en Saltillo, Coahuila. Este estudio confirmó el origen de la familia en un pueblito llamado Nyer que está cerca de la frontera con Francia y en el municipio de Andorra (*Desert* 85).

artículo “Juggling Identities among the Crypto-Jews of the American Southwest” (2001) de Seth D. Kunin:

Se refiere a otras historias de antaño como los cripto-judíos. Por ejemplo, narra una historia del gobernador de Saltillo, Coahuila, que fue perseguido y ejecutado junto con otros seis miembros de su familia por el Santo oficio. Asimismo, la autora menciona algunas prácticas que los cripto-judíos seguían, tales como, el prender las velas los viernes por la noche, el juego de naipes y el usar nombres bíblicos como nombres de bautismo. Nos narra cómo los judíos sefarditas perdieron de forma desgarradora su familia, su dignidad y sus conexiones. La autora reflexiona y añade sobre cómo los cripto-judíos se integraron a la comunidad mexicana y sobrevivieron el catolicismo y el Santo Oficio usando estrategias antiguas, tales como, mantener la cabeza abajo, y mezclar y asimilar la cultura. En la parte III, Alcalá da fe de que su investigación independiente y su historia familiar ofrecen pruebas fehacientes de que existen las comunidades cripto-judías en el suroeste y el noroeste de los Estados Unidos así como en el norte de México.

La parte IV, “Found in Translation”, examina la lengua, la tradición familiar y el significado del ser humano. Es decir, explora quiénes somos y cuál es nuestro lugar en el universo. Nos enteramos de Alcalá no como chicana, judía u opata, sino como escritora. Se marca su pasión por conectar a la gente a través de su escritura y difundir la conexión en los pueblos del suroeste de los Estados Unidos. Nos habla de la importancia del lenguaje y la tradición de la familia. A los cinco años Alcalá conoció el inglés y sus efectos en el habla chicana: el proceso del español vía imágenes, el contestar en inglés y el pasarse la vida traduciendo de una lengua a la otra.

Alcalá entiende el poder de la narrativa e insta a los lectores, especialmente a los de la región del suroeste, a escribir sobre sus experiencias y su historia. Las y los anima a recordar quiénes son y de dónde vienen así como a pensar en y quiénes serán en el futuro. Nos dice que ella desea actuar como una mujer *abrecaminos*. Dicho término lo tomó de la antología *Reinventing the Enemy's Language* (1997) de Inéz Hernández y significa la mujer que guía. A partir de entonces Alcalá se define como parte de una minoría étnica de los Estados Unidos y habla de su responsabilidad en abrir caminos a las minorías. Podemos afirmar que la escritora usa la ficción y domina el realismo mágico para crear una nueva identidad étnica vía la literalidad. A esta última la autora la define así: “It is a way to manifest our place in the world. It is, for all the reasons I just talked about, a political act. If writers act as abrecaminos, the path openers, it’s assumed that someone will follow, will take that path” (*Desert* 122). Es decir, para Alcalá, la literalidad es una herramienta de sobrevivencia; es una manera de reclamar nuestro lugar en el mundo, y es un acto político. En la parte IV, la autora le pide al lector que no solo aprenda a leer los signos de la escritura, sino que recopile la información necesaria para emitir un juicio independiente. De esta manera, trata de llegar al subconsciente de los lectores en el suroeste de los Estados Unidos.

La parte V, “9/11”, es una invitación a escribir, el retorno a las letras y la poesía, para poder interpretar los hechos y las tragedias. Después de los acontecimientos ocurridos el 11 de septiembre del 2001, la escritora recibió una nota de Kris Moleswoth, director ejecutivo del Northwest Bookfest, y la compartió, por las referencias al ataque terrorista, con los lectores del *Seattle Times*. La parte V luego ofrece un cuento, “The Stone House”, que proporciona otra referencia judía y musulmana; se nos da para

entender la convivencia pacífica entre una mujer israelí y un hombre palestino como ejemplo para enfrentar los hechos del 9/11. La parte V continúa con las reacciones de los lectores ante los acontecimientos del ataque terrorista, enfocando que debemos actuar como seres compasivos. Agrega un ensayo donde se refiere a la esclavitud y las placas que se utilizaban para rentar esclavos—otro hecho inhumano. Irónicamente esas placas tienen una relación en el presente, pues hoy en día, se subastan hasta por veintiséis mil dólares. Después de los trágicos eventos del nueve del 9/11, se encontraron nuevas placas de renta-esclavos. Impactada, la autora siente un horror infinito y hace referencia a la Biblia y a la marca de la bestia, 666.

La parte VI, “The Woman Who Loved Water”, alude a su investigación genealógica de la familia Narro. Tuvo la ayuda de los parientes y otras familias que comparten ese apellido. Para su investigación, la autora visitó varios diferentes lugares de Estados Unidos y México. En un caso, acude a la leyenda de la Llorona para establecer una analogía de conexión cultural. Se refiere a dos diferentes versiones y analiza cada una: la primera habla de una Llorona que mata a sus hijos por despecho y venganza contra un burlador mientras que la segunda ofrece una Llorona que mata a sus hijos por compasión y piedad ya que desea que no sigan sufriendo.<sup>46</sup> Por otro lado, en Saltillo, México, la autora preguntó a varias personas sobre otras versiones de la Llorona que difieren con las relatadas en Estados Unidos. Durante una entrevista con Amalia Moreira Narro de Heede la autora escucha la versión prehispánica de la Llorona que ha sido relatada desde hace siglos atrás (*The Desert* 179): una mujer tuvo una premonición de

---

<sup>46</sup> Correlaciona lo que tienen en común las dos Lloronas: una representa a una mujer angloamericana de clase media llamada Andrea Yates y la otra a una mexicana de clase social baja y de piel oscura.

que más españoles vendrían a México a matar a sus hijos y comenzó a llorar por las calles portando una tilma, o vestido blanco, y con el pelo largo sin trenzar por las calles. Gritaba: “¡Ay mis hijos! ¡Ay, mis hijos!” Por medio de referirse a esta versión guardada por una familiar Narro, Alcalá fija una analogía cuya verdad histórica surge del mismo pueblo. De esa manera, se marca una búsqueda que la lleva sus raíces sefarditas e indígenas.

Alcalá concluye su obra con un ensayo cuyo título figura como el del libro: “The Desert Remembers My Name”. Sus argumentos muestran una conexión especial con el desierto, que ella lo denomina como un principio propio: el desierto habla por ella, pues en el desierto nacieron sus antepasados. Y sigue que Alcalá habla por su pueblo sefardita y chicano. Sus antepasados fueron perseguidos, pero aún así, sobrevivieron y amaron, sufriendo pérdidas y muertes; una guerra los separó y, desde entonces, han vivido en constante exilio. Respecto a las últimas páginas de su obra *The Desert Remembers My Name: On Family and Writing*, la autora no concluye, sino que nos deja una reflexión y nos dice que estamos aquí para recordar el pasado y ver hacia adelante a un tiempo en que los ancestros nos recordarán. A lo mejor se regocijarán al recordarnos.

#### **F. Una *Bricoleur* Genealógica Con Voz Histórica**

Convirtiéndose en un *bricoleur* la narradora actúa para romper con la historia que la vuelve prisionera a solo una identidad. Ella trasciende tal límite vía el dignificar lo que no se menciona de la historia; abre un espacio para un nuevo discurso formativo en su obra literaria. Acerca de esta búsqueda de identidad chicana por medio de la historia, Emma Pérez se refiere, en su libro *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into*

*History* (1999), a las fronteras geopolíticas y a las categorías discursivas que han dado forma al conocimiento histórico de fines del siglo XX. Pérez, como chicana, asevera que se puede rebasar los límites que ha heredado la mente o el pensamiento chicano. La chicana puede hacer viajes imaginarios más allá del Río Grande hacia México y América Latina, cruzar el océano Atlántico a Europa, Asia y África, o atravesar fronteras y siglos para vincular el espacio y el tiempo, lo cual facilita la búsqueda de identidad.

Para aprender historia hay que categorizar linealmente el tiempo y geográficamente el mapa de regiones. Los historiadores o cronistas tradicionales asignan nombres a las épocas y a las regiones que reflejan las características espacio-temporales: el *Trans-Mississippi West*, la *Frontier*, el Renacimiento, la Era Progresista, la Gran Depresión, los Años Sesenta etc. Dentro de ese tipo de espacios categóricos se conceptualiza la historia para eliminar cualquier reto. Por eso, desde la teoría se hace las preguntas: ¿cómo y por qué estos sitios discursivos han sido asignados? y, especialmente, ¿por quién? Se pueden nombrar y mencionar muchos nombres de sitios discursivos, pero lo más importante es el resultado que estos establecidos espacio-temporales proporcionan a la historia, la cual puede ser una historiografía colonialista.

En la década de los sesenta, nació y se desarrolló una nueva disciplina llamada Estudios Chicanos. Sus obras transformaron la historia oficial de los Estados Unidos, que no había incluido la condición chicana y las de otras minorías dentro de sus márgenes descriptivos. Ahora los Estudios Norteamericanos, Estudios Culturales, Estudios de la Mujer e, inclusive, los Estudios Poscoloniales están reescribiendo cómo se formula la historia de Estados Unidos. La Historia Chicana ha sido reconocida en las facultades de historia universitarias y en algunas sociedades académicas. Sin embargo, restringiendo

los límites de argumentación, los historiadores chicanos han creado una plataforma disciplinaria que imita la realización de una frontera, *American West* u Oeste norteamericano, y al mismo tiempo se oponen a la construcción ideológica del *West* u Occidente. Ante eso, Pérez describe las categorías espacio-temporales de la historiografía escrita y examina cómo éstas categorías tienen influencia y dirigen incluso la historia más radical de los chicanos. Nos brinda, como respuesta, la noción del imaginario colonial como un proyecto político para reconceptualizar la historia chicana en sí. Es decir, ofrece un paradigma de alternativa para conceptualizar la historia chicana subalterna: en una consciente oposición, puede representar los problemas modernos y posmodernos, tales como, las migraciones, las diásporas, el género y la sexualidad. Pérez denomina este nuevo paradigma poscolonial una *Chicana historical consciousness* o conciencia histórica por parte de la chicana.

### **G. Las Raíces Sefarditas Mexicanas**

Por su parte, en *The Desert Remembers My Name*, Kathleen Alcalá crea una estrategia unificada a partir de la ficción. En la parte III, “A Star of David”, Alcalá parte de cuatro ejes para atar los cabos históricos necesarios y convertir la nueva historia judeochicana en un discurso formativo. Una de las historias de la familia da Alcalá es de que su familia descende de dos hermanos con apellido Narro, quienes vinieron al México colonial, o Nueva España, a fines de los 1700. Ambos eran judíos conversos. Inspirada en esta historia de familia, Alcalá escribe la novela *Spirits of the Ordinary*, a pesar de no tener en aquel entonces las referencias históricas que ratificaran este evento o la información histórica adecuada. La novela trata de un hombre que busca su sitio en el



universo, un hombre cuyos padres son cripto-judíos, pero que se siente atraído por los aspectos más peligrosos de la vida a lo largo de la frontera norte. Sin embargo, la inquietud de indagar sobre su descendencia histórica, combinado con la búsqueda de identidad, lleva a Alcalá hacer la necesitada investigación histórica.

Ambas recónditas cuestiones, la identidad y la historia, la animan a profundizar más en la investigación histórica. Durante la juventud el deseo de conocer la diversidad presente en su identidad no era significativo. Alcalá misma asevera que por largo tiempo no pensó en la heterogeneidad de su identidad. Como lo menciona en el la primera parte “My Week as a Mexican”, no fue hasta que estuvo en la universidad cuando se entrelazaron las historias anormales de familia y un incremento en el deseo de investigar. En *The Desert Remembers My Name*, Alcalá menciona la anormalidad de su familia: “I didn’t think about too much of this when I was young, and figured we were merely an anomaly among our Mexican American neighbors [...]. We were, as far as I knew, the only Mexican Jewish Protestants on the planet”<sup>47</sup> (79).

Sin embargo, a partir de 1980 la autora se dio a investigar el aspecto judío de su familia, empezando por el siglo XIX. Por medio del compendio histórico de Vito Alessio Robles<sup>48</sup> aprendió la primera asociación de sus ancestros con la Inquisición. En Saltillo, Coahuila, fue donde sus ancestros judíos se establecieron y fue un lugar de crímenes por parte de la Inquisición. Antes de que sus ancestros llegaran a Saltillo, el gobernador de la provincia, Luis Carvajal había sido acusado, junto con otros miembros de su familia, de

---

<sup>47</sup>Traducción: No pensé demasiado en eso cuando era joven y se me ocurrió que erámos simplemente una anomalía entre nuestros vecinos mexicoamericanos [...]. Erámos, de lo que yo sabía, los únicos mexicano judíos protestantes en el planeta.

<sup>48</sup> Véase: Robles, Vito Alessio. *Saltillo en la historia y la leyenda*. Del Bosque, 1934.

practicar el judaísmo. Ese gobernador murió en prisión y cinco de sus familiares fueron ejecutados como resultado de un rito de *auto-da-fé*.<sup>49</sup>

En teoría, el primer eje que gira alrededor del tema de la asignación es la novedad. Para establecer lo nuevo se debe recurrir a determinar el conjunto de condiciones en que se ejerce la palabra autorizada y la función enunciativa.<sup>50</sup> Las conocidas historias de su familia tenían una correlación directa con los judíos sefarditas conversos que se escondieron y salieron de España. Los cripto-judíos ya eran un tema de discusión abierto y cuando Alcalá empezó la investigación apenas existían algunos libros y solo un grupo sin fines de lucro llamado Crypto-Judaic Studies. Al terminar esta primera investigación, la autora entendió su conexión con la historia y la geografía: *this writing and research tied me to history as a whole* o esta escritura y la investigación me ligada a la historia como un todo (*Desert* 81).

El flujo de ideas y preguntas se desarrolla cuando la autora autodesafía su religión y linaje de familia que varía entre católica, protestante y judía. Durante su juventud siempre se cuestionó el gran misterio de cómo combinar esas tres religiones y de cómo presentarse al mundo. Inclusive este misterio la llevo a tener cuidado de su religión y su linaje cuando a los diez años tuvo un novio anglosajón y éste la presentara a su familia como italiana. Ella le preguntó al novio por qué hizo eso y él le contestó que su padre era muy conservador y que, aparte, odiaba a los judíos. Esto fue una gran advertencia para la

---

<sup>49</sup> El propósito de los procesos de la [Inquisición](#) no era salvar el alma de los condenados, sino garantizar el bien público, es decir, extirpar la [herejía](#). De ahí que la lectura de las sentencias y las [abjuraciones](#) tuviera que hacerse públicamente para edificación de todos y también para inspirar miedo. Véase: Pérez, Joseph. *Breve historia de la Inquisición en España*. Crítica, 2009.

<sup>50</sup> La función enunciativa asegura y define el modo de existencia del enunciado mismo y se determina como un conjunto de regularidades o reglas de enunciación (Robles 145).

autora; la etnicidad y la religión eran importantes para la cultura dominante—Primer Mundo—y la gente debía de reinventarse. No es que Alcalá quisiera negar su identidad mexicana o que no quisiera hablar de su identidad judía por vergüenza; era que no entendía el gran misterio de reinventarse. Alcalá observa: “Besides, I still did not really understand it, that great mystery—how could one be Mexican and Jewish at the same time? Christian and Jewish? What does it mean to be Jewish? I still wonder”<sup>51</sup> (93). El mismo año la autora entendería más de la Biblia y la religión y se le despertaría el deseo de ser judía. Eso lo revela el siguiente diálogo ente ella y su madre: “I told my mother that I wish we were Jewish. [...] ‘But we are Jewish!’ she said [...]. ‘But then why don’t we keep the Laws?’ ‘We follow the teachings of Christ in the New Testament.’ ‘But then we’re Christian, not Jewish.’ ‘We are Christian! The people who came before us were Jewish. Our ancestors’”<sup>52</sup> (*Desert* 93-94). El eje contradictorio paraliza la intersección entre la cultura y la religión de familia, lo cual se revela cuando exclama: “too Mexican to be Protestant, too Protestant to be Jewish, and too Jewish to be Mexican”<sup>53</sup> (95). Este entendimiento contradictorio hace incursionar a la autora en diferentes direcciones. De hecho, cita a Søren Kierkegaard, el filósofo danés, quien describió la religión como el último y más difícil paso a tomar en el desarrollo de una persona adulta, para lo cual se requiere de un *leap of feith* o acto de fe (*Desert* 95). Ese acto ni siquiera el narrador del

---

<sup>51</sup> Traducción: Además, todavía no muy bien lo entendía, ese gran misterio—¿cómo podría uno ser mexicana y judía al mismo tiempo? ¿Cristianos y judíos? ¿Qué significa ser judío? Todavía me lo pregunto.

<sup>52</sup> Traducción: “Le dije a mi madre que yo deseaba que fuéramos judíos. [...] ‘Pero somos judíos!’, dijo [...]. ‘¿Pero entonces por qué no guardamos las leyes?’ ‘Seguimos las enseñanzas de Cristo en el Nuevo Testamento’. ‘Pero entonces somos cristianos, no judíos’. ‘¡Somos cristianos! La gente que llegó antes que nosotros era judía. Nuestros antepasados.’”

<sup>53</sup> Traducción: demasiado mexicano para ser protestante, demasiado protestante para ser judío y demasiado judío para ser mexicano.

libro, *Fear and Trembling*<sup>54</sup> (1843), fue capaz de tomar. Respecto a Alcalá, ella inició una búsqueda que toma lugar para el resto de su vida como lo detalla su libro *The Desert Remembers My Name*.

En adición, Alcalá compara su experiencia ante el prejuicio con la de otros grupos, que ya se mencionó en la parte I: la discriminación al interior de las mismas etnicidades, incluso los judíos. Por ejemplo, existe cierto desasosiego entre los judíos de Askenazí y los judíos sefardíes el cual afecta a la ya frágil situación de la existencia de los cripto-judíos. Se da una contradicción que impide el interactuar entre ellos y no es solo la diferencia entre los idiomas, los alimentos y la forma de servicio religioso. Víctor Perera,<sup>55</sup> cuya familia emigró de Israel a Guatemala, aborda este tema en su memoria intitulada *The Cross and the Pear Tree: A Sephardic Journey* (1996): el maltrato interétnico. Víctor pasó su vida abordando esa injusticia e incluyó el maltrato a los judíos que no son askenazí en Israel y en otras partes del mundo.

## **H. Una Búsqueda Continúa**

Regresemos a la constante búsqueda de identidad en *The Desert Remembers My Name*. Desde el principio, la narradora muestra en sus ensayos dos conceptos: la construcción de identidad y el redefinir la identidad por medio de indagar en la historia. Algunos títulos de los ensayos exhiben esa dialéctica de la búsqueda de identidad. Su primer ensayo, “My Week as a Mexican”, donde relata su visita a México para continuar su investigación para su novela *Treasures in Heaven*, exhibe la contradicción entre lo que

---

<sup>54</sup> Véase: Kierkegaard, Søren, *et al* eds. *Fear and Trembling*. Cambridge University Press, 2006.

<sup>55</sup> Perera enseñó periodismo en la Universidad de California, Berkeley antes de su muerte prematura, en 2003.

deseamos obtener y los obstáculos que se atraviesan en el camino. Alcalá nos recuerda que, en su búsqueda, viajó a México como norteamericana—no como mexicana oriunda del sudoeste estadounidense. Cuando se reintegra a su cultura mexicana, a través de la investigación histórica de sus ancestros sefarditas y opatas en México, y se asimila a nivel personal a la familia del lado mexicano, se da cuenta que, en realidad, es mexicoamericana y judía no solo por la herencia cultural, sino porque encuentra similitudes entre estas dos culturas que se acomodan a su identidad judeochicana. Algo similar le ocurre a los personajes decimonónicos en la novela *Treasures in Heaven*.

En su libro *Spirits of the Ordinary* muestra el mismo deseo de encontrar una identidad a través de una historia de familia verídica pero convertida en ficción. Al acudir a la teoría de crear una identidad, según Seth Kunin y Claude Lévi-Strauss, con base en el *bricolage* y el *jonglerie*, notamos que, cuando reclama su identidad sefardita, Alcalá está actuando como un *bricoleur*. La narradora-protagonista se convierte en una creadora de mitos y utiliza una gama de materiales heterogéneos; en otras palabras, se vale de lo que le viene a la mano para crear su identidad. A fin de cuentas, su genealogía la identifica como judeochicana.<sup>56</sup>

## **I. Una Breve Comparación Con *María Speaks***

Consideremos una breve comparación entre *María Speaks: Journeys into the Mysteries of the Mother in My Life as a Chicana* (2004) de Sarah Amira de la Garza y *The Desert Remembers My Name* de Kathleen Alcalá. Dentro de las similitudes, ambas

---

<sup>56</sup> De la comunidad cripto-judía, cuatro factores moldean su búsqueda de identidad: la auto-identificación, la práctica religiosa, la genealogía y las creencias. Cada factor se destaca por sí mismo y cada uno amplía la identidad de otra identidad concurrente.

autoras reclaman una heredada identidad sefardita que figura como parte de su anteriormente definida chicanidad. Sus familias tienen raíces históricas arraigadas en el suroeste de Estados Unidos. Ambas familias han formado y siguen formando parte del estado de Texas. La descendencia cripto-judía, de las dos familias, desciende de México desde tiempos coloniales. Ambas autoras indagan también en el pasado de sus ancestros, las creencias religiosas católicas, la historia y el lenguaje. Y para concretizar su nueva identidad, echan mano de objetos y algunas antigüedades de familia.

Por su lado, la obra *The Desert Remembers My Name* gira alrededor de una investigación histórica inspirada por relatos de familia y reconstruye luego la historia. Al hacerlo, no se apoya en la superioridad de una conciencia que escribe como sucede, según Foucault, en la historia tradicional. De hecho, Alcalá trasciende los límites del discurso formativo oficial. Como alternativa, dignifica lo que no se menciona en la historia tradicional, produciendo un nuevo discurso formativo vía su obra literaria.<sup>57</sup>

*The Desert Remembers My Name* es un libro de estudios étnicos, cultura chicana contemporánea y redefinición personal. Contribuye además un nuevo discurso a los Estudios de la Mujer. Aunque no es un compendio de historia, se desplaza una síntesis histórica de la cual uno aprende un nuevo discurso formativo. Al considerar la obra literaria general de Alcalá, se aprecia un continuo enfoque hacia adentro del ser humano. Aprendemos del proceso de descubrimiento en la búsqueda de identidad y una simple conversación se convierte en la clave para completar el rompecabezas del *juggling*.

---

<sup>57</sup> En *Maria Speaks*, la autora deconstruye su identidad chicana, su bilingüismo, el machismo entre los chicanos, un complejo pasado cultural ligado a la Colonia española y la historia marginada del mexicanoamericano en el sudoeste. Reconstruye, al final de ese proceso interno, su identidad judeochicana.

Como visto en la entrevista incluida, Alcalá confiesa que sus lectores han criticado los finales de sus historias y los han considerado insatisfactorios. Por eso, ella misma admite a una intencionada tendencia a no concluir una historia suya. Es cierto que los finales puede ser insatisfactorios. Sin embargo, para ella, eso reside en que los finales cerrados sólo conducen a nuevas preguntas en la búsqueda de identidad y no necesariamente a los verdaderos significados que se dan durante el acto de narrar.

## **J. Conclusión**

Actuando como una *bricoleur* a lo largo de la colección de ensayos *The Desert Remembers My Name: On Family and Writing*, Alcalá se convierte en la creadora de mitos con base en una gama de materiales tomada de fuentes heterogéneas. En su búsqueda de identidad, acude a la investigación histórico y a otros discursos, deconstruyéndolos y usando luego lo que le parece importante para construir un nuevo discurso literario sudoesteño. En otras palabras, se vale de lo que le viene a la mano para constituir su identidad judeochicana. Esto sucede, en específico, en el caso de un reclamo, por Alcalá, para añadir la heredada identidad sefardita a la ya definida identidad chicana. Para Seth Kunin, el *bricolage* y el *jonglerie* juegan un papel dinámico en la transformación de una identidad. Ese efecto dinámico es la característica más

## CAPÍTULO IV

### CONCLUSIÓN: PUNTO DE PARTIDA PARA FUTUROS ESTUDIOS DE LA LITERATURA JUDEA-CHICANA

El objetivo primordial de esta tesina ha sido investigar, documentar e interpretar, la simbolización de la identidad judeo-chicana en el suroeste de los Estados Unidos. La identidad y el pluralismo son conceptos que se pusieron en debate en este trabajo, cuando hablamos de dos escritoras chicanas que, en el suroeste de Estados Unidos, reclaman una herencia judía e indígena en sus obras literarias: *María Speaks: Journeys into the Mysteries of the Mother in my life* de Sarah Amira de la Garza y *The Desert Remembers My Name* de Kathleen Alcalá.

A través de estas obras se examinó el proceso de la construcción de identidad dentro de la comunidad cripto-judía en el suroeste de los Estados Unidos, pues dicha comunidad ejemplifica y pone en cuestión la construcción de la identidad en el mundo moderno, cuestionando y deconstruyendo la historia tradicional. Alcalá y De la Garza indagaron y escrudinaron el pasado de sus ancestros y el contexto histórico de esa época. También, verificaron las historias o leyendas familiares y sus similitudes con la realidad e historia. Descubrieron que su pasado está ligado a la Colonia española y la Inquisición en respuesta de la religión judía. Ambas chicanas escriben sobre su descendencia sefardita e integran la identidad judía su obra literaria.

Se examinó la presencia de los cripto judíos en el suroeste a través del marco histórico. Se demostró que los cripto-judíos y conversos del suroeste de los Estados Unidos están vinculados con los judíos sefarditas provenientes de España los cuales vinieron al Nuevo Mundo buscando libertad y tratando de salvar su vida. En 1492 los



reyes católicos Fernando e Isabel declararon un edicto de expulsión que obligó o a salirse de la Península Ibérica a todos los judíos y musulmanes o a convertirse y profesar el catolicismo. Al no aceptar la conversión pedida, miles de judíos sefarditas se exiliaron a diferentes países: primero a Portugal y el Imperio Otomano y luego llegaron a Francia, Italia, Inglaterra y al Nuevo Mundo. Por otro lado, aquellos judíos que no dejaron la Península Ibérica fueron forzados a evangelizarse en la fe católica y se convirtieron en nuevos cristianos o conversos—despectivamente llamados marranos. Muchos fueron sinceros en su cristianización, pero otros mantuvieron secretamente su fe judía. Es decir, aunque seguían siendo parte del Imperio español, escondieron, adaptaron y disfrazaron su preferida fe semita, convirtiéndose en cripto-judíos.

La descendencia cripto-judía o sefardita de ambas escritoras chicanas obviamente descende de México desde el periodo Colonial. Particularmente, la descendencia de De la Garza proviene de Texas y su familia tiene raíces profundas desde los años 1700 habiendo llegado de Monterrey, México, su familia se quedó en Texas después del Tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848. Mientras que la descendencia sefardita de Alcalá está vinculada con el norte de México, particularmente en Saltillo, Coahuila, donde la ciudad tiene archivada invaluable documentación del Santo Oficio desde tiempos coloniales acerca de los cripto-judíos. En este estudio, se probará cómo ambas escritoras tienen una conexión cultural con los cripto-judíos del suroeste de los Estados Unidos. Las dos chicanas se identifican con sus raíces judaicas y reclaman e integran su pasado judío sefardita a su identidad a través de sus obras literarias.

Para examinar el proceso de la construcción de identidad dentro de la comunidad cripto-judía en el suroeste de los Estados Unidos se aplicaron dos conceptos derivados del estructuralismo para examinar y analizar el proceso de construir una identidad integrada por varias identidades ya existentes. El primero es *bricolaje*, concepto teórico y antropológico de Claude Lévi-Strauss en su obra: *El pensamiento salvaje* (1962); *bricolaje* además proporciona el modelo a seguir para entender los diferentes patrones culturales que conforman la construcción de una identidad. El segundo concepto es *jonglerie*, o la manipulación de las identidades, y se toma del artículo: “Juggling Identities among the Crypto-Jews of the American Southwest” (2001) de Seth Kunin. Aparte de estos textos teóricos principales acudimos al deconstructivismo de Jacques Derrida y al poscolonialismo tanto de Gloria Anzaldúa como de Emma Pérez.

Nuestro estudio reveló que *María Speaks* deconstruye una densa educación católica basada en principios cristianos, rezos y el santoral católico; siendo que se dan contradicciones eclesiásticas y cotidianas que, desde la niñez hasta las relaciones íntimas de una joven educada, producen un agudo sufrimiento en el sujeto femenino, éste acude, ejerciendo como *bricoleur*, a la historia chicana de resistencia, a los mitos aztecas y coloniales, y al conocimiento y creencias judías para construir una nueva identidad chicana que incluye la cara sefardita. En su obra, *De la Garza* proporciona una respuesta a la cuestión que ha sido planteada por los críticos y los partidarios de la posmodernidad y la deconstrucción: *but what then?* Es decir, entonces, ¿qué sigue? y ¿qué pasa con nuestro ser-cultural cuando se ve afectado? En la mayoría de los ensayos deconstructivos anglosajones, el autor fluctúa por fuera del texto y, aunque llega muy lejos, siempre deja

un vacío al dejar atrás lo esencial del ser espiritual. Por su parte, De la Garza oscila por fuera y dentro del texto e incluye la parte espiritual sin dejar de ser crítica y analítica.

Básicamente, la teoría de la deconstrucción es interpretar y descubrir. Viene de la escuela del estructuralismo de Saussure y Lévi-Strauss, con su concepto *bricolage*, y la deconstrucción de Jacques Derrida vía la hermenéutica que se centra en el lenguaje.

Antes de la deconstructiva la escuela tradicional establece que el lenguaje es capaz de expresar ideas sin cambiarlas y que el autor de un texto es la fuente de su sentido. En el deconstructivismo el lenguaje puede ser interpretado de muchas maneras y existen varias interpretaciones. Dr. de la Garza sin duda traduce al inglés los significados de las expresiones en español literal y crea nuevos significados y algunas veces usa spanglish para expresarse. El lenguaje cambia día a día y evoluciona. *María Speaks* no sólo es una obra de la búsqueda la identidad, sino que deconstruye elementos típicos y tradicionales especialmente la religión. Para entender la búsqueda de identidad de De la Garza y su auto-deconstructivismo para reestructurar su subjetividad, se considera su biografía.

Esta investigación defiende que en *The Desert Remembers my Name*, el sujeto femenino, partiendo de una conciencia mexicoamericana de los 1950 y los 1960 donde se dan indicio culturales judíos, deconstruye su temprana identidad chicana y, como *bricoleur*, emprende investigaciones históricas y familiares para recuperar hechos, figuras, prácticas y símbolos para reconstruir una identidad sefardita y opata como parte de una actualizada identidad chicana.

Notamos en *The Dessert Remembers My Name* que es una colección de las publicaciones anteriores, un compendio de discursos publicados anteriormente, ensayos con varias reflexiones históricas y una entrevista con la autora componen este libro. En la

mayoría de la obra literaria de Alcalá podemos apreciar como la autora se hace preguntas sobre la historia tradicional especialmente de temas de pertenencia y recogimiento de las diversas fuerzas sociales que determinan la posición y la identidad en la sociedad. Alcalá no tiene un doctorado en historia, pero se detecta cómo ella tiene una sed insaciable de descubrir el pasado. En consecuencia, ella se concentra en descubrir la historia de sus antepasados, informa a los lectores de la historia marginal de sus ancestros e informa a los lectores de historias marginadas fronterizas tal como el judaísmo, cripto-judaísmo y algunos personajes conocidos tal Peter Smith, pero ella se concentra sobre todo en miembros de la familia.

Al leer la obra crónica de Alcalá el lector se familiariza con sus novelas y aprende de sus extensos viajes a zonas recónditas de México, de sus viajes por el suroeste de Estados Unidos y el noroeste del Pacífico para investigar las historias locales y darles reconocimiento como un compromiso personal de descubrir el pasado, primordialmente, cuando conocemos que viaja cientos de millas para hablar con sola persona. Aunque Alcalá es conocida como una escritora de ficción específicamente realismo mágico, los capítulos (sobre todo semi-autobiográficos) son expresiones de su pasión y su dedicación a la investigación histórica. Ella entiende el poder de la narrativa e insta a los lectores a escribir sobre sus experiencias y la historia tratando dicha historia cómo una devoción o como acto religioso.

Alcalá se hace constantemente las preguntas más difíciles. Por ejemplo, se cuestiona acerca de los indios Opata y los judíos que una vez habían poblado el norte de México y el suroeste de los Estados Unidos. Alcalá cómo una descendiente de este gran grupo étnico, detalla su extensa investigación sobre su el destino y la inexplicable

desaparición de los Opata del paisaje cultural. Alcalá desafía a la sociedad acerca de su invisibilidad en los registros históricos induciendo que ella y su familia han sobrevivido, y por lo tanto los Opata todavía existen y están en todas partes. Este tipo de análisis es típico en los ensayos de Alcalá y la narrativa crítica acerca de cómo se han negado historias y deslegitimado las experiencias de las comunidades de color o minoritarias. Alcalá muestra su pasión territorial *power of place* como ella lo llama en este caso sería el cruce de fronteras entre el suroeste de los Estados Unidos y México.

Día a día más estudiosos se unen y toman más interés de los estudios judíos y su impacto en el suroeste de los Estados Unidos y su interrelación con los chicanos. En este “boom” judeo-chicano dos escritoras chicanas también tratan de recuperar su identidad judía heredada: Kathleen Alcalá y Sarah Amira de la Garza.. Alcalá y De la Garza son un ejemplo de *bricolage* y *jonglerie* es decir, de cómo se forma y se construye una identidad integrando y completando más de una identidad existente o concurrente. En ambas obras literarias tanto de Alcalá y De la Garza enfrentan el pluralismo, la búsqueda de identidad a través de la noción cripto-judía y de su vínculo con el suroeste de los Estados Unidos. El método de varios niveles, especialmente la base en Lévi-Straus, Kunin y Anzaldúa, nos ha sido muy útil para recuperar la cara sefardita de la identidad chicana heterogénea. Pueden existir otros métodos pero creemos que nuestro estudio representará un punto de partida para futuros estudios de la literatura judea-chicana en el suroeste de los Estados Unidos.

## OBRAS CITADAS

- Agosín, Majorie, et al. *The House of Memory: Stories by Jewish Women Writers of Latin America*. 1<sup>st</sup> ed., Feminist Press at the City U of New York, 1999.
- Alarcón, Justo S. “La Búsqueda De La Identidad En La Literatura Chicana.” Alicante, España: *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. CDU 821.134.2 .72:73.09, 2004. 15. Jan. 2017.
- Alcalá, Kathleen. *The Desert Remembers My Name: On Family and Writing*. U of Arizona P, 2007.
- Anzaldúa, Gloria. “La Conciencia De La Mestiza: Towards A New Consciousness.” *Literatura Chicana 1965-1995: An Anthology in Spanish, English, and Caló*. Eds. Manuel de Jesús Hernández-Gutiérrez and David William Foster. Garland Publishing, 1997, p. 75-89.
- Atencio, Tomás. “Crypto-Jewish Remnants in Manito Society and Culture.” *Jewish Folklore and Ethnology Review* 18, 1996, p. 59.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Routledge, 1994, pp. 195-96.
- Cohen, Martin A, et al. *Sephardim in the Americas: Studies in Culture and History*. U of Alabama P, 1993.
- De la Garza, Sarah Amira. *María Speaks: Journeys into the Mysteries of the Mother in My Life as a Chicana*. P. Lang, 2004.
- Derrida, Jacques. “La différance.” *Textos De Teorías Y Crítica Literarias: Del Formalismo A Los Estudios Postcoloniales*. Nara Araújo et al. Anthropos Editorial; Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, p. 285-304
- Elazar, Daniel J. *The Other Jews: The Sephardim Today*. Basic Books, 1989.
- Facal, Santiago Silvia. “Emigrantes Y Exiliados Judíos En Uruguay.” *Historia Actual Online*, no. 2, 2008, pp.45-57.
- Foucault, Michel. *La Arqueología Del Saber*. Siglo XXI Editores, 1969.
- . Discursive Formations. [www.michel-foucault.com](http://www.michel-foucault.com). Nov. 10.2017.
- Giles, Mary E., ed. *Women in the Inquisition: Spain and the New World*. Johns Hopkins U P, 1999.
- Herz, Cary. *New Mexico’s Crypto-Jews*. University of New Mexico Press, 2007.
- Hordes, Stanley M. *To the End of the Earth: A History of the Crypto-Jews of New Mexico*. Columbia University Press, 2005.
- Hutcheon, Linda. *The Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. Routledge, 1988, pp. 20-24.
- Isaacson, José. *Comunidades Judías De Latinoamérica*. Editorial Candelabro, 1970.
- Kabbalah Centre. <https://kabbalah.com/en>.

- Kierkegaard, Søren, et al. *Fear and Trembling*. Cambridge University Press, 2006.
- Kunin, Seth D. "Juggling Identities Among the Crypto-Jews of the American Southwest." *Religion*, vol. 31, no. 1, 2001, pp. 41-61.
- Lévi-Strauss, Claude. *El Pensamiento Salvaje*. Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Levine, Robert M. "Adaptive Strategies of Jews in Latin America." *Harbinger of Modernity: Marcos Aguinis and the Democratization of Argentina*. Ed. Dalia Wassner. Leiden, 2013.
- Nóñez, Xavier. "De Tonantzín A La Virgen De Guadalupe: El Culto Prehispánico En El Tepeyac." *arqueologiamexicana.com.mx* Web Enero, 2017.
- Pérez, Emma. "Sexing the Colonial Imaginary: (En)gendering Chicano History, Theory, and Consciousness." *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Indiana University Press, 1999. Pp 3 -141.
- Pérez, Joseph. *Breve Historia De La Inquisición En España*. Crítica, 2009.
- Robles, Vito Alessio. *Satillo En La Historia Y La Leyenda*. Del Bosque, 1934.
- Stavans, Ilán. *Return to Centro Histórico: A Mexican Jew Looks for His Roots*. Rutgers University Press, 2013.
- . *Tropical Synagogues: Short Stories by Jewish-Latin American Writers*. Holmes & Meier, 1994.
- Torres, Héctor A. "Kathleen Alcalá: To Tell the Counternarratives." *Conversations with Contemporary Chicana and Chicano Writers*. University of New Mexico P, 2007, pp. 325-346.
- Van Maanen, J. *Tales of the Field*. University of Chicago Press, 1998.
- Velasco, Juan. "Gloria Anzaldúa Y Los Feminismos Postcolonialistas: 'Los Movimientos De Rebeldía Y Las Culturas Que Traicionan.'" *CIMACnoticias (Comunicación e información de la mujer)*. México DF, 1992. Web Jan 2017.
- Villanueva López, Claudio Vicente. "Los Modelos De Aculturación E Intervención Psicosocial En La Inmigración." *Gazeta de Antropología*, no. 17, 2001, pp. 1-17.
- Berry, John W. "Lead Article: Immigration, Acculturation, and Adaptation." *Applied Psychology*, vol. 46, no.1, 1997, pp. 5-34.
- De Mijolla-Mellor, Sophie. "Weltanschauung." 2005, pp. 1854–1855. *Weltanschauung*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/weltanschauung>.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agosín, Majorie, et al. *The House of Memory: Stories by Jewish Women Writers of Latin America*. 1<sup>st</sup> ed., Feminist Press at the City U of New York, 1999.
- Alcalá, Kathleen. *Spirits of the Ordinary: A Tale of Casas Grandes*. Chronicle Books, 1997.
- Bohanon, Citlali. "Ilan Stavans: Búsqueda De Una Identidad Judía Con Un Emblema Mexicano." Ensayo inédito, 2014.
- . "El Realismo Mágico En *Mrs. Vargas And The Dead Naturalist* de Kathleen Alcalá (1992)." Ensayo Inédito, 2014.
- Chávez-Silverman et al., eds. *Killer Crónicas: Bilingual Memories*. Madison: U of Wisconsin P, 2004.
- De la Garza, Sarah Amira. "An Account of Opening to Sacred Knowing." *To the End of the Earth: A History of the Crypto-Jews of New Mexico*. Columbia University Press, 2005, pp. 101-113.
- Dickstein, Morris et al. "Nostalgia and Recognition: Ilan Stavans and Morris Dickstein in Conversation." *Shofar*, vol. 21, no. 3, 2003, pp. 99-121.
- Elkin, Judith Laikin et al. "Adaptive Strategies of Jews in Latin America." *The Jewish Presence in Latin America*. Allen & Unwin, 1987, pp. 36-42.
- Ferry, Robert J. "Margarita Moreira: Amores, Amistades, Y Los Grupos De Cripto-Judíos Portugueses En México, Siglo XVII." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2006, vol. 13, no. 17 March 2006, pp. 1-33.
- Gitlitz, David M. *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*. University of New Mexico Press, 2002.
- Heide, Markus. "On Borrowed Words, De Ilan Stavans, La Literatura Judeo-Latina y La Autobiografía Transnacional." *Atlantis, Revista de la Asociación Española de Estudios Anglo-Norteamericanos*, vol. 32, no.1, 2010, p. 87.
- Hernández, Ellie D. "Postnationalism: Encountering the Global." *Postnationalism in Chicana/o Literature and Culture*. University of Texas Press, 2009, pp. 15-50.
- . "Idealized Pasts: Discourses on Chicana Postnationalism." *Postnationalism in Chicana/o Literature and Culture*. University of Texas Press, 2009, pp. 51-82.
- . "Performativity in the Chicana/o Autobiography." *Postnationalism in Chicana/o Literature and Culture*. University of Texas Press, 2009, pp. 125-154.
- Hernández-G., Manuel de Jesús. "El Proyecto Ideológico: La Autorrepresentación Chicana En La Narrativa." *El Colonialismo Interno En La Narrativa Chicana: El Barrio, El Anti-Barrio Y El Exterior*. Bilingual Press, 1994, pp. 28-56.
- Jacobs, Janet L. *Hidden Heritage: The Legacy of the Crypto-Jews*. University of California Press, 2002.
- Kunin, Seth. *God's Place in the World*. Casell, 1998.



- Leal, Luis. "Mexican American Literature: A Historical Perspective." *Modern Chicano Writers: A Collection of Critical Essays*. Joseph Sommers, et al. Prentice-Hall, 1979, pp. 18-31.
- Macías, Ysidro Ramón. "The Evolution of the Mind." *Literatura chicana 1965-1995: An Anthology in Spanish, English, and Caló*. Manuel de Jesús Hernández-Gutiérrez and David William Foster. Garland Publishing, 1997, pp. 38-46.
- Ortego, Philip D. "The Chicano Renaissance." *Social Casework*, vol. 52 no.5, 1971, pp. 294-307.
- Perry, Mary E, et al. *Cultural Encounter: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. University of California Press, 1991.
- Pulido, Ángel. *Españoles Sin Patria Y La Raza Sefardí*. Establecimiento Tipográfico de E. Teodoro, 1901.
- Ríos- C., Herminio et al. "Introducción." *El Espejo/The Mirror. Selected Mexican American Literature*. Octavio I. Romano-V et al. Quinto Sol Publications, 1972, pp. x-xii.
- Roth, Norman, et al. *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*. University of Wisconsin Press, 1995.
- Shorris, Earl. *Jews without Mercy: A Lament*. Anchor Press, 1982.
- . *Latinos: A Biography of the People*. W.W. Norton & Co, 1992.
- Stavans, Ilan. "América Latina Y Su Pluma Judía." *Revista Hispánica Moderna*, vol. 43, no. 1, 1990, pp. 114-117.
- . *On Borrowed Words: A Memoir of Language*. Penguin, 2001.
- . *Becoming Americans: Four Centuries of Immigrant Writing*. The Library of America Press, 2009.
- ed. *A Critic's Journey*. University of Michigan Press, 2010.
- . *The Essential*. Routledge, 2000.
- Sutton, Wesley K, et al. "Toward Resolution of the Debate regarding Purported Crypto-Jews in a Spanish-American Population: Evidence from the Y Chromosome." *Annals of Human Biology*, vol. 33, no.1, 2006, pp. 100-111.
- Torres, Héctor A. "Kathleen Alcalá: To Tell the Counternarratives." *Conversations with Contemporary Chicana and Chicano Writers*. University of New Mexico Press, 2007, pp. 325-346.