



Feminismos en los márgenes y sujetos en tránsito. Construcción de una identidad de frontera en *Mestiza* de Maria Campbell

FEMINISMS ON THE MARGINS AND SUBJECTS IN TRANSIT.
CONSTRUCTING A BORDER IDENTITY IN
MARIA CAMPBELL'S HALF-BREED

Almudena Mata-Núñez

Universidad de Sevilla
amnunez@us.es

 0000-0002-9051-2397

Resumen

Este trabajo aborda el análisis literario de la autobiografía *Mestiza*, de Maria Campbell. El libro se presenta como producto del movimiento feminista mestizo, que entronca con los feminismos chicanos e indígenas. Para demostrar su adscripción feminista, se plantea un recorrido por la construcción identitaria del sujeto literario a través del nacionalismo canadiense, los feminismos de los márgenes y la literatura del yo.

Palabras clave

Feminismo; mestizaje; nacionalismo; literatura del yo; márgenes.

Abstract

This paper is dedicated to the literary analysis of Maria Campbell's autobiography *Half-breed*. The book is presented as a product of the crossbreeding feminist movement, which connects with chicano and indigenous feminisms. To demonstrate its feminist affiliation, it will be proposed a study through the construction of the literary subject's identity through Canadian nationalism, feminisms of the margins and the literature of the self.

Keywords

Feminism; half-breed; nationalism; literature of the self; margins.

Sumario / Summary

1. Introducción / *Introduction*
2. Perspectivas de análisis del sujeto literario / *Perspectives on the analysis of the literary subject*
3. El sujeto político-literario en *Mestiza* / *The political-literary subject in Mestiza*
4. Conclusiones / *Conclusions*
5. Bibliografía / *Bibliography*

1. Introducción

En el presente trabajo se propone un análisis literario desde los Estudios de Género de *Mestiza*, la primera obra autobiográfica de la escritora Maria Campbell, publicada originalmente en Canadá en 1973. No ha sido hasta el año 2020 que este libro se ha comercializado en una traducción al español de la mano de la editorial Tránsito. Por esta razón, a pesar de haber causado un amplio impacto en el mundo anglosajón a finales del siglo pasado, *Mestiza* era todavía una obra desconocida en el ámbito hispánico, que no estaba familiarizado con la literatura canadiense. Por ello, nos parece necesario abordar su análisis desde un conocimiento situado temporal, cultural y geográficamente alejado de la producción de la obra. Este interés se justifica, además, en el continuado debate que todavía suscita la autobiografía de Campbell, pues la fragmentación de la identidad del sujeto literario dificulta su clasificación literaria. Por esta razón, proponemos aplicar una perspectiva transdisciplinar que no pretende profundizar en campos teóricos extensamente trabajados, sino unirlos en el plano académico de acuerdo con la complementariedad efectiva que se produce el ámbito social, donde no se comportan como categorías estancas. En concreto, en *Mestiza* se imbrican, principalmente, tres nociones de identidad: la nacional, la de género y la literaria. Por ello, serán estas las perspectivas desde las que se abordará el análisis de la construcción de la identidad en la autobiografía de Campbell. En este traba-

jo tomamos el enfoque del pacto autobiográfico propuesto por Lejeune, quien aborda la autobiografía como un género literario alejado de la ficción. Esta categoría literaria se fundamenta en un pacto entre el lector y el autor, quien habla de su propia vida como persona real (Torras Francès, 1998, pp. 13-14). El problema de esta concepción, como señala Torras Francès, es que Lejeune reduce considerablemente el concepto de literatura autobiográfica, ante lo que la crítica feminista reclama la extensión de la definición, pues las mujeres «han tendido notablemente a evitar el uso de este modelo autobiográfico que Lejeune considera el único verdadero y, por el contrario, han utilizado con más asiduidad otras fórmulas como la carta, el diario íntimo y la confesión» (1998, pp. 14-15).

Volviendo a la consideración inicial del pacto autobiográfico, en *Mestiza* se registra la coincidencia entre autora, narradora y protagonista, si bien se trata de un protagonismo que radica en la construcción del sujeto en comunidad. La autora aporta una especial relevancia a los componentes social y político porque estos la definen como sujeto individual. En este sentido, Araújo señala, precisamente, que Lejeune entiende el acto autobiográfico como el desarrollo del sujeto, más que como una mirada hacia su pasado (1997, p. 74). Aquí es donde se inserta el interés de la crítica feminista por la autobiografía, pues permite cuestionar la idea de sujeto universal (hombre blanco occidental) y ofrecer un nuevo discurso en contra de esa imagen unitaria «de una manera relacional, a través de la conexión con el otro» (Araújo, 1997, p. 78).

La importancia de los textos literarios como producción cultural tiene especial presencia en la construcción de los cánones nacionales, iniciados en el siglo XIX para contribuir a la creación de los conceptos de patria y nación. Para algunos críticos, la lectura es la actividad que permite la relación con la alteridad, en tanto que favorece la construcción y el fortalecimiento de la identidad propia (Bloom, 2000). No obstante, la validez de los cánones tradicionales empieza a ser cuestionada en la posmodernidad, pues la imposición de una cultura normativa es consecuencia de la posición de dominio de ciertos grupos que, con la llegada de las democracias, deben buscar medios de control alternativos a la violencia física. La cultura oficial en la mayoría de los modernos Estados-nación occidentales promulga la universalización de un sujeto unívoco y estable, habitualmente, la figura de un hombre blanco, de mediana edad y de clase media. La construcción de la identidad nacional, por tanto, se basa en el establecimiento de fronteras geográficas y mentales, en la identificación del yo por negación del otro. El otro queda, así, fuera de esos límites, al margen del sujeto político y literario. Para Bhabha, el concepto de nación funciona como un dispositivo de poder en términos foucaultianos, pues «produce un continuo deslizamiento de categorías, como la sexualidad, la afiliación de clase, la paranoia territorial, o la “diferencia cultural” en el acto de escribir la nación» (2002, p. 176).

La identidad individual y social se construye en un «proceso de producción y reproducción de capital simbólico» (Beteta Martín, 2009, p. 164) dependiente de los discursos *oficiales* en oposición a los *marginales*. Las imágenes y representaciones culturales modelan esas fronteras que limitan las categorías en las que el sujeto se reconoce en un contexto específico. Es decir, si las circunstancias sociohistóricas evolucionan, también lo harán las identidades aceptadas, por lo que se trata de un proceso en tránsito, acorde a la ideología y los valores de cada tiempo y espacio. En este sentido, las narraciones mitológicas y sus reescrituras son un buen ejemplo para observar la creación de discursos reproducidos en todo tipo de expresiones artísticas con el fin de transmitir normas y prácticas sociales en las que no solo se conforma la identidad nacional, pues también la de género está especialmente presente. Como explica Beteta Martín (2009), tradicionalmente, las mujeres han estado excluidas de la creación de mitos que pudieran beneficiar sus intereses. Por el contrario, la mayoría de las historias han transmitido desde tiempos inmemorables un ideal de la mujer anclado a las tareas domésticas y de cuidados, el conocido estereotipo de *ángel del hogar*, que algunas mujeres se ven obligadas a *estrangular* (Woolf, 1999), pues excluir a las mujeres del capital simbólico que se crea en la cultura supone eliminar su condición de sujetos sociales. Así, durante siglos, el imaginario patriarcal ha sido responsable de crear imágenes y arquetipos que otorgan características psicosociales diferenciadas a hombres y mujeres para poder seguir manteniendo una situación de dominio en la que solo el hombre tiene una voz pública. El reflejo cultural de esta situación es que las mujeres aparecen representadas como sujetos pasivos, dependientes, carentes de inteligencia o deseo sexual, guiadas por las emociones y, en definitiva, todo lo contrario a los ideales humanistas que crean una falsa separación entre naturaleza y cultura, rechazando la primera, a la que quedan asociadas las mujeres, los animales y todo lo no-hombre racional.

Uno de esos mitos que extiende la idea del peligro femenino fuera de la norma patriarcal es el de Medusa, una joven bella que es responsabilizada de una violación perpetrada por Poseidón y es castigada por ello. Se trata de una historia que visibiliza el miedo masculino ante el poder (sexual) femenino, lo cual ha sido ampliamente discutido en la corriente del psicoanálisis. Lo que interesa aquí, no obstante, es señalar cómo, a través de este tipo de ejemplos moralizantes, las mujeres han estado relegadas a un plano social secundario, so pena de ser ajusticiadas. Dolmage (2009) llama la atención sobre la similitud de este mito con el de Metis, la primera esposa de Zeus y madre de Atenea. Tanto Metis como Medusa son desprovistas de su cuerpo, sobre el que los hombres ejercen violencia física y simbólica, pues eliminan la posibilidad de un discurso disidente. Las dos mujeres representan un peligro como otredad y, aunque «no es necesario que el cuerpo del extranjero desaparezca, [pero] es necesario que su fuerza sea dominada, que vuelva al amo» (Cixous, 2001, p. 24). El cuerpo monstruoso femenino señala, de

esta manera, una mujer que no encaja en la categoría a la que ha sido asignada; la palabra *métis* da, etimológicamente, significado a la ausencia de sujetos que encarnan Metis y Medusa. Su evolución deriva en *mestiza* en los términos en los que Anzaldúa reclama esta identidad de frontera que no pertenece ni a un lado ni al otro (Dolmage, 2009, p. 19); «celebran los espacios intermedios, indeterminados, paradójicos. Potencian la figura de la mestiza, migrante de personalidad híbrida» (Godayol, 2005, p. 101). Esta relación de la retórica del cuerpo mestizo silenciado es la que aquí nos interesa para abordar la obra de María Campbell, pues es a través de su voz literaria como consigue forjar su identidad definiéndose en contra de la alteridad que representa el sujeto universal y hegemónico, pero sin ser su contrario, ya que, como mestiza, se encuentra en los bordes.

Precisamente, fue el carácter híbrido y fragmentario del sujeto literario el que dificultó la clasificación del texto original por parte de los críticos, quienes mayormente lo incluyeron en la etiqueta de *Literatura aborígen*. No obstante, no podemos estar de acuerdo con esta categorización, dado que, desde el propio título, *Halfbreed*, Campbell se sitúa en una identidad que no puede igualarse a la de los indios aborígenes, ya que el mestizaje europeo hace que no pertenezca a ese grupo. Pero Campbell tampoco se encuadra en el grupo opuesto y es eso lo que trata de explicar a lo largo de su autobiografía. En su identidad se dan encuentro rasgos de los nativos americanos y la herencia colonial europea, a la misma vez que las características resultantes de esa unión, las cuales marcan el carácter del pueblo métis. Por tanto, no es somero el debate sobre el sujeto de *Mestiza* «since Campbell herself self-identifies in a variety of ways over the course of her autobiography» (Fagan et al., 2009, p. 259).

2. Perspectivas de análisis del sujeto literario

Para enmarcar la obra de María Campbell es importante contextualizar los procesos de producción y recepción originales. En concreto, hay que hacer una breve alusión a la historia política de Canadá, cuya autonomía de la corona inglesa se obtuvo de manera pacífica en 1867. Canadá, país perteneciente a la Commonwealth, integraba colonizadores de Francia y Gran Bretaña, así como sociedades de nativos americanos que se extendían por su territorio. Sin embargo, no se produjo un reparto de las tierras que habitaban unos y otros, sino que, en la configuración nacional se dio, más bien, una colonización interna que afectó especialmente a los pueblos nativos¹.

1. El proceso revolucionario que tuvo lugar en la formación del país moderno está ampliamente narrado en los primeros capítulos de *Mestiza*.

En la década de 1960, coincidiendo con los movimientos antirracistas de Estados Unidos, los ciudadanos canadienses comenzaron a reclamar una identidad cultural nacional propia desvinculada, principalmente, de las de Reino Unido y Estados Unidos. La protesta sobre la identidad nacional tuvo su reflejo en la literatura, especialmente, con la publicación de *Survival* de Margaret Atwood en 1972, tan solo un año antes de la publicación de *Mestiza*. En su libro, Atwood reclama la existencia de una literatura canadiense ajena a la inglesa, la estadounidense y la francesa (Gibert-Maceda, 1993). Es decir, pide la configuración de un canon nacional que se ajuste a la situación política, que ya hacía tiempo se había alejado del modelo colonial.

No sería hasta el comienzo de los años 80 cuando ese interés por la configuración de una identidad nacional a través de la literatura consideraría la diversidad social que albergaba Canadá. Si bien Atwood ponía el foco sobre la existencia de un país autónomo, en ese canon no entraron las expresiones de los nativos o los mestizos, es decir, de los no-blancos. La postura de esta autora no contemplaba las minorías étnicas, por lo que estas fueron desplazadas a los márgenes. No solo se rechaza lo indígena, sino que lo mestizo no encaja en esa categoría, como tampoco lo hace en las representaciones culturales anglófonas y francófonas. Así, surgió la etiqueta de *Literatura aborígen* para agrupar todos los textos que quedaban al margen del canon por la procedencia de sus autores, haciendo de todos ellos un grupo supuestamente homogéneo (Fagan et al., 2009). Por este motivo, *Mestiza* entró a formar parte de ese grupo de literatura *nativa* difícil de clasificar, pues la autora no era india ni escribía sobre sus problemáticas, pero su autobiografía tampoco se ajustaba a los rasgos literarios heredados de los europeos. Influidos por las teorías poscoloniales, algunos críticos consideraron que, a lo sumo, se trataba de un texto híbrido de la literatura aborígen, lo que suponía afirmar que el sujeto literario se movía entre dos identidades culturales diferenciadas, sin llegar a reconocer una propia (Fagan et al., 2009, p. 263). La defensa de categorías binarias sigue resultando problemática, pues no coincidiría con la identificación que Campbell hace de sí misma. «In other words, the resistance is formed by the interaction between the critic and text and is necessarily shaped by the assumptions of the critic» (Fagan et al., 2009, p. 265).

No obstante, el movimiento nacionalista canadiense no era el único que afectaba a la producción cultural de esa época. Los cambios políticos que se iniciaron en Francia en 1968, el movimiento *hippie* y las protestas antirracistas fueron el caldo de cultivo para impulsar la protesta de las mujeres en todo el mundo. Después de que al finalizar la Segunda Guerra Mundial las mujeres hubieran sido relegadas de nuevo al ámbito del hogar, la siguiente generación no estaba dispuesta a aceptar el rol doméstico. El movimiento feminista de los años 70, influido por el posmodernismo, aboga por la ruptura del sujeto universal basado en el

modelo masculino. La tercera ola del feminismo propició cambios sociales y políticos, pues tras haber logrado el sufragio universal, las mujeres seguían sin disfrutar de condiciones de igualdad respecto a los hombres. Las peticiones de las mujeres no se referían únicamente al plano legal, ya que se pretendía acabar con el imaginario social, la mística de la feminidad que había descrito Betty Friedan.

Sin embargo, otro movimiento de gran calado tuvo lugar dentro de las propias dinámicas del feminismo que, bajo el lema de Kate Millet, proponía la disolución de la frontera entre lo público y lo privado. De este modo, surgen voces como la de Kimberlé Crenshaw, bell hooks, Audre Lorde o Avtar Brah, entre otras, para oponerse a la corriente esencialista del feminismo de la diferencia, por la que se define un sujeto político unitario del feminismo. La protesta surge así, en palabras de Brah, porque «Mujer' no es una categoría pre-constituida, sino una que toma sentido de forma variada y variable dentro del discurso» (2013, p. 17). Como habían hecho las sociedades patriarcales al convertir al hombre blanco de clase media en sujeto universal, el feminismo había repetido la operación al no tener en cuenta en sus demandas a todas las mujeres que no eran blancas ni de clase media.

En este contexto de inestabilidad, Crenshaw propone el concepto de *interseccionalidad* para dar cabida a las demandas de las mujeres que el feminismo había dejado de lado, puesto que al plantear la identidad en términos de elección «de o ser "mujer" o ser "persona de color", como si fuera una proposición tipo "o esto, o lo otro", estamos relegando la identidad de las mujeres de color a un lugar sin discurso» (Crenshaw, 2012, p. 88). Se trata de una perspectiva de conocimiento situado que analiza los diferentes empujes materiales y sociales que afectan a las vidas de las mujeres. «[L]a interseccionalidad sería resultado de un conjunto de procesos distintos pero interrelacionados, más que un estado, y por ello se rechaza la noción aditiva de la identidad, que sería aquella que suma identidades de tal manera que una de ellas sobredetermina a las demás» (Golubov, 2016, p. 201). Este planteamiento teórico permite dar voz a las personas que se encuentran en los *márgenes* de los movimientos sociales y políticos. Para Crenshaw, «tanto los hombres negros como las mujeres blancas serían grupos con privilegios relativos, cuya experiencia no es representativa de otros grupos de mujeres, porque no viven múltiples determinaciones (o al menos no de la misma manera)» (Golubov, 2016, p. 202). De igual forma, afirmar que las distintas categorías que clasifican a los sujetos se encuentran y producen resultados diferentes no exime de reconocer que en esas mismas intersecciones se produzcan contradicciones, es decir, que en unas ocasiones un rasgo pueda considerarse un perjuicio y, en otras, una ventaja.

La irrupción del concepto de interseccionalidad en el feminismo propició la reclamación de derechos para muchas mujeres que, hasta el momento, no

habían estado representadas política ni culturalmente. Es este último aspecto el que especialmente nos interesa aquí, pues esta revolución política tuvo su reflejo en la literatura. En 1987, Gloria Anzaldúa publicó *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*, un libro de carácter autobiográfico que marcó un antes y un después en el feminismo. En su libro, Anzaldúa pone el foco de atención sobre todos aquellos grupos sociales, a veces indefinidos, que hasta el momento no han sido reconocido como sujetos, pues su identidad forma parte de las *fronteras mentales*.

De hecho, las tierras fronterizas están presentes de forma física siempre que dos o más culturas se rozan, cuando gentes de distintas razas ocupan el mismo territorio, cuando la clase baja, media, alta e infra se tocan, cuando el espacio entre dos personas se encoge con la intimidad compartida (Anzaldúa, 2016, p. 35).

Lo que hace esta autora es cuestionar el binarismo que deja fuera de sus categorías a personas que han sido marginadas, oprimidas y apartadas del poder repetidamente. A través de su propia historia vital, Anzaldúa plasma la indefinición que sienten muchas personas que se encuentran entre dos culturas, pero sin elegir una sobre la otra. Lo que surge es una nueva identidad, una alternativa a los compartimentos estancos duales; la *intersección* de categorías favorece la existencia de personalidades complejas y, por tanto, difíciles de clasificar. Por ello, declara que «[p]or lo que sufrimos es por una dualidad absolutamente despótica que asegura que solo podemos ser una cosa o la otra. Afirma que la naturaleza humana es limitada y no puede evolucionar hacia algo mejor» (Anzaldúa, 2016, p. 60). Esta autora se encuentra en la frontera geográfica que marca su identidad, junto a las fronteras lingüísticas, epistemológicas y sexuales (Meloni, 2012, p. 184). Su propuesta es la de reivindicar la identidad *mestiza* de quien es *mitad y mitad*, una tolerancia a la ambigüedad que conciba las identidades en *tránsito*. «De esta polinización cruzada racial, ideológica, cultural y biológica, en la actualidad está creándose una conciencia “ajena” —una nueva conciencia mestiza, una conciencia de mujer—. Es una conciencia de las *Borderlands*» (Anzaldúa, 2016, p. 133). En esta misma línea, para Pozo, «[p]ensar el sujeto mestizo requiere —además de una larguísima historia de construcción y re-construcción del concepto— darle una constante construcción de nuevas categorías y características con el objeto de una búsqueda de reconocimiento identitario» (2021, p. 13). Estas ideas sobre el mestizaje se encuadran en los llamados *feminismos tercermundistas*, aquellos que, desde el reconocimiento de las diferencias, acogen a las mujeres que han quedado en los márgenes por su etnia, su origen, su color de piel, su preferencia sexual y un largo etcétera:

La visión del feminismo radical tercermundista hace como una necesidad nuestro empeño en trabajar con esa gente que se siente cómoda en *el mundo zurdo* —los marginalizados de este mundo: los de color, los jotos, los pobres, la hembra, los incapacitados. De nuestra conexión de sangre y espíritu con estos grupos, nosotras mujeres de abajo a través del mundo podemos formar un feminismo internacional (Moraga y Castillo, 1988, p. 152).

Por su parte, Mora utiliza el concepto *feminismos descoloniales* para hablar de «una corriente que, si bien mantiene el enfoque anti-racista y no eurocéntrico de la llamada tercera ola feminista, profundiza sobre cómo la permanencia de legados coloniales en el presente estructura condiciones de opresión patriarcal, racial y heteronormativa» (2022, p. 198). En este sentido, no se puede obviar la historia decolonial que ha favorecido este desarrollo feminista, de modo que la denuncia de la desigualdad de género ha sido paralela a la de la desigualdad racial y étnica. «Por ello, el feminismo no puede dejar de escuchar las voces indígenas, afrodescendientes, campesinas, migrantes, que han sido silenciadas a través del discurso occidental». (Rincón Martínez, Obando Peralta, Aliaga Guevara y Durand Azcárate, 2022, p. 10).

Este movimiento, que surge desde las corrientes subalternas², entendidas como aquellas que agrupan a los colectivos oprimidos no solo por la clase social, sino también por el género, la procedencia y la etnicidad, propicia «un nuevo discurso y una práctica política crítica y transformadora» (Curiel, 2007, p. 94) que ofrece posibilidades a las mujeres negras, indígenas, mestizas, chicanas y de todas las minorías étnicas. El proceso de descolonización se traslada, por fin, al discurso cultural y social. Como explica Meloni, «[l]a voz de la frontera reclama una política de la transformación basada no en los cohesionadores conceptos de unidad y de una identidad común, sino en la diferencia, en la disonancia y en el reconocimiento de la alteridad» (2012, p. 19). Es decir, se cuestiona la idea universal de sujeto incluso desde el feminismo, pues el concepto de mujer tradicionalmente se sustenta en relaciones de poder «en numerosas ocasiones cómplice de la epistemología colonial» (Meloni, 2012, p. 146).

Como se ha venido observando, los cambios políticos auspiciados por los movimientos nacionalistas y feministas estuvieron pronto reflejados en el ámbito cultural a través de la expresión literaria. La escritura se torna en un medio

2. Spivak habla de la imposibilidad de los sujetos subalternos de representarse en el discurso intelectual, situación que se agrava en el caso de las mujeres. El pensamiento occidental coloca a la mujer como objeto, como problema o signo de distinción de una sociedad *avanzada*. «The question is not of female participation in insurgency, or the ground rules of the sexual division of labor, for both of which there is 'evidence'. It is, rather, that, both as object of colonialist historiography and as subject of insurgency, the ideological construction of gender keeps the male dominant. If, in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow» (Spivak, 1994, pp. 82-83).

para estar en el mundo; es un dispositivo que otorga voz a los sujetos en posiciones marginales. Por ello, no es sorprendente que corrientes como el feminismo utilicen la escritura como arma para contar las vidas que habían estado silenciadas. «Una mujer que escribe tiene poder. A una mujer con poder se le teme» (Moraga y Castillo, 1988, p. 153). La escritura se convierte, por tanto, en un espacio de autorrepresentación y lucha desde la experiencia personal, lo que hace de los géneros autobiográficos el medio perfecto para situarse geográfica y simbólicamente (Meloni, 2012, p. 190). En palabras de Araújo, «el género sexual implica una diferencia que se expresa en la escritura y ésta se conforma en una interrelación entre biografía psicosexual y biografía cultural» (1997, p. 79). La transformación social surge, así, de la denuncia por medio de lo escrito, en relación con la identidad híbrida de las mujeres que reclamaba Anzaldúa. «El acto de escritura, para la mayoría de estas autoras, se corresponde con una necesidad absoluta de crearse a sí misma: la escritura permite dar forma a una subjetividad fracturada» (Meloni, 2012, pp. 192-193).

En esta escritura sobre la identidad, la memoria toma un papel protagonista, pues el recuerdo de la historia individual y colectiva marca la selección del conjunto de hechos que configuran el imaginario simbólico como acto de resistencia. «Solamente podemos considerar la autobiografía como una *lectura* de la experiencia; esto es, una *interpretación*, en definitiva: el conocimiento que nos llega del pasado pasa por el tamiz desigual y cambiante de la subjetividad del yo» (Torras Francès, 1998, p. 9). El recorrido retrospectivo permite aportar los datos que justifican la creación de una identidad, que no es fija, sino un proceso de evolución constante a través del cual se constatan coincidencias y diferencias con distintos grupos sociales. En la concepción del presente hay una dependencia irremediable de pasado. La literatura, que históricamente ha servido para fijar ese pasado, también puede ser usada para significarlo desde otros recuerdos, desde la memoria de quien antes no había hablado.

La narrativa puede sancionar, reafirmar o consolidar identidades, versiones del pasado y jerarquías de valores ya vigentes mediante su recreación o reactualización artística, como también perturbarlos, cuestionarlos, transgredirlos o anularlos a través de la exposición ficcional de nuevos valores y versiones alternativas del pasado (Maldonado Alemán, 2010, p. 176).

El problema de la concepción híbrida de un sujeto discursivo que se identifica con el autor de las narraciones es que esos sujetos se encuadran en las fronteras del orden simbólico, por lo que sus textos acaban perteneciendo, igualmente, a estos márgenes. «Y es que el principal elemento de articulación y aglutinación de esa literatura marginal periférica remite antes a procesos de identificación y

características sociales de los escritores, que a características lingüísticas de las obras» (Souto Salom, 2014, p. 246). La fragmentación y multiplicidad del yo periférico dificulta la clasificación de los textos autobiográficos en las categorías establecidas, lo que intensifica esa noción de marginalidad literaria (Jirku y Pozo, 2010, p. 10).

Si el discurso nacionalista se había servido desde el siglo XIX del género autobiográfico para crear una identidad colectiva en torno a la patria, ahora, el encuentro con la escritura autobiográfica no nace desde el poder, sino, precisamente, por la incapacidad de los grupos marginados de hacerse oír por otros medios. La definición del yo, por tanto, no se plantea desde una noción estable, sino desde una posición transitoria y en contra del poder (Jirku y Pozo, 2010, p. 13). «Estos textos, puesto que son portadores de una ideología no oficial, están destinados, de forma inmediata o con el tiempo, a entrar en conflicto con la ideología dominante y, en algún modo, a poner en crisis el orden establecido» (Arriaga Flórez, 2001, p. 24). Esta escritura personal aparece como un diálogo con un lector imaginario en el ámbito de lo privado, es decir, se refuerza el carácter de separación de la tribuna pública. Sin embargo, estos textos hablan de lo personal como ejemplo de la estructura social, por lo que su propia constitución podría considerarse híbrida, mestiza. El valor de denuncia de los escritos autobiográficos es, para algunos autores, una característica de la escritura femenina, pues el interés por la experiencia personal tiene mucho en común con el espacio de lo doméstico asociado a lo femenino (Rivera Garretas, 2000). El carácter marginal de lo autobiográfico, por pertenecer al espacio de lo familiar, coincide con el silencio de las mujeres desde esos mismos lugares.

En los rasgos que oponen la escritura autobiográfica a la escritura literaria encontramos las mismas dicotomías que oponen el hombre a la mujer en la tradición filosófica (más bien misógina). La mujer y la escritura autobiográfica permanecen en el ámbito de lo "natural", de lo "íntimo" y privado, mientras el hombre y la escritura literaria o los géneros autobiográficos clásicos (autobiografías, biografías y memorias) pertenecen al mundo de la cultura, de lo público (Arriaga Flórez, 2001, p. 48).

Por ello, el carácter documental de las vidas en los márgenes proporciona a estos textos cierta intención política, ya que la revalorización de lo cotidiano puede tener impacto social. En este sentido, el propio posicionamiento en la autoría del discurso supone la corporalización del sujeto literario en sujeto político, lo que en la escritura autobiográfica femenina conlleva la ruptura de la idea del sujeto universal masculino. Desde su propia diferencia, las mujeres ofrecen un relato alternativo al hegemónico, con lo que se abre la posibilidad de mostrar

otras identidades alejadas de la normativa. Hay que hacer hincapié en el número plural de estos sujetos literarios: se habla de *identidades* en tanto que las mujeres se reconocen como grupo, pero en el que no se puede registrar una especificidad femenina. En cualquier caso, lo que se niega es la universalidad del sujeto masculino; se define un *yo* que difiere de esos *otros* que antes se habían narrado heroicamente. Este rasgo caracteriza tanto la escritura femenina, como la de otros grupos marginales (Durán Giménez-Rico, 1992, p. 37) y es especialmente interesante si pensamos en los movimientos políticos que reclaman esas *otras* identidades, pues, por ejemplo, las feministas que defienden la concepción de su *yo* desde la interseccionalidad pueden incorporar la «la diversidad y la subjetividad como materia literaria» (García Argüelles, 2005, p. 27) y, lo que es más importante, pueden por fin verse reflejadas en los textos literarios. «La escritura se convierte en tierra de frontera, allá donde se ignora el orden establecido, donde se denuncian las intolerancias, donde se reflexiona sobre la maniobra de poder que es la misma escritura» (Godayol, 2005, p. 103). En parte, esto explica que la aparición de una identidad nómada, fluctuante y, en definitiva, híbrida, sea percibida como amenazante para aquellos que detentan el poder.

En el caso del contexto canadiense, la escritura proporcionará el medio de expresión para el incipiente nacionalismo, pero también para todas las minorías étnicas que quedaban fuera de él. Paralelamente, las mujeres encuentran un espacio en el que tomar la palabra frente al dominio masculino y, gracias a los feminismos tercermundistas, las mujeres en la encrucijada étnica podían denunciar la ausencia de su identidad de los movimientos políticos dominantes. «Estas textualidades se *crizan* en al menos dos puntos centrales: ambas problematizan las preguntas generadas por la identidad y la tradición en la literatura y la cultura» (de Toro, 2010, p. 15). La coincidencia en Canadá de ambas corrientes en el mismo momento histórico es especialmente interesante si tenemos en cuenta que el discurso nacionalista atribuía a la idea de patria los rasgos que habitualmente se asociaban a lo femenino, frente a una simbología masculina de opresión por parte de las naciones colonizadoras (Gibert-Maceda, 1993a, p. 76).

En relación con la llamada literatura indígena, Gibert-Maceda (1993b) establece un conjunto de características que presentan los textos de las mujeres canadienses procedentes de minorías étnicas, a diferencia de aquellas pertenecientes a familias descendientes de los colonizadores europeos. En primer lugar, se trata de grupos que conocen las lenguas oficiales, así como las indígenas, lo que resulta en textos híbridos, pues el inglés es la lengua de acceso a los circuitos comerciales de distribución y la lengua materna de las escritoras suele estar presente, por ejemplo, para caracterizar el habla coloquial de su comunidad o con vocablos que no tienen traducción exacta. En segundo lugar, estas autoras recurren al elemento autobiográfico, es decir, a sus experiencias cercanas en

su pueblo, por lo que los temas más frecuentes son el choque cultural, las relaciones internas y externas entre comunidades, el desarraigo y la discriminación. Además, se hace uso del relato retrospectivo para explicar las condiciones de escritura en el presente. La ruptura con el entorno familiar y la búsqueda de una genealogía femenina es otro de los rasgos de las escrituras de estas mujeres de minorías étnicas canadienses, en las que también abundan unos resultados catastróficos al entrar en contacto con la cultura dominante. En general, todas ellas coinciden en el conflicto de identidad que causa el mestizaje, pues la representación cultural está siempre en tensión entre dos grupos diferenciados, a los que no pertenecen.

La conciencia de no pertenencia, del no-lugar, es la principal característica de todas estas autoras. La marca de la diferencia, de lo diferente, de no encajar ni en un sitio ni en el otro es el estigma del extranjero, del intruso tanto para una cultura como para otra (Meloni, 2012, p. 178).

3. El sujeto político-literario en *Mestiza*

Mestiza (*Half-breed*, 1973) es la obra autobiográfica de Maria Campbell, una mujer mestiza descendiente de los nativos americanos y los colonizadores europeos. El libro plantea un recorrido retrospectivo por la historia de Canadá, la de la familia Campbell y la personal de la autora, tres esferas inseparables que construyen la identidad adulta de Maria Campbell, quien escribe su autobiografía a los 33 años. A través de esta escritura del yo, Maria Campbell intenta explicarse a sí misma para sí, para su comunidad y para los *otros*, los lectores que no conocen la realidad compleja en la que se inserta el yo narrativo³.

El trayecto por la vida de Campbell se inicia en 1860, 80 años antes del nacimiento de la autora. Para explicarse a sí misma, Campbell tiene que remontarse al inicio de la historia de su comunidad pues, para ella, su identidad radica en esa configuración como mestiza, esa mujer que, como Anzaldúa, es *mitad y mitad*. Su vida, por tanto, no comienza con su nacimiento, sino con la genealogía de la familia Campbell en el territorio ahora canadiense. Sus bisabuelos, sus abuelos y sus

3. «Creí que al volver a casa después de tanto tiempo encontraría la felicidad y la belleza que había conocido de niña. Pero a medida que me adentraba en el sendero sembrado de baches, curioseaba entre las casas en ruinas y rememoraba el pasado, comprendí que ya no las encontraría aquí. Como yo, la tierra había cambiado, mi pueblo se había ido y, si quería sentir algo de paz, tendría que buscarla en mi interior. Fue entonces cuando decidí escribir sobre mi vida. No soy muy vieja, por lo que quizá algún día, cuando también yo sea una anciana, me decida a continuar. Escribo esto para todos vosotros, para contaros qué supone ser una mestiza en Canadá. Quiero hablarlos de las alegrías y las penas, de la angustiada pobreza, de las frustraciones y los sueños» (Campbell, 2020, p. 10).

padres serán las figuras que influyan en su niñez de manera decisiva. Como explica Meloni, la identidad mestiza «se construye en narraciones muy personales, que se remontan a la niñez de la autora, y que a través de experiencias íntimas van dando forma a un nuevo tipo de subjetividad o de proyecto político» (2012, p. 192).

Como otras escritoras de minorías étnicas, Campbell habla en nombre de su comunidad, a quien también se dirige, así como a todos los que son ajenos a ella. Su expresión autobiográfica la define a ella a la vez que configura los rasgos de su etnia. Campbell habla a los *otros* en tanto que su identidad no solo se construye para sí misma. «Nos encontramos ante una doble imagen de la protagonista: la que los demás construyen sobre ella (que funciona como telón de fondo) y la que la protagonista presenta de sí misma» (Arriaga Flórez, 2001, p. 90).

Si en los años 60 se reclamaba una identidad canadiense independiente de otras naciones, queda claro que las comunidades indias, métis y de otras minorías étnicas no estaban contempladas en ese canon cultural. Por este motivo, en la década de los 70, Campbell escribe su autobiografía comenzando por la historia de Canadá desde el siglo XIX. El rescate de la historia nacional es fundamental para entender la suya propia, pues los primeros capítulos de *Mestiza* explican la opresión estructural a la que ha estado sometida el pueblo métis. A pesar de los movimientos políticos revolucionarios por parte de indios y mestizos, los colonizadores europeos, procedentes de Reino Unido y Francia, avanzaron en la conquista de los territorios, dejando a los habitantes originales sin tierras en las que vivir y sin ningún tipo de ayuda. El nomadismo que había caracterizado a las comunidades nativas tuvo que ser abandonado por la imposición de leyes gubernamentales que impedían su modo de vida⁴.

Campbell escribe que el recuerdo de su infancia es uno feliz, algo que, desde el presente de la escritura, contrasta con la imagen que ahora tiene de su pueblo. La visión de su pueblo desde la madurez resulta de una continua comparativa de ellos como yo narrativo y blancos e indios como alteridad. Sin embargo, en el panorama nacional, eran ellos quienes ocupaban el papel de *otros*; por ello, escribe que la generación de sus padres y la suya no tenían aspiraciones de mejora. «Nunca vi a mi padre replicar a un hombre blanco, salvo cuando estaba borracho», sentencia Campbell (2020, p. 20). Así, el desplazamiento racial es interno

4. «Y así empezó una miserable vida de pobreza, sin esperanzas de futuro. Aquella fue una generación completamente derrotada. Durante la rebelión, sus padres no habían conseguido hacer realidad sus sueños; también habían fracasado como agricultores y ya no les quedaba nada. La que había sido su ancestral forma de vida formaba parte del pasado de Canadá y carecían de un lugar en el mundo, pues creían que no tenían nada que ofrecer. Sentían vergüenza, y con ella perdieron el orgullo y las fuerzas para seguir adelante. Me duele pensar en aquella generación. Cuando escribo estas líneas, todavía quedan algunos de ellos: las abuelas y abuelos tullidos y encorvados de los barrios marginales; los que se internan en el bosque para morir; los que cuidan de los nietos cuando los padres están borrachos. Y también aquellos que, aunque hayan pasado cien años, siguen luchando por la igualdad y la justicia de su pueblo. El camino que tienen por delante es interminable y lleno de frustraciones y sufrimiento» (Campbell, 2020, p. 19).

y «debe ser discutido en términos de injusticias históricas perpetuadas en las comunidades aborígenes» (de Toro, 2010, p. 14).

En el libro, los continuos enfrentamientos entre indios y mestizos quedan registrados en la percepción de la familia materna, cuyos abuelos eran indios registrados que vivían en una reserva. Es por esto por lo que su madre había gozado de una educación reglada inexistente en el caso de su padre, pues sus abuelos maternos, al estar reconocidos legalmente, disfrutaban de ciertos privilegios sociales y económicos que le permitieron enviar a su hija a un internado católico⁵.

Campbell no ignora su diferencia étnica, sino que hace de ella algo valioso y que le permite posicionarse políticamente.

El tema de la raza y el encuentro cultural más allá de ser un discurso oficial y patriarcal, constituye, actualmente, la afirmación de la raza (junto con otros atributos) para crear un discurso de autodesplazamiento del sujeto femenino, entendiendo este término como una estrategia para reubicarse tanto cultural como políticamente, y desde el autorreconocimiento de sí mismas en sus procesos de construcción de las identidades. (García Argüelles, 2005, p. 28).

La identidad como métis se opone al binarismo que ofrecen las categorías de indios y blancos, por lo que el mestizaje implica el desplazamiento del sujeto entre las fronteras establecidas. La migración y el nomadismo forman parte del legado de la comunidad métis en el libro de Campbell; «[s]ituating the Metis historically, Campbell characterizes their identity as a cultural construct» (Lundgren, 1995, p. 63). En ella, se une el origen rural y el viaje a la ciudad, el dominio de varios idiomas y la lucha por mejorar las condiciones de su pueblo sin perder la raíz. De este modo, todos estos movimientos de su identidad étnica se encuentran en un desplazamiento constante que no tiene un fin establecido. La cultura de frontera se convierte en un espacio de resignificación, ya que marca los encuentros entre los grupos dominantes y también los cuestiona (Slattery, 1998, p. 140).

A su vez, queda clara la distinción entre métis y blancos en general, sin importar su procedencia. Para Campbell, los blancos son hombres con dinero que

5. «Los indios y los mestizos nunca se habían apreciado mucho, quizá por ser tan distintos: nosotros éramos ruidosos, ellos discretos y solemnes hasta en los bailes y las fiestas. Los indios eran muy pasivos —se enfadaban por lo que les hacían, pero no contratocaban—, mientras que los mestizos tenían el genio vivo: rápidos para pelear, pero también para perdonar y olvidar.

La religión de los indios era muy valiosa para ellos y para los mestizos, pero nosotros nunca nos la tomábamos tan en serio. Todos asistíamos a sus danzas del sol y a sus reuniones especiales, pero nunca acabábamos de encajar. Siempre éramos los parientes pobres, los *awp-pee-tow-koosons*. Se burlaban de nosotros y nos despreciaban. Ellos tenían tierras y seguridad, nosotros no teníamos nada» (Campbell, 2020, pp. 40-41).

buscan poder, por lo que sus preocupaciones nada tienen que ver con las de su pueblo, que lucha por la subsistencia. Esa imagen es palpable, por ejemplo, cuando narra el impacto de la Primera Guerra Mundial⁶.

No obstante, en el libro, Campbell tampoco se identifica del todo con los mé-tis, pues la confluencia de sus antepasados hizo de su familia una mezcla exclusiva de culturas que resultó en «una combinación de todo» (Campbell, 2020, p. 39). En su caso concreto, esta hibridez se refleja en sus características físicas, pues su piel es oscura como la de las indias, pero sus ojos son claros, como los de los europeos. El cuerpo de María Campbell porta la marca de la colonización, que la estigmatiza y la racializa tanto dentro como fuera de su propio grupo. Es decir, María Campbell no solo se encuentra en la frontera étnica en Canadá, sino que también ocupa un espacio intermedio entre los mestizos y así lo recoge:

Todos mis tíos, tías y primos tenían los ojos marrones o negros y solían burlarse de mí por tener el cabello y la piel muy oscuros –como los de un negro, decían– y los ojos de un hombre blanco. Los chicos indios se reían de mí y me insultaban en *cree* (Campbell, 2020, p. 132).

La discriminación racial no se limitó al plano físico, ya que en varias ocasiones señala haber sido castigada por hablar *cree* en la escuela, pues en la educación reglada solo estaba permitido hablar en las lenguas oficiales, esto, en inglés o en francés. En el colegio, las diferencias raciales las sufre, igualmente, al observar las dietas de blancos y mestizos, caracterizadas las últimas por las carencias económicas. La pobreza estructural en la que estaban inmersas las extensas familias mé-tis queda reflejada en el recuerdo de la autora cuando era una niña: «Acabé por creer que no había peor pecado en mi país que ser pobre» (Campbell, 2020, p. 88).

La persecución de la pobreza por parte del Estado acaba siendo en el libro el mayor ejercicio de violencia sobre la familia Campbell, que vivía con la amenaza continua de perder su medio de subsistencia: la caza ilegal que desempeñaba el padre. Las continuas redadas policiales en la casa familiar culminan en la mayor escena de violencia del libro, cuando tres policías llegaron a la casa en un momento de ausencia del padre, que aprovechan para violar a María Campbell, quien solo tenía 14 años. Las páginas en las que Campbell relata su violación fueron eliminadas de las primeras ediciones de su libro⁷.

6. «Mi padre se alistó pero lo rechazaron, para su gran decepción y alivio de los demás, sobre todo de Cheechum. Ella se oponía violentamente a todo aquello y decía que irse a disparar a la gente, y para colmo en otro país, no nos concernía. La guerra era cosa de los blancos, no nuestra; una lucha entre personas ricas y codiciosas en busca de poder» (Campbell, 2020, p. 37).

7. «De pronto me rodeó con un brazo y me dijo que era demasiado bonita para ir a la cárcel. Cuando intenté apartarme, me acercó a él tirándome del pelo. Estaba resistiéndome, asustada, cuando Robbie entró corriendo por

En cuanto a la genealogía femenina, desde los capítulos iniciales en los que relata el origen de su familia, Campbell hace hincapié en la figura de su bisabuela Cheechum, una presencia constante en su vida y en el libro. Ella era sobrina de Gabriel Dumont, uno de los revolucionarios nativos que luchó contra los colonos. La dinastía Campbell se inicia con ella, pues es la mestiza que se casa con el bisabuelo que importa su apellido desde Escocia. La primera referencia a Cheechum aparece con motivo de la muerte de su marido:

Mi bisabuela construyó una cabaña junto al lago María y crió allí a su hijo. Años después, cuando la zona pasó a formar parte del parque, el Gobierno le pidió que se marchara. Ella se negó, y después de que fracasaran todos los métodos pacíficos para expulsarla, enviaron a la Policía Montada. Mi abuela cerró la puerta, cargó su rifle y cuando llegaron les disparó por encima de la cabeza, amenazándoles con tirar a dar si se acercaban. La policía se marchó y nunca volvieron a molestarla (Campbell, 2020, p. 22).

La representación que se ofrece es la de una mujer fuerte, independiente, autosuficiente, valiente y luchadora, que rompe todos los estereotipos achacados a lo femenino. Si bien la de la bisabuela es la descripción que más llama la atención por su oposición a los roles de género, Campbell también habla del resto de las mujeres de su familia (sus abuelas, su madre y sus hermanas) desde la admiración más absoluta. Todas han sido mujeres sacrificadas por sus familias, educadas y trabajadoras. Para Campbell, las mujeres de su familia son un ejemplo para la evolución de su comunidad, que se enfrentaba no solo a los prejuicios de género, sino también a la influencia de la moral católica, ya que «[l]os misioneros [les] inculcaron la idea de la mujer como fuente del mal. Esta creencia, combinada con el ancestral reconocimiento indio del poder de las mujeres, sigue obstaculizando el progreso de [su] pueblo» (Campbell, 2020, p. 226).

Sin embargo, esta imagen transformadora de lo femenino está indudablemente afectada por su identidad étnica; la experiencia de las mujeres de su familia no es la de las mujeres indias ni blancas. «María Campbell, a lo largo de su autobiografía, expresa el orgullo de ser mestiza e insiste en las diferencias que hay entre los indios puros y los mestizos» (Gibert-Maceda, 1993b, p. 484). De hecho, Campbell ahonda en su identidad de mestiza desde su posición como mujer en contraste con las mujeres indias, que «no expresan sus opiniones; las mestizas, sí» (Campbell, 2020, p. 42). El carácter combativo de los métics se debe

la puerta. Intentó golpear a la policía, pero este lo derribó al suelo. Yo casi había llegado a la puerta cuando entró el otro. Lo único que recuerdo es que me arrastraron a la cama de la abuela, donde el hombre me arrancó la camiseta y los tejanos. Cuando volví en mí, la abuela lloraba y me lavaba. Supongo que yo estaba conmocionada, porque oí todo lo que me dijo pero no pude hablar ni llorar pese al dolor. Tenía la cara llena de moratones y mordeduras en el pecho y el vientre». (Campbell, 2020, p. 139).

a que no tienen derecho a tierras, no viven en las reservas nacionales, tampoco tienen medios para crear sus propios negocios, ni son tratados como iguales por los blancos⁸.

En esta línea, hay que recordar que la búsqueda de la genealogía femenina es habitual en los textos de mujeres de minorías étnicas en Canadá, en los que

[e]l ámbito familiar suele ser el único refugio de unos personajes que se sienten permanentemente discriminados o incluso agredidos. [...] los intensos lazos afectivos que unen a las abuelas, madres e hijas de las etnias minoritarias contrastan con el individualismo, la frialdad o la confrontación abierta que caracterizan las relaciones entre las mujeres de distintas generaciones dentro del grupo social mayoritario (Gibert-Maceda, 1993b, pp. 487-488).

Esa falta de adhesión a los estereotipos de género también se expone en el caso de la propia Campbell, quien afirma que la decepción de su padre porque su primogénita fuera niña no impidió que hiciera de ella el «mejor trampero y cazador de Saskatchewan» (Campbell, 2020, p. 29). Su educación misma no cumplía con las expectativas sociales de lo que debía ser una mujer métis, lo cual no supone para ella una pérdida, sino un enriquecimiento que se tradujo en un mayor desarrollo de habilidades diferentes.

De esta forma, en el libro de Campbell se destaca que lo que más perjudica a las mujeres y, en cierto modo, las une, son las consecuencias del incipiente desarrollo capitalista en los pueblos y ciudades de Canadá, que reluce en la infelicidad de todas las mujeres, quienes acaban dándose a la bebida, entre ellas, la propia autora. Conforme crecía, Campbell empezó a detectar que ese capitalismo era inherente de la estructura patriarcal, la cual tenía fuertes repercusiones sobre las mujeres de su entorno, que eran maltratadas por los hombres. Por ello, Campbell rechaza esa imagen de las mujeres que se presenta como el destino de todas las mujeres de su comunidad, quizá, sin percatarse de que, realmente, las mujeres son víctimas de esa sociedad⁹.

8. «Tras la muerte del abuelo, la abuela Campbell se trasladó a una comunidad de blancos, donde ella y mi padre trabajaron como desbrozadores a razón de setenta y cinco centavos la media hectárea. La abuela envolvía sus pies y los de su hijo en piel de conejo y periódicos viejos antes de calzarse los mocasines, se ponían abrigo raídos e iban a trabajar a caballo y en trineo. Mi padre dice que a veces hacía tanto frío que se echaba a llorar, y que entonces ella se sacaba las pieles de conejo de sus zapatos para abrigo a su hijo, antes de seguir trabajando» (Campbell, 2020, p. 24).

«Fue una gran trabajadora; daba la impresión de estar siempre ocupada en algo. Cuando mi padre intentó que dejara de trabajar, pues él podía mantenerla, mi abuela se enfadó y le dijo que él ya tenía una familia a la que cuidar, y que lo que ella hiciese no era de su incumbencia» (Campbell, 2020, p. 25).

«Mi madre era muy guapa, menuda, de ojos azules y cabello cobrizo; también discreta y amable, a diferencia de las mujeres extrovertidas y bulliciosas que nos rodeaban. Siempre estaba cocinando o cosiendo. Le gustaban los libros y la música, y se pasaba horas leyéndonos la colección de libros que le había dado su padre. Crecí con Shakespeare, Dickens, Walter Scott y Longfellow» (Campbell, 2020, p. 26).

9. «No quería ser como nuestras mujeres y solo tener hijos, ojos morados y precariedad; no quería que mis

Estas declaraciones suponen, asimismo, una ruptura con el linaje familiar, pues se quiere transformar el modelo de opresión social que la autora relaciona con la comunidad en la que se inserta. Igualmente, esta ruptura aparece como rasgo característico de las escrituras del yo, ya que

[1]a afirmación de la libertad personal se presenta bajo los rasgos de la transgresión propia del personaje romántico. Por otra parte la escena de iniciación de la liberación de la familia ocupa un lugar privilegiado en todas las narraciones autobiográficas (Arriaga Flórez, 2001, p. 89).

La dependencia al alcohol de Campbell es el resultado de la violencia machista que sufre en su primer matrimonio, su condición de pobreza absoluta y la consiguiente necesidad de tener que prostituirse para poder mantener a su hija. Como señala Gibert-Maceda, «[e]l alcoholismo es uno de los temas recurrentes en la literatura nativa y mestiza contemporánea, pues se perfila como el factor más destructivo para los grupos marginales en la actualidad» (1993b, p. 483). Las lamentables condiciones en las que vive acaban por abocarla a la drogodependencia, la única salida que se le ofrece para salir de esa realidad de constante violencia¹⁰.

En la relación de Campbell con la literatura no solo es importante que haga de ella su medio de expresión para reivindicar su identidad individual y política, sino que la literatura, a través de la lectura, es un elemento que aporta consuelo en su vida porque ofrece otros mundos distintos al de la opresión y la pobreza en que vive¹¹. Además, la literatura tiene una clara conexión con la genealogía femenina, pues los primeros libros a los que accede son los que su madre lee y, durante su infancia, recuerda las narraciones de cuentos de su abuela como eventos destacables para ella y todos sus hermanos¹².

La literatura, además de ser una vía de escape para Campbell cuando era niña, es también la fuente de acceso al conocimiento que, durante años, había

hermanos fuesen como los hombres que nos rodeaban, que vivían un día tras otro sin nada que esperar, salvo las borracheras del fin de semana» (Campbell, 2020, p. 135).

10. «Pero aquella noche probé la heroína y me olvidé de todo. Me introdujo en un mundo bello lleno de gente bella, sin sentimientos de culpabilidad ni vergüenza. Quise continuar en aquel estado; a partir de esa noche seguí consumiendo y me enganché muy pronto» (Campbell, 2020, p. 187).

11. «Al principio la escuela me pareció el paraíso, porque durante unas horas al día podía ser una niña. Podía olvidarme de cocinar y limpiar y tenía tiempo para leer. Leía todo lo que caía en mis manos y fantaseaba con las grandes ciudades de los libros, llenas de manjares y ropas preciosas, donde no había pobreza y todos eran felices. Algún día iría a esas ciudades y llevaría una vida alegre, exquisita y emocionante» (Campbell, 2020, p. 122).

12. «La abuela Dubuque era una combinación de católica muy estricta e india supersticiosa, lo que la convertía en la mejor narradora del mundo. Todas las noches, cuando ya habíamos acabado de trabajar, nos preparaba una taza de cacao y palomitas y nos reunía para contarnos leyendas de las auroras boreales (bailarines fantasma) y de indios célebres como Voz Todopoderosa o Creador de Cercados» (Campbell, 2020, p. 127).

estado fuera de su alcance. Es por esta razón que, cuando entra en contacto con los grupos activistas, Campbell decide estudiar la historia de los movimientos políticos que habían sacudido el mundo en los últimos años. No obstante, a causa de sus deficiencias educativas, le es especialmente difícil comprender lo que encuentra escrito. Así que, a pesar de que ahora tiene ese acceso material, el simbólico sigue estando vetado para ella. Su reconciliación con la lectura pasa por la revalorización de su herencia cultural. Cuando descubre la literatura que da voz a su pueblo, vuelve a interesarse por los libros¹³.

Campbell encuentra en la literatura el medio para entrar en el debate público sobre el nacionalismo canadiense; es el altavoz que hace sonar la voz de las comunidades mestizas que, por fin, pueden hablar por sí mismas. Por ello, es relevante el componente autobiográfico de estos textos, ya que los convierte en una «una literatura testimonial y de protesta, obsesivamente preocupada por denunciar las injusticias del sistema» (Gibert-Maceda, 1993b, p. 487). En *Mestiza*, el recurso autobiográfico permite subvertir el relato imperialista arraigado en la literatura canadiense (Lundgren, 1995, p. 72). En este caso, la memoria biográfica apunta a la pérdida y la reconstrucción de la identidad comunitaria que ha sido señalada como la *otra* desde el discurso oficial. «Rather than a celebration of power, her story celebrates the process of empowerment through constant struggle against collective stigmas» (Slattery, 1998, p. 141). Además, la autobiografía proporciona el espacio literario para dar voz a las enseñanzas de su bisabuela Cheechum, que les han sido transmitidas a la autora a través de la literatura oral. Se trata de un vestigio de la cultura indígena que, a falta del acceso a la palabra escrita, construye su cultura recordando el pasado y afianzando la tradición (Haikal, p. 2018).

La existencia de una literatura indígena es el primer paso de estos pueblos para conseguir estatus social de comunidad con tradiciones y culturas propias y diferentes de las de blancos e indios. En definitiva, gracias a la escritura los métis y en especial sus mujeres pueden reestructurar el universo simbólico para conseguir transformaciones sociales. «Campbell inherited the Metis sense of being a non-people and her work aims to re-people her heritage» (Slattery, 1998, p. 139).

Tanto el recurso a lo autobiográfico como a la presentación retrospectiva de la historia familiar radican en el ámbito de lo privado, que sale de sus dominios al ser contado. El traslado del modelo doméstico de la comunidad a la lucha política implica, de nuevo, una ruptura de fronteras, que se vuelven difusas y se abren al cambio. Se trata de un desplazamiento que, aunque parte de lo personal, no tiene la intención de conseguir reconocimiento individual, sino que la vida de uno sirve

13. «Muchos de los libros eran difíciles y por mucho que los leyese seguía igual de confusa. Marie me explicaba el significado de algunos conceptos, pero seguía sin comprender. Me deshice de los libros: en cualquier caso, la Revolución Rusa tampoco era importante para mí. Y empecé a leer historia de Canadá y de los indios» (Campbell, 2020, p. 238).

como ejemplo para representar la imagen de la comunidad. «A reading of *Half-breed* shows that the painful journey is not a lonely one but a shared experience» (Kamaleswari, 2020, p. 430). Por este motivo, su viaje personal no se corresponde con la temática habitual de logros y mitificación del protagonista, ya que la historia de sufrimiento propio pretende movilizar la conciencia de los lectores¹⁴.

4. Conclusiones

Como se ha podido mostrar a lo largo de este trabajo, en la autobiografía de Campbell hay una continua intersección de las categorías étnicas, de clase y de género, quedando todas ellas reflejadas en su escritura. En su construcción identitaria influye el contexto de escritura, pues cuando están sucediendo los movimientos nacionalistas en Canadá, que presentan la patria como un ente homogéneo, la autora defiende una identidad propia, la de su comunidad, a través del recurso a la memoria. «Esta literatura nómada, una literatura inserta en el instante, desafía las nociones mismas de identidad cultural y de tradición cultural y literaria» (de Toro, 2010, p. 17). Al igual que Anzaldúa, Campbell reclama una identidad híbrida y mestiza, al margen de los binarismos que corresponden a las identidades dominantes. Por ello, *Mestiza* puede ser considerado un texto feminista a la luz de los feminismos tercermundistas.

Con apenas 20 años, María Campbell había pasado por dos procesos de desintoxicación, se había prostituido, había vivido en la indigencia, había puesto su cuerpo al servicio de un traficante, tenía una hija pequeña y pronto se quedaría embarazada de su segunda hija. Con la llegada de su tercer hijo, a pesar de que su situación había mejorado, los estragos de las vivencias acumuladas resultaron en dos intentos de suicidio y su posterior recuperación gracias al apoyo que encontró en el activismo como mujer mestiza que luchaba por los intereses de su comunidad. De esta forma, la imagen de las mujeres que pueblan esta autobiografía no corresponde con los estereotipos de género. Al contrario, se trata de identidades complejas que surgen de la intersección de múltiples características. Así, la mujer no es retratada como una persona sumisa y obediente, sino como alguien con voz propia en contra del sistema. Se proyecta una nueva imagen de mujer que rompe con los estereotipos raciales, étnicos, de clase y de género. Además, el texto acaba con una nota positiva, pues abre el camino que demuestra que es posible crear un nuevo imaginario.

14. «Hoy en día no puedo permitirme comprar todos los libros de poesía, novela, ensayo, historia, sabiduría tradicional y derecho escritos por autores, académicos e intelectuales indígenas. Mi biblioteca contiene cientos de autores indígenas, entre ellos cinco miembros de mi familia inmediata y extensa» (Campbell, 2020, p. 249).

El recurso a la escritura del yo entronca con una concepción amplia de lo marginal, pues no solo las identidades se encuentran entre fronteras, también los propios géneros literarios que autoras como Campbell utilizan. Puede afirmarse que *Mestiza* cumple las características de los relatos egotistas (Sola-Morales, 2017), puesto que la alteridad está presente en la construcción de la identidad del yo, la experiencia vivida parte de la primera persona, la narración es coherente, incluye emociones y recuerdos y, por último, sigue un desarrollo temporal que, en este caso, es cronológico. En esta línea también hay que destacar que *Mestiza* cumple todas las características de las escrituras de mujeres de minorías étnicas en Canadá señaladas por Gibert-Maceda (1993b). La de Campbell es la historia de una mujer mestiza que podría ser cualquier otra; su autobiografía es el ejemplo de una vida de frontera que implica la creación de un nuevo espacio no binario, puesto que hay una conciencia de no pertenecer a las comunidades institucionalizadas. Se trata de la concepción de uno mismo desde la alteridad absoluta; el yo es por negación del otro. El cuerpo del yo narrativo, en tanto que está marcado por la frontera cultural, se inscribe en el espacio discursivo de la literatura como compromiso político, al igual que en la narrativa chicana. Dando voz a ese individuo subalterno se desestabilizan las categorías hegemónicas, se ataca al poder dominante que estigmatiza cualquier alternativa al orden social patriarcal.

El problema, por tanto, es triple: hay que construir una identidad nacional que acoja las representaciones híbridas, debe darse voz a todas las mujeres (no solo a las de clases hegemónicas) y la escritura autobiográfica se presenta como el medio adecuado para conseguir el impacto cultural que tenga en cuenta esta problemática. La necesidad de subvertir el orden hegemónico presente en las escritoras chicanas en particular, y de los feminismos tercermundistas en general, puede observarse en la obra de Campbell, publicada ocho años antes que *Esta puente, mi espalda*.

Recuperando el mito de Metis, *Mestiza* ofrece esa dualidad de los cuerpos femeninos; el poder que induce al terror y la marca de la sexualidad desde el estigma. Se trata de un cuerpo sobre el que se ha ejercido violencia de forma continuada, tanto física como simbólica, pero, en este caso, la reescritura es clara: la *nueva mestiza* que transforma la imagen de Metis y Medusa no muere ahora; ya no pueden acabar con su cuerpo porque resiste en la literatura de lo autobiográfico como denuncia. Lo que era considerado monstruoso, el no ser ni de unos ni de otros, cobra un nuevo significado, un valor por sí mismo. Se abraza la dualidad y la ambigüedad de los seres complejos.

Como defiende Mora, las mujeres mestizas deben asumir sus «propios nichos de enunciación política» (2022, p. 219) y reclamar una identidad que les permita identificarse al margen de los grupos feministas que conforman la genealogía política del sujeto femenino. El feminismo decolonial no es solo una propuesta

teórica, sino una acción política que lucha por la representatividad de las mujeres indígenas, migrantes y mestizas dentro del propio movimiento feminista.

5. Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria (2016) [1987]. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Capitán Swing.
- Araújo, Nara (1997) La autobiografía femenina, ¿un género diferente? *Debate Feminista*, 15, 72-84.
- Arriaga Flórez, Mercedes (2001). *Mi amor, mi juez: alteridad autobiográfica femenina*. Anthropos.
- Beteta Martín, Yolanda (2009). Las heroínas regresan a Ítaca. La construcción de las identidades femeninas a través de la subversión de los mitos. *Investigaciones Feministas*, 0, 163-182.
- Bhabha, Homi K. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Bloom, Harold (2000). *Cómo y por qué leer*. Anagrama.
- Brah, Avtar (2013). Pensando en y a través de la interseccionalidad. En Zapata Galindo, M.; García Peter, S. y Chan de Avila, J. (Eds.). *La interseccionalidad en debate* (pp. 14-19). Instituto de Estudios Latinoamericanos.
- Campbell, Maria (2020). *Mestiza*. Tránsito.
- Cixous, Hélène (2001). *La risa de la Medusa. Ensayos sobre la escritura*. Anthropos.
- Crenshaw, Kimberlé Williams (2012). Cartografiando los márgenes: Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En Platero Méndez, R. (Ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada: temas contemporáneos* (pp. 87-122). Bellaterra.
- Curiel, Ochy (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Universidad Central de Colombia*, 26, 92-101. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv253f4j3.10>
- Dolmage, Jay (2009). Metis, Métis, Mestiza, Medusa: Rhetorical Bodies across Rhetorical Traditions. *Rhetoric Review*, 28(1), 1-28. <https://doi.org/10.1080/07350190802540690>
- Durán Giménez-Rico, Isabel (1992). La estrategia del "Otro" en la autobiografía femenina americana del siglo XX. *REDEN: Revista Española de Estudios Norteamericanos*, 5, 36-47.
- Fagan, Kristina, Danyluk, Stephanie, Donaldson, Bryce, Horsburgh, Amelia, Moore, Rbyn, y Winquist, Martin (2009). Reading the Reception of Maria Campbell's Halfbreed. *Canadian Journal of Native Studies*, 29, 2, 257-81.
- García Argüelles, Elsa Leticia (2005). El color de las palabras y la piel de las chicanas: una lectura autobiográfica. *La Palabra y el Hombre*, 136, 27-32.
- Gibert-Maceda, María Teresa (1993a). Ni víctimas ni verdugos: la afirmación de las mujeres en la literatura canadiense actual. *ES: Revista de filología inglesa*, 17, 75-82.
- Gibert-Maceda, María Teresa (1993b). Escritoras de las minorías étnicas en Canadá. *Epos: Revista de filología*, 9, 475-488.
- Godayol, Pilar (2005). Locas de la raza cósmica: literatura, género, chicanismo. *LiminaR*, 3(1), 100-107. <https://doi.org/10.29043/liminar.v3i1.171>

- Golubov, Nattie (2016). Interseccionalidad. En Moreno, Hortensia y Alcántara, Eva (Coords.). *Conceptos clave en los estudios de género*. Volumen 1 (pp. 197-213). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Haikal, Nermin Ahmed (2018). Alter/Native Narratives in Maria Campbell's Halfbreed. 1-19 *مجلة البحث العلمي في الآداب*, 4 العدد التاسع عشر الجزء الرابع <https://dx.doi.org/10.21608/jssa.2018.20764>
- Jirku, Brigitte y Pozo, Begoña (2011). Escrituras del yo: entre la auto autobiografía y la ficción. *Quaderns de Filologia. Estudis literaris*, XVI, 9-21.
- Kamaleswari, A. (2020). Personal Narrative Emerges as the Voice of the Silenced—A Study of Maria Campbell's Halfbreed. *Greetings from the Vice-Chancellor*, 428-435.
- Lundgren, Jodi (1995). "Being a Half-breed" Discourses of Race and Cultural Syncreticity in the Works of Three Metis Women Writers. *Aboriginal Policy Research Consortium International (APRCi)*, 297, 63-77.
- Maldonado Alemán, Manuel (2010). Literatura, memoria e identidad. Una aproximación teórica. *Cuadernos de Filología Alemana*, III, 171-179.
- Meloni, Carolina (2012). *Las fronteras del feminismo: teorías nómadas, mestizas y postmodernas*. Fundamentos.
- Mora, Mariana (2022). Agendas feministas anti-racistas y descoloniales, la búsqueda del locus de enunciación del ser mestiza. *Estudios Sociológicos XL*, 40, 193-227. <http://dx.doi.org/10.24201/es.2022v40nne.2082>
- Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (1988). *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos*. Ismo.
- Pozo, María Esther (2021). Feminismo y mestizaje en Cochabamba. *Cuadernos 8*, 7-27.
- Rincón Martínez, Ángela María; Obando Peralta, Ena Cecilia; Aliaga Guevara, Frisa María Antonieta y Durand Azcárate, Luis Augusto (2022). Feminismo crítico latinoamericano: de la trayectoria histórica a las insurgencias decoloniales. *Revista Notas Históricas y Geográficas*, 28, 1-15.
- Rivera Garretas, María Milagros (2000). La autobiografía, ¿género femenino? *Lectora*, 5-6, 85-87.
- Slattery, Maureen (1998). Border-Crossings. Connecting with the Colonized Mother in Maria Campbell's Life-Writings. *Canadian Woman Studies*, 18, 139-144.
- Sola-Morales, Salomé (2017). Fundamentos de la literatura egotista: los relatos del yo. *Escritos Medellín-Colombia*, 25, 55, 485-512. <https://doi.org/10.18566/escr.v25n55.a07>
- Souto Salom, Julio (2014). La literatura marginal periférica y el silencio de la crítica. *Revista chilena de literatura*, 88, 235-264. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952014000300013>
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1994). Can the Subaltern Speak? En Williams, Patrick y Chrisman, Laura. *Colonial discourse and post-colonial theory* (pp. 66-111). Routledge.
- de Toro, Fernando (2010). El desplazamiento de la literatura, la literatura del desplazamiento y la problemática de la identidad. *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada*, 5, 8-30. <http://ojs.uv.es/index.php/extravio/article/view/2263>
- Torrás Francès, Meri (1998). *La epístola privada como género: estrategias de construcción*. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Woolf, Virginia (1999). *Tres guineas*. Lumen.