

Sociocriticism

XXXVIII-2 | 2024

Familia(s): espacios y prácticas.

Homophobia: perspectivas sexo-disidentes sobre familia y comunidad en la obra de Gloria Anzaldúa

Homophobia : perspectives sexo-dissidentes sur la famille et la communauté dans l'œuvre de Gloria Anzaldúa

Homophobia: queer perspectives on family and community in the work of Gloria Anzaldúa

Camille Back

 <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3887>

Electronic reference

Camille Back, « *Homophobia: perspectivas sexo-disidentes sobre familia y comunidad en la obra de Gloria Anzaldúa* », *Sociocriticism* [Online], XXXVIII-2 | 2024, Online since 24 janvier 2025, connection on 19 février 2025. URL : <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3887>

Homophobia: perspectivas sexo-disidentes sobre familia y comunidad en la obra de Gloria Anzaldúa

Homophobia : perspectives sexo-dissidentes sur la famille et la communauté dans l'œuvre de Gloria Anzaldúa

Homophobia: queer perspectives on family and community in the work of Gloria Anzaldúa

Camille Back

OUTLINE

“Por la Raza todo. Fuera de la Raza nada”: familia, identidad cultural y unidad política en el nacionalismo chicano

Homophobia, o el miedo a volver a casa

¿Quién es mi gente?: familias elegidas y espíritus emparentados

TEXT

- 1 En “La Prieta”, breve ensayo autobiográfico publicado en 1981, la autora y activista chicana Gloria Anzaldúa expresa al principio del relato los temores despertados por la práctica de la escritura autobiográfica y autorreflexiva:

Cuando empecé a escribir este ensayo, hace casi dos años, el viento al que estaba acostumbrada de repente se convirtió en huracán. Abrió la puerta a imágenes viejas que me espantan, fantasmas viejos y todas las heridas viejas. [...] Estaba aterrorizada porque en esta escritura, tendré que ser dura con la gente de color que son las víctimas oprimidas. Aun tengo miedo porqué tendré que llamarnos la atención a mucha mierda nuestra como nuestro propio racismo, nuestro miedo a las mujeres y a la sexualidad. [...] Pero sobre todo, estoy aterrorizada de hacer de mi madre la villana de mi vida en vez de enseñar como ella ha sido víctima. ¿La traicionaré en este ensayo por su temprana deslealtad conmigo? Con el terror acompañándome, me sumerjo en mi vida y empiezo el trabajo sobre mí. ¿Dónde empezó, el dolor, las imágenes que me espantan? (Anzaldúa, 1988, p. 158)

- 2 Este fragmento clave subraya la relación conflictiva que Anzaldúa, siendo lesbiana y activista feminista de clase popular, mantenía simultáneamente con su familia y con la escritura, así como la centralidad de temas relacionados con la familia, la comunidad y el hogar en una obra permeada de elementos autobiográficos.
- 3 Anzaldúa nació en 1942, en el valle del Río Grande de Texas, muy cerca de la frontera entre Estados Unidos y México. Se crió en una familia donde ambos padres eran trabajadores agrícolas que migraban por el estado para emplearse en distintos ranchos. Para apoyar económicamente a su familia, empezó a trabajar en el campo muy joven, bajo el calor agobiante y la niebla de pesticidas derramados por avionetas. La conciencia política de Anzaldúa se agudizó por lo tanto a través de la experiencia de la discriminación racial, la explotación y el despojo de tierras que afectó a su familia como a tantas otras. Sus primeros pasos como activista los dio en el Movimiento Chicano que estaba surgiendo en el sur de Estados Unidos con el objetivo de abolir todo tipo de discriminación racial contra las comunidades mexicano-estadounidenses. Pese a la homofobia que experimentó en El Movimiento fue una de las primeras autoras chicanas, junto con Cherríe Moraga, Emma Pérez y Alicia Gaspar de Alba, en reivindicar y politizar públicamente su lesbianismo.
- 4 Me parece entonces imprescindible leer el discurso crítico elaborado por Anzaldúa sobre la familia en relación con el papel fundamental que se le otorgaba en la lucha de liberación chicana donde solía aparecer como un recurso de empoderamiento colectivo. En su obra literaria, Anzaldúa considera la familia como un espacio sumamente político y la ataca como uno de los fundamentos de la dominación heteropatriarcal y de la violencia y desigualdad de género que combate.
- 5 Partiendo del concepto de “*homophobia*” desarrollado en *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* donde Anzaldúa ofrece una lectura de la homofobia como “miedo a volver a casa”, me propongo explorar la manera en que elabora, a pesar de su compromiso con la lucha de liberación chicana, un discurso crítico particularmente incisivo y arriesgado sobre la familia y la comunidad desde la disidencia sexual, y la manera en que reconfigura el parentesco para abarcar formas alternativas de pertenencia.

“Por la Raza todo. Fuera de la Raza nada”: familia, identidad cultural y unidad política en el nacionalismo chicano

- 6 El nacionalismo cultural chicano – o chicanismo – constituyó una herramienta dinámica y eficaz capaz de aunar luchas distintas dentro del Movimiento que iba tomando forma a finales de los años 1960. A nivel nacional, el Movimiento Chicano reunía varias demandas incluyendo una reforma agraria y migratoria, la defensa de los derechos de los trabajadores agrícolas e indocumentados, así como una reforma del sistema educativo y la implementación de una educación bilingüe y bicultural. Políticamente, luchaba por la autodeterminación y autonomía de las comunidades mexicano-estadounidenses y se movilizaba contra el capitalismo, el racismo sistémico y las estructuras de exclusión y explotación que generaban. El chicanismo, que comparte raíces ideológicas comunes con el nacionalismo cultural afroamericano, destaca el orgullo cultural y una conciencia étnica colectiva – la de la Raza – como fuente de unidad política y movilización y responde a un objetivo político preciso: constituir el vínculo ideológico destinado a unir a grupos tan distintos como el partido político *La Raza Unida*, el sindicato de trabajadores agrícolas *United Farm Workers*, la organización urbana por los derechos civiles *Cruisade for Justice* y el movimiento estudiantil (Acuña, 1988, p. 315; Muñoz, 1989, p. 75-77; García, 1997, p. 2-3).
- 7 El nacionalismo chicano otorgó un lugar central a la familia, conceptualizándola como un espacio esencial de supervivencia económica y cultural y un recurso de empoderamiento colectivo. De hecho, las referencias a la familia están omnipresentes en los textos literarios y manifiestos canónicos del Movimiento Chicano (Rodríguez, 2009). El poema épico “I am Joaquin/Yo soy Joaquín”, una de las primeras y más populares obras asociadas con el Movimiento, de Rodolfo “Corky” González, campeón de boxeo que abandonó su carrera para convertirse en poeta y hacer campaña por el acceso a la educación y contra la brutalidad policial, empieza así:

Yo soy Joaquín,
perdido en un mundo de confusión,
atrapado en el remolino de una
sociedad gringa,
confundido por las reglas,
despreciado por las actitudes,
suprimido por manipulaciones,
y destruido por la sociedad moderna.

Mis padres
han perdido la batalla económica
y han ganado
la lucha de supervivencia cultural. (González, 1972 [1967])

- 8 Históricamente, la familia ha sido para los Chicanxs una fuente de protección y refugio en una sociedad racista. El nacionalismo cultural chicano analizaba las experiencias sociohistóricas de las comunidades chicanas a través del prisma teórico del colonialismo interno, considerándolas como “naciones” étnicas o “colonias internas” bajo la dominación y explotación estadounidense (Barrera, Muñoz y Ornelas, 1971; Almaguer, 1974; Barrera, 1979). En este contexto, el mantenimiento de un sistema de parentesco familiar extendido estaba en directa oposición a la estructura familiar nuclear dominante y colonial (Baca Zinn, 1975). Además, aunque no tuvieron que enfrentarse a los efectos perjudiciales del informe Moynihan al igual que las familias afroamericanas, lxs activistas chicanxs se esforzaron por refutar el determinismo cultural esgrimido por la sociología estadounidense que des-

cribía sistemáticamente a la familia chicana como patológica y disfuncional, socavada por el machismo omnipresente y la excesiva autoridad paternal, a fin de legitimar las desigualdades y justificar el establecimiento de mecanismos de control represivos (Griswold del Castillo, 1984, p. 112; Mirandé, 1985, p. 147; Grandjeat, 1992).

- 9 Tener en cuenta este contexto me parece imprescindible para entender la centralidad y la defensa de la familia en el discurso ideológico del nacionalismo chicano, pero también la potencia de las críticas feministas y sexo-disidentes que no tardan en expresarse.
- 10 Sintiéndose cada vez más alienadas, relegadas a posiciones subordinadas que les impedían participar plenamente en la lucha, las activistas chicanas comenzaron a resaltar las contradicciones de un movimiento que se percibía a sí mismo como “revolucionario”, mientras que las relaciones de género seguían siendo desiguales (García, 1997, p. 71). Es lo que subraya la feminista chicana Mirta Vidal en “Women: New Voice of La Raza”:

Si bien es cierto que la unidad de La Raza es el fundamento básico del Movimiento Chicano, cuando los hombres chicanos hablan de salvaguardar La Familia y la ‘herencia cultural’ de La Raza, en realidad están hablando de salvaguardar el antiguo concepto que consiste en mantener a la mujer descalza, embarazada y en la cocina. Sobre la base de la subordinación de la mujer, no puede haber una unidad real... La única unidad real entre hombres y mujeres es la unidad forjada en el curso de la lucha contra su opresión. Y es apoyando, en lugar de oponerse, a las luchas de las mujeres, que chicanos y chicanas pueden unirse genuinamente. (Vidal, 1971, p. 8)¹

- 11 Como lo recalca la socióloga Maxine Baca Zinn, el llamado a la participación total de la familia en la lucha por la justicia social, que propone llamar “familiarismo político” en su influyente estudio de 1975, provocó cambios drásticos en los roles de género al tiempo que permitió mantener lazos familiares. Destaca que la participación de las mujeres en El Movimiento transformó gradualmente su relación con la familia y las expectativas de género, alimentando demandas igualitarias (Baca Zinn, 1975, p. 17, 21-22).
- 12 Una de las fuentes de desacuerdo ideológico entre las feministas chicanas y el nacionalismo cultural residía precisamente en la supervi-

vencia cultural que, tal y como fue teorizada en El Movimiento, no reconocía la necesidad de modificar las relaciones de género dentro de las comunidades chicanas (García, 1989, p. 222). En *¡Chicana Power!: Contested Histories of Feminism in the Chicano Movement*, primer estudio dedicado a la participación de las mujeres en El Movimiento, Maylei Blackwell explica que “por lo tanto, el familialismo político ha perturbado y reforzado al mismo tiempo la estructuración patriarcal de la familia, pero como imaginario político, la familia no ha sido completamente repensada en el movimiento chicanx” (Blackwell, 2011, p. 83)². Y añade: “Además de utilizar la familia como metáfora y estrategia de movilización, las ideologías del familialismo político, que muy a menudo no cuestionaban las estructuras patriarcales, desempeñaron un papel en la naturalización de la supremacía masculina y en el refuerzo de la marginación de las mujeres” (Blackwell, 2011, p. 47)³. En consecuencia, las feministas chicanas iniciaron una crítica del concepto mismo de familia y del papel reservado a las mujeres en la cultura mexicano-estadounidense y en la ideología del movimiento chicano que, según ellas, limitaba su participación e integración en la lucha al mantenerlas en una posición de ciudadanas de segunda clase (García, 1989, p. 221).

- 13 Las feministas chicanas rechazaron en particular la representación de la “Chicana ideal”, difundida por el nacionalismo chicano, que equiparaba la supervivencia cultural con la preservación y glorificación de los roles de género tradicionales. Para las feministas chicanas, esta noción “que glorificaba a las Chicanas como mujeres fuertes y sufridas que habían aguantado y mantenido intactas la cultura chicana y la familia” (García, 1989, p. 222)⁴ representaba un obstáculo para su redefinición de los roles de género. En esto insiste Consuelo Nieto, miembro de *Comisión Femenil Mexicana*, en un artículo de 1974 titulado “The Chicana and the Women’s Rights Movement”:

Algunas chicanas son elogiadas cuando emulan el ejemplo santificado de [la Virgen] María. La mujer *por excelencia* es madre y esposa. Ella debe amar y apoyar a su esposo y cuidar y enseñar a sus hijos. Que así alcance su plenitud como mujer. Para una chicana empeñada en la realización de su individualidad, esta perspectiva restringida de su papel como mujer no sólo es inadecuada sino incapacitante (Nieto, 1997, p. 208)⁵.

- 14 Al enfrentarse a condiciones opresivas dentro de la familia misma, específicamente el sexismo y la homofobia, varias feministas chicanas intentaron entonces replantear la noción de la familia como entidad que debería exigir la liberación de todos sus miembros.

Homephobia, o el miedo a volver a casa

- 15 En un contexto político opresivo que veía el desarrollo de un movimiento feminista con sospecha, las activistas lesbianas enfrentaron ataques políticos aún más violentos destinados a silenciar sus voces (García, 1989, p. 226). Sin embargo, críticas al heterosexismo surgieron desde finales de los años 1970 en el trabajo político y creativo de lesbianas chicanas como Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga o Naomi Littlebear Morena que contribuyeron a la antología *This Bridge Called My Back*, editada por Anzaldúa y Moraga, en la que se publicó “La Prieta”.
- 16 Tanto “La Prieta” como *Borderlands* abordan la discriminación y el racismo que Anzaldúa enfrentó mientras crecía en las décadas de 1950 y 1960 en el Valle del Río Grande de Texas, en la frontera entre Estados Unidos y México, y la asimilación cultural forzada de las comunidades chicanas a la sociedad estadounidense mientras que en determinadas zonas del valle la gran mayoría de los habitantes pertenecían a familias de ascendencia mexicana que, como la de Anzaldúa, residían en la región mucho antes de que Texas fuera parte de Estados Unidos. Anzaldúa analiza entonces la discriminación racial y el despojo que sufrió su familia, obligada a abandonar las tierras que habían poseído durante generaciones, pero sin desvincularlos del sexismo y la homofobia que padeció en la intimidad de su familia y de su comunidad. Así ambos textos se inscriben, al mismo tiempo que las cuestionan, en las estrategias culturales, políticas y activistas del Movimiento Chicano.
- 17 Anzaldúa ajusta cuentas con su familia y su comunidad revertiendo la retórica de la “traición” ampliamente utilizada en el Movimiento Chicano para deslegitimar el discurso feminista y queer. En efecto, según Blackwell el rechazo del feminismo dentro del Movimiento estuvo sobredeterminado por la “lógica de la vendida”, un mecanismo de silen-

ciamiento consistente en calificar a las activistas feministas de separatistas y de vendidas por incluir los derechos de las mujeres en la agenda política y social del Movimiento. Blackwell destaca cuatro ejes retóricos, muy a menudo superpuestos, en torno a los cuales se articula “la lógica de la vendida”: la raza (se les considera a las feministas chicanas como agringadas o agabachadas, es decir traidoras a su raza); la pureza ideológica (son vendidas por dividir al movimiento y desviar la lucha de su objetivo principal); la cultura (se oponen a la cultura chicana y peligran la supervivencia cultural de la Raza); y la sexualidad (son tachadas de lesbianas y se considera que tienen una conducta sexual desviada) (Blackwell, 2011, p. 30-34).

- 18 En el segundo capítulo de *Borderlands*, que lleva como título “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan” y se abre con un largo epígrafe en español sin traducir – un pasaje que suena como una declaración de independencia y de rebelión feminista – Anzaldúa aborda el tema del sexismo y la homofobia dentro de la comunidad chicana. Al final del capítulo, se repite la siguiente frase a modo de estribillo resonando con fuerza: “No yo traicioné a mi gente, sino ellos a mí” (Anzaldúa, 2016, p. 63-64). También es en este capítulo donde ofrece una lectura de la homofobia como *homephobia*, aunque ella misma no hace uso del neologismo:

En una universidad de Nueva Inglaterra donde daba clases, la presencia de unas pocas lesbianas hacía que los alumnos y profesores heterosexuales más conservadores entraran en pánico. Las dos alumnas lesbianas y las dos profesoras que éramos lesbianas nos reunimos con ellos para comentar sus temores. Uno de los alumnos comentó: “Yo pensaba que homofobia significaba miedo de ir a casa después de un periodo de residir en otro lugar”.

Y yo pensé: qué apropiado. Miedo de ir a casa. Y de que no te acepten. (Anzaldúa, 2016, p. 61)

- 19 Tal miedo a reintegrarse a la propia comunidad, debido a la violencia (especialmente homofóbica) que allí se ejerce, va unido según Anzaldúa a un miedo al rechazo comunitario que ha sido internalizado y que muchas veces resulta en esfuerzos por cumplir con las asignaciones normativas e incorporarlas. Por lo tanto, es a través de la escritura en clave de autoficción que Anzaldúa se propone volver a casa, un

gesto que se parece tanto a un exilio como a un regreso igualmente arriesgado ya que como lo afirma en un poema inédito: “Para mí, escribir es abandonar mi “hogar” / Convertirme en una outsider para mi propia familia / Que tira mis libros a la basura diciendo que los he traicionado / Por escribir sobre mi gente y por ser quien soy – queer y diferente”⁶.

- 20 Desde las primeras páginas, “La Prieta” escenifica una crítica descarada de la familia y de la violencia doméstica. La familia aparece ante todo como el lugar de una violencia inaudita porque es allí donde se restablecen las jerarquías raciales instituidas en la propia comunidad por interiorización del racismo y del colonialismo. El ensayo empieza así:

Cuando nací, Mamá grande Locha me inspeccionó las nalgas en busca de la mancha oscura, la señal del indio, o peor, de sangre mulata. Mi abuela (española, un poco de alemana, el rastro aristocrático debajo de su piel pálida, de ojos azules, y cabellos enroscados, en un tiempo rubios) presumía que su familia fue una de las primeras que se establecieron en el gran campo de pastizales del sur de Tejas.

Qué lástima que nació m'ijita morena, muy prieta, tan morena y distinta de sus propios hijos güeros. (Anzaldúa, 1988, p. 157)

- 21 “No yo traicioné a mi gente, sino ellos a mí. Por el color de mi piel me traicionaron” (Anzaldúa, 2015, p. 64) asevera Anzaldúa en un pasaje de *Borderlands* que se hace eco de la “temprana deslealtad” de su madre en “La Prieta”. Como muchas de las contribuciones publicadas en la antología *This Bridge Called My Back*, “La Prieta” denuncia la ambigua complicidad de las madres en la perpetuación de las normas de género opresivas y en la subordinación de las mujeres. Si Anzaldúa muestra un interés tan marcado por la familia es sobre todo porque constituye un espacio altamente político a pesar de su carácter íntimo y privado. Cuestionar la familia, una de las instituciones sociales más firmemente arraigadas, significa por lo tanto poner en tela de juicio al régimen heteropatriarcal que forma la base de la organización social y de la lucha de liberación chicana. En “La Prieta”, Anzaldúa pone de relieve la manera como se (re)producen desigualdades de género en el seno de la familia. Asimilando el heteropatriarcado con prácticas de domesticación que rechaza visceralmente mediante la metáfora del

caballo sojuzgado, Anzaldúa hace de la familia el espacio privilegiado de la “heterosexualidad obligatoria” (Rich, 1980) que despierta la rebelión de la narradora y termina precipitando su exilio:

A través de los años, los confines de la vida agraria y ranchera empezaron a enfadarme. El rol tradicional de la mujer era una silla de montar que yo no me quería poner. Los conceptos “pasividad” y “obediencia” rastreaban sobre mi piel como espuelas y “matrimonio” e “hijos” me hacían embestir más rápido que las serpientes de cascabel o los coyotes. (Anzaldúa, 1988, p. 162)

- 22 Las llamadas al orden heterosexual son especialmente violentas en el entorno familiar y comunitario donde pasan muy a menudo por el insulto y las vejaciones. Anzaldúa dedica entonces especial cuidado en enfatizar la violencia homofóbica que se ejerce dentro de la comunidad chicana. En “Yo no fui, fue Teté”, un poema en español y caló publicado en *Borderlands* y dedicado a sus amigos tejanos Mando Gaitán (activista travesti) y Ronnie Burk (poeta surrealista y activista del SIDA), relata así la brutal paliza dada a un hombre chicano homosexual por su “misma raza”:

me escupieron en la cara

“lambiscón, culero, pinche puto”

me arrinconaron, me dieron una paliza

me partieron la madre

conoci la cara del odio, del miedo

sentí la navaja

esas miradas enloquecidas

y tienen los huevos de llamarnos “locas”

que verguenza, mi misma raza

jijo 'ela chingada (Anzaldúa, 2012 [1987], p. 142)

- 23 El poema toma prestado su título de una rima que los niños chicanxs usan para elegir una opción sobre otra, dejándolo al azar: “De tin marín de do pingué / Cúcara, mácara, títere fue / yo no fui, fue teté / pégale, pégale al quien fue”. El título subraya entonces que al salir a la calle los homosexuales chicanos corren el riesgo de ser brutalizados, insistiendo en el carácter trivial del encuentro violento y en el hecho de que el heterosexismo y la homofobia se inculcan e imponen desde una edad temprana (Vigil, 2016, p. 103). En otro poema titulado “Del Otro Lado”, inicialmente incluido en el manuscrito de *Borderlands*, Anzaldúa explora la marginación y el rechazo de las personas queer en la comunidad chicana, que las llevan al exilio, así como el sentimiento resultante de alienación:

Recuerda

el horror en la voz de su hermana

“Eres una de las otras”,

la expresión en la cara de su madre

cuando dice: “Estoy tan avergonzada.

Nunca podré levantar

la cabeza en este *pueblo*.

Me doy un tiro en la cabeza

Me pego un tiro en la cabeza con una pistola

si le dices a la gente de este pueblo

que eres una *jota*”.

Las palabras de la madre son alambre de púas

clavándose en su carne.

[...]

“No traigas a tus amigos queer

a mi casa, a mi tierra, al planeta.

Aléjate, no nos contamines.

Vete a la chingada de aquí.” (Anzaldúa, 1987, p. 2)⁷

- 24 Si asumir la propia homosexualidad conlleva el riesgo de la exclusión comunitaria, para las lesbianas –“*the girls our mothers warned us about*” para citar el título de la antología editada por Carla Trujillo – puede también constituir un acto de rebelión en su “guerra de independencia” (Anzaldúa, 2016, p. 55):

Para la mujer lesbiana de color, la rebelión última que puede llevar a cabo contra su cultura de origen es por miedo de su comportamiento sexual. Se vuelve contra dos prohibiciones morales: la sexualidad y la homosexualidad. Lesbiana criada en la religión católica y adoctrinada como heterosexual, yo *elegí ser queer* [...]. (Anzaldúa, 2016, p. 60)

- 25 En *Borderlands*, donde analiza más adelante la opresión que vivió como chicana lesbiana prieta a través de ejemplos específicos de cómo fue coaccionada y silenciada como mujer y marginada como lesbiana, Anzaldúa reflexiona sobre su deseo de emancipación redefiniendo su identidad cultural a través del prisma del género y sexualidad. Asumiendo traicionar esas “culturas que traicionan”, afirma:

no voy a honrar esos aspectos de mi cultura que me han herido y que me han herido en aras de protegerme. [...] Quiero la libertad para tallar y esculpir mi propia cara, restañar la hemorragia con cenizas, fabricarme mis propios dioses con mis entrañas. Y si se me niega la po-

sibilidad de regresar a casa, tendré que ponerme en pie y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura – una cultura mestiza – con mi propia madera, mis propios ladrillos y mortero y mi propia arquitectura feminista. (Anzaldúa, 2016, p. 63-64)

- 26 *Borderlands* acaba delineando un proceso de empoderamiento individual y colectivo a través de la reivindicación de una cultura y conciencia mestiza, que se opone radicalmente al proyecto del nacionalismo cultural chicano. Sin embargo, por muy chingona que aparezca al final del capítulo, al reivindicar ser “hija de la Chingada” y recuperar la figura de la Malinche, Anzaldúa insiste en la dificultad de deshacerse por completo del miedo y reintegrar una comunidad que la lastimó por su deslealtad inicial: “No yo traicioné a mi gente, sino ellos a mí. De modo que sí, aunque el ‘hogar’ permea cada tendón y cada cartílago de mi cuerpo, a mí también me da miedo ir a casa” (Anzaldúa, 2016, p. 63). Tanto *Borderlands* como “La Prieta” apuntan entonces a la necesidad de reconfigurar la familia y la comunidad desde una perspectiva sexo-disidente, pero también desde el exilio.

¿Quién es mi gente?: familias elegidas y espíritus emparentados

- 27 En su ensayo “Queer Aztlán: The Re-formation of the Chicano Tribe”, Cherríe Moraga aboga por “una patria chicana que pudiera acoger a toda su gente, incluida su *jotería*” (Moraga, 1993)⁸, expresando el deseo de “un nuevo nacionalismo en el que la Chicana Indígena esté en el centro, y el heterosexismo y la homofobia ya no estén a la orden cultural del día” (Moraga, 1993)⁹. Al jugar un papel decisivo en “la transformación de “Aztlán” de *homeland* en *borderlands*” (Pérez-Torres, 1995, p. 96), Anzaldúa da un paso más, rechazando el nacionalismo como estrategia política y contemplando la urgencia de reconfigurar el parentesco para abarcar formas alternativas y múltiples de pertenencia.
- 28 Ya en “La Prieta”, la experiencia de la violencia intracomunitaria conduce Anzaldúa a plantearse la siguiente pregunta:

¿Pero quién exactamente es mi gente?

Me identifico como mujer. Lo que insulte a las mujeres me insulta a mí.

Me identifico como gay. Quien insulta a los gays me insulta a mí.

Me identifico como feminista. Quien ultraja el feminismo, me ultraja a mí.

Lo que es insultado lo tomo como parte de mí, pero hay algo demasiado simple en este tipo de pensamiento. Falta parte de la dialéctica. ¿Qué pasa con aquello con lo que no me identifico?

Me ha aterrorizado escribir este ensayo porque tendré que reconocer el hecho de que no excluyo a los blancos de la lista de personas que amo, dos de ellos resultan ser hombres gays. Por una postura políticamente correcta, permitimos que el color, la clase y el género nos separen de aquellos que serían espíritus afines. (ANZALDÚA, 2015 [1981], p. 229)¹⁰

- 29 En 1977, Anzaldúa sale de Texas con Randy P. Conner, “*flaming faggot*” (Anzaldúa, 2000, p. 115) al que alude en el fragmento citado, quien la introdujo al feminismo y al activismo gay y lésbico y seguirá siendo su “comadre in writing” (Anzaldúa, 2000, p. 227) hasta el final de su vida. En el momento de su salida, se expresaban duras críticas contra el contenido de los cursos y las perspectivas de investigación de Anzaldúa en la Universidad de Texas en Austin, tanto dentro del muy conservador programa de Estudios Chicanos como en el departamento de Literatura Comparada, donde ni la literatura chicana ni los estudios feministas se consideraban áreas legítimas de investigación. Por otra parte, la represión estatal contra los activistas, especialmente virulenta en Texas, desempeñó un papel importante en su salida: justo antes de irse, Conner perdió su trabajo como asistente de enseñanza por testificar ante la Legislatura del Estado de Texas contra las políticas homofóbicas de la universidad. Anzaldúa y Conner se instalan entonces en San Francisco, “esta meca gay” (Anzaldúa, 2015 [1981], p. 205), donde acaban compartiendo piso con Cherríe Moraga y David Hatfield Sparks, la pareja de Conner a quien se refiere también en el fragmento. Fue en este apartamento colectivo de Mission District

donde comenzó a trabajar en “La Prieta” y a recopilar la antología *This Bridge Called My Back* con Moraga.

- 30 Por lo tanto, “La Prieta” da cuenta del fenómeno de “familia elegida” (Weston, 1991), teorizado por la antropóloga Kath Weston en un trabajo que se sumerge en las comunidades LGBT californianas y recalca cómo las minorías sexuales y de género que a menudo han experimentado el rechazo de su familia y comunidad de origen se reconstruyen una familia, esta vez electiva, emparentándose con sus amigxs, (ex)amantes o compañerxs de lucha.
- 31 Aunque la propia Anzaldúa no utiliza la expresión “familia elegida”, escribe refiriéndose a sus amigxs y compañerxs de lucha: “Solamente juntos podemos ser una fuerza. Nos veo como una red de espíritus emparentados, un tipo de familia” (Anzaldúa, 1988, p. 168)¹¹. De hecho, Anzaldúa prefiere la expresión inglesa “*kindred spirits*” (“espíritus emparentados” o “espíritus afines”), con connotaciones más espirituales, para describir esta manera de hacer familia y comunidad de otro modo. La expresión designa a personas que comparten experiencias, intereses, preocupaciones, perspectivas y compromisos comunes y con quienes se experimenta una conexión instantánea y un fuerte sentimiento de estar en casa. Anzaldúa nos anima entonces a desviar nuestra mirada del modelo de familia heteropatriarcal para multiplicar los vínculos de parentesco y pertenencia, a emparentarse o “hacer parientes” (“*make kin*” para retomar la expresión que tanto le gusta a Donna Haraway) de una manera distinta (Haraway, 2016).
- 32 Tanto en Haraway como en Anzaldúa, “hacer parientes” tiene un vínculo muy estrecho con la cuestión de las alianzas y coaliciones políticas. La necesidad de forjar alianzas más allá de las divisiones tradicionales está en el centro de los esfuerzos teóricos y militantes de Anzaldúa. Frente a la deslealtad de la familia y de la comunidad chicana que no logra alinearse con los más vulnerables, en las últimas líneas de “La Prieta” acaba reconociendo como su gente a estos “grupos queer” formados por personas marginadas y alienadas de manera distinta por la sociedad dominante:

Somos los grupos raros [*queer*], la gente que no pertenece a ningún sitio, ni al mundo dominante, ni completamente a nuestra propia cultura. Todos juntos abarcamos tantas opresiones. Pero la opresión abrumadora es el hecho colectivo que no cuadramos, y porque no

cuadramos somos *una amenaza*. No todos tenemos las mismas opresiones, pero tenemos empatía y nos identificamos con las opresiones de cada uno. No tenemos la misma ideología, ni llegamos a soluciones semejantes. Algunos de nosotros somos izquierdistas, algunos somos practicantes de la magia. Algunos de nosotros somos ambos. Pero estas afinidades distintas no se oponen. En el mundo zurdo yo con mis propias afinidades, y mi gente con las suyas, podemos vivir juntos y transformar el planeta. (Anzaldúa, 1988, p. 168)¹²

- 33 El concepto de Mundo Zurdo, que se volverá central en la política de coalición y convergencia de luchas que Anzaldúa va desarrollando a partir de los años 1970, designa así un espacio donde personas de diversos horizontes, esos “espíritus emparentados”, se alían en torno a un proyecto político común de transformación social que prevalece sobre la afiliación política y la lealtad comunitaria. El Mundo Surdo (con S, como lo escribía originalmente Anzaldúa para reflejar la pronunciación del sur de Texas) fue también el nombre que le dio a la serie de lecturas y talleres de escritura que organizó con la ayuda de Moraga, Conner y Sparks en Small Press Traffic, una pequeña librería ubicada en el distrito gay del Castro en San Francisco, y que reunió a “feministas, lesbianas, autores del Tercer Mundo y hombres gays de orientación feminista” (Anzaldúa, 1979).
- 34 Privada de la capacidad biológica de procrear después de su histerec-tomía, una consecuencia de su exposición a pesticidas de síntesis y del trastorno hormonal del que padece desde la infancia, Anzaldúa subvierte también el tropo de la maternidad y del parto para describir su proceso de concientización y autoafirmación, así como su proceso de escritura. Sus escritos, que tienen un período de gestación especialmente largo, requieren el cuidado de numerosas “comadres in writing” que revisan sus textos y la ayudan a llevarlos a cabo. En *Borderlands*, agradece a “Joan Pinkvoss, mi editora, partera genial, cuya comprensión, cariño y mezcla equilibrada de presión y suaves codazos no solo me ayudaron a llevar a término a esta criatura, sino que me ayudaron a crearla” (Anzaldúa, 2016, p. 9). Además, describe la obra como “una entidad rebelde, obstinada, una niña precoz obligada a crecer demasiado rápido, áspera, inflexible, con pequeñas plumas que sobresalen aquí y allá, pelo animal, ramitas, barro” (Anzaldúa, 2016, p. 121), estableciendo un paralelo con su propia infancia, marcada por una temprana entrada en la pubertad y un fuerte imperativo

de rebelión. Como Haraway quien insta “*make kin, not children*” (Haraway, 2016, p. 5) Anzaldúa da a luz, de modo compartido con toda una red de comadres queer, a obras concebidas como catalizadores y herramientas activistas destinadas a forjar comunidades disidentes de espíritus emparentados.

35 Si las alianzas y comunidades así rediseñadas se estructuran en torno a políticas feministas y queer y dependen en gran medida de los vínculos emocionales y las redes de ayuda mutua, cuidado y apoyo tejidos por las personas LGBT, éstas no excluyen la formación de un “nosotros” (o más bien dicho de un “nos/otras”¹³) chicanx que incluya a los hombres, “*nuestros hermanos los jotos, desheredados y marginales como nosotros*” (Anzaldúa, 2016, p. 142) pero también aquellos que por el momento actúan como representantes de una masculinidad hegemónica mientras ellos mismos están oprimidos. El “nosotros” que Anzaldúa despliega a lo largo de la obra, inestable y en constante recomposición, abarca una pluralidad de sujetos colectivos que van desde “nosotras, *indias y mestizas*” (Anzaldúa, 2016, p. 64) o “nosotros, las *mestizas y mestizos*” (Anzaldúa, 2016, p. 117) a un “nosotros” que equivale a “las Chicanas” (Anzaldúa, 2016, p. 58) “las mujeres de color” (Anzaldúa, 2016, p. 62) “las personas queer” (Anzaldúa, 2016, p. 60) “las lesbianas” (Anzaldúa, 2016, p. 61), “las feministas chicanas” (Anzaldúa, 2016, p. 110) pero también “los Chicanos” (Anzaldúa, 2016, p. 117) o “nosotros, los *mexicanos-Chicanos*” (Anzaldúa, 2016, p. 117). En un notable pasaje del libro, se dirige a los hombres de su comunidad intentando comprender (sin excusar) la dominación y la violencia de género y tratando de generar masculinidades nuevas y emancipadoras. De hecho, *Borderlands* está marcado por un movimiento de regreso a casa y al sur de Texas. La última sección de la parte ensayo y la última sección de poemas llevan ambas como título “El retorno” cuando el primer capítulo de la primera parte se titulaba “The Homeland, Aztlán/El otro México” y la primera sección poética “Más antes en los ranchos”. Anzaldúa se niega por lo tanto a excluir a su comunidad de origen de la lista de sus aliados potenciales.

36 La escritura, que corría el riesgo de ser percibida por su familia y su comunidad como una traición a pesar de ser ideada por la propia autora como un proceso de sanación individual y comunitaria, termina entonces apareciendo como el medio que le permite tejer otros lazos de parentesco y paradójicamente volver a casa.

BIBLIOGRAPHY

- Acuña, Rodolfo, *Occupied America: A History of Chicanos*, 3^{era} edición, New York, HarperCollins Publishers, 1988 [1972].
- Almaguer, Tomás, "Historical Notes on Chicano Oppression", *Aztlán*, n° 5, 1974, p. 27-56.
- Anzaldúa, Gloria, *Interviews/Entrevistas*, AnaLouise Keating (ed.), New York, Routledge, 2000.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*, traducido del inglés (Estados Unidos) por Carmen Valle, Madrid, Capitán Swing Libros, 2016.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 4^{ta} edición, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012 [1987].
- Anzaldúa, Gloria, "La Prieta", in Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, 4^{ta} edición, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. 198-209.
- Anzaldúa, Gloria, "La Prieta", in Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, traducido del inglés (Estados Unidos) por Ana Castillo y Norma Alarcón, San Francisco, ISM Press, 1988, p. 157-168.
- Anzaldúa, Gloria, "Del otro lado", in Juanita Ramos (ed.), *Compañeras: Latina Lesbians (An Anthology)*, New York, Latina Lesbian History Project, 1987, p. 2-3.
- Anzaldúa, Gloria, "El Mundo Surdo", *The Noe Valley Voice*, vol. 3, n° 11, 1979.
- Anzaldúa, Gloria, "Doing Gigs", Box 60, Folder 4, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.
- Anzaldúa, Gloria y Moraga, Cherríe (eds.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, 4^{ta} edición, Albany, SUNY Press, 2015 [1981].
- Baca Zinn, Maxine, "Political Familialism: Toward Sex Role Equality in Chicano Families", *Aztlán*, n° 6, 1975, p. 13-27.
- Barrera, Mario, *Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979.
- Barrera, Mario, Muñoz, Carlos y Ornelas, Charles, "The Barrio as an Internal Colony", *Urban Affairs Annual Reviews*, vol. 6, 1971, p. 465-498.
- Blackwell, Maylei, *¡Chicana Power!: Contested Histories of Feminism in the Chicano Movement*, Austin, University of Texas Press, 2011.
- García, Alma M., *Chicana Feminist Thoughts: The Basic Historical Writings*, New York, Routledge, 1997.
- García, Alma M., "The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980", *Gender and Society*, vol. 3, n° 2, 1989, p. 217-238.

- González, Rodolfo “Corky”, *I am Joaquín/Yo Soy Joaquín: an epic poem*, traducido del inglés (Estados Unidos) por Juanita Dominguez, New York, Bantam Books, 1972.
- Grandjeat, Yves-Charles, “La (dé)construction sociologique d’une identité chicano”, in Fulvio Caccia y Jean-Michel Lacroix (eds.), *Métamorphoses d’une utopie* [en línea], Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1992. [<https://doi.org/10.4000/books.psn.5018>, última consulta el 22 de julio de 2024)]
- Griswold del Castillo, Richard, *La Familia: Chicano Families in the Urban Southwest, 1848 to the Present*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 1984.
- Haraway, Donna, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.
- Keating, Ana Louise (ed.) y Anzaldúa, Gloria, *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, Durham, Duke University Press, 2015.
- Mirandé, Alfredo, *The Chicano Experience: An Alternative Perspective*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press 1985.
- Moraga, Cherríe, “Queer Aztlan: The Re-formation of Chicano Tribe”, in *The Last Generation*, Boston, South End Press, 1993, 145-165.
- Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (eds.), *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, traducido del inglés (Estados Unidos) por Ana Castillo y Norma Alarcón, San Francisco, ISM Press, 1988.
- Muñoz, Carlos, *Youth, Identity, Power: The Chicano Movement*, New York, Verso, 1993 [1989].
- Nieto, Consuelo, “The Chicana and the Women’s Rights Movement”, in Alma M. García (ed.), *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, New York, Routledge, 1997, p. 206-211.
- Pérez-Torres, Rafael, *Movements in Chicano Poetry. Against Myths, Against Margins*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Rich, Adrienne, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, traducido del inglés (Estados Unidos) por María-Milagros Rivera Garretas, *DUODA Revista d’Estudis Feministes*, n° 10, 1996, p. 15-42.
- Rich, Adrienne, “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5, n° 4, p. 631-660, 1980.
- Rodríguez, Richard T., *Next of Kin: The Family in Chicano/a Cultural Politics*, Durham, Duke University Press, 2009.
- Trujillo, Carla (ed.), *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*, Berkeley, Third Woman Press, 1991.
- Vidal, Mirta, “Women: New Voice of La Raza”, *Chicanas Speak Out. Women: New Voice of La Raza*, New York, Pathfinder Press, 1971, p. 3-11.
- Vigil, Ariana, “Heterosexualization and The State: The Poetry of Gloria Anzaldúa”, *Chicana/Latina Studies*, vol. 16, n° 1, 2016, p. 86-109.

NOTES

1 “While it is true that the unity of La Raza is the basic foundation of the Chicano movement, when Chicano men talk about maintaining La Familia and the 'cultural heritage' of La Raza, they are in fact talking about maintaining the age-old concept of keeping the woman barefoot, pregnant, and in the kitchen. On the basis of the subordination of women, there can be no real unity...The only real unity between men and women is the unity forged in the course of struggle against their oppression. And it is by supporting, rather than opposing, the struggles of women, that Chicanos and Chicanas can genuinely unite”. La traducción es mía.

2 “Political familism both reinforced and disrupted the patriarchal arrangement of la familia, but as a political imaginary la familia was not fully reimagined in the Chicano movement”. La traducción es mía.

3 “Not only was family used as both a metaphor and a mobilizing strategy, but ideologies of political familialism, which often left patriarchal structures unquestioned, played a role in naturalizing male supremacy and reinforcing women’s marginalization”. La traducción es mía.

4 “that glorified Chicanas as strong, long-suffering women who had endured and kept Chicano culture and the family intact”. La traducción es mía.

5 “Some Chicanas are praised as they emulate the sanctified example set by [the Virgin] Mary. The woman *par excellence* is mother and wife. She is to love and support her husband and to nurture and teach her children. Thus, may she gain fulfillment as a woman. For a Chicana bent upon fulfillment of her personhood, this restricted perspective of her role as a woman is not only inadequate but crippling”. La traducción es mía.

6 Gloria Anzaldúa, “Doing Gigs”, Box 60, Folder 4, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin: “For me to write is to leave ‘home’, / Become an outsider to my own family / Who trash my books saying I have betrayed them / By writing about my people and for being who I am – queer and different”. La traducción es mía.

7 “She remembers / the horror in her sister’s voice / ‘Eres una de las otras,’ / the look in her mother’s face / as she says, ‘I am so ashamed. / I will never be able to raise / my head in this pueblo. / Me doy un tiro en la

cabeza / I'll shoot myself in the head with a gun / if you tell the people of this town / that you're a jota.' / The mother's word are barbs / digging into her flesh. [...] 'Don't bring your queer friends / into my house, my land, the planet. / Get away, don't contaminate us. / Vete a la chingada de aquí.'" La traducción es mía. Las palabras en cursiva están en español en el texto original. El poema fue publicado en la antología *Compañeras: Latina Lesbians*.

8 "a Chicano homeland that could embrace *all* its people, including its jotería". La traducción es mía.

9 "a new nationalism in which la Chicana Indígena stands at the center, and heterosexism and homophobia are no longer the cultural order of the day". La traducción es mía.

10 "But who exactly *are* my people?

I identify as a woman. Whatever insults women insults me.

I identify as gay. Whoever insults gays insults me.

I identify as feminist. Whoever slurs feminism slurs me.

That which is insulted I take as part of me, but there is something too simple about this kind of thinking. Part of the dialectic is missing. What about what I do not identify as?

I have been terrified of writing this essay because I will have to own up to the fact that I do not exclude whites from the list of people I love, two of them happen to be gay males. For the politically correct stance we let color, class, and gender separate us from those who would be kindred spirits". La traducción es mía. Este fragmento no fue reproducido en la traducción de "La Prieta" que aparece en *Esta puente*.

11 "Only together can we be a force. I see us as a network of kindred spirits, a kind of family".

12 "We are the queer groups, the people that don't belong anywhere, not in the dominant world nor completely within our own respective cultures. Combined we cover so many oppressions. But the overwhelming oppression is the collective fact that we do not fit, and because we do not fit *we are a threat*. Not all of us have the same oppressions, but we empathize and identify with each other's oppressions. We do not have the same ideology, nor do we derive similar solutions. Some of us are leftists, some of us practitioners of magic. Some of us are both. But these different affinities are not opposed to each other. In *El Mundo Zurdo* I with my own affinities and my people with theirs can live together and transform the planet".

13 Forjado a partir del pronombre personal español “nosotros” declinado en femenino, nos/otras indica una forma de conciencia colectiva al tiempo que enfatiza las diferencias internas. Al introducir una barra inclinada en medio de “nosotras”, Anzaldúa reconoce tanto la división como la sutura entre “nosotros” y “los otros” y nos invita a considerar los dos términos dialógicamente (Keating, 2015, p. 246).

ABSTRACTS

Français

Cet article souligne la nécessité de lire le discours critique qu'élabore Anzaldúa sur la famille en lien avec le rôle fondamental qui lui est accordé dans le nationalisme culturel chicano où elle tend à apparaître comme une ressource indispensable à l'empowerment communautaire. Dans son œuvre littéraire, Anzaldúa considère la famille comme un espace hautement politique et l'attaque comme l'un des fondements de la domination hétéropatriarcale et de la violence et des inégalités de genre qu'elle combat. En partant du concept d'« homephobia » développé dans *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) où Anzaldúa propose une lecture de l'homophobie comme « peur de rentrer chez soi », je propose d'explorer la manière dont elle élabore, malgré son engagement dans la lutte de libération chicana, un discours critique particulièrement incisif et risqué sur la famille et la communauté depuis la dissidence sexuelle mais aussi depuis l'exil. Je m'intéresserai enfin à la façon dont elle cherche à reconfigurer la parenté pour englober des formes alternatives d'appartenance.

English

This article emphasizes the need to read the critical discourse developed by Anzaldúa on family in relation to the fundamental role granted to it in Chicano cultural nationalism where it used to appear as a resource for collective empowerment. In her literary work, Anzaldúa considers the family as a highly political space and attacks it as one of the foundations of the heteropatriarchal domination and the gender violence and inequality she's fighting. Starting from the concept of “homephobia” forged in *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) where Anzaldúa offers a reading of homophobia as “fear of going home”, I propose to explore the way in which she elaborates, despite her commitment to the Chicano liberation struggle, a particularly incisive and risky critical discourse on family and community from the perspective of sexual dissidence and exile. I will finally be interested in her attempt to reconfigure kinship to encompass alternative forms of belonging.

Español

Este artículo enfatiza la necesidad de leer el discurso crítico elaborado por Anzaldúa sobre la familia y la comunidad en relación con el papel fundamental que se le otorgaba en el nacionalismo cultural chicano donde solía aparecer como un recurso de empoderamiento colectivo. En su obra literaria, Anzaldúa considera la familia como un espacio sumamente político y la ataca como uno de los fundamentos de la dominación heteropatriarcal y de la violencia y desigualdad de género que combate. Partiendo del concepto de “homephobia” desarrollado en *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) donde Anzaldúa ofrece una lectura de la homofobia como “miedo a volver a casa”, me propongo explorar la manera en que elabora, a pesar de su compromiso con la lucha de liberación chicana, un discurso crítico particularmente incisivo y arriesgado sobre la familia y la comunidad desde la disidencia sexual pero también desde el exilio. Me interesaré por fin en su intento de reconfigurar el parentesco para abarcar formas alternativas de pertenencia.

INDEX

Mots-clés

famille, communauté, nationalisme culturel chicano, Gloria Anzaldúa, sexo-dissidence

Keywords

family, community, Chicano cultural nationalism, Gloria Anzaldúa, sexual dissidence

Palabras claves

familia, comunidad, nacionalismo cultural chicano, Gloria Anzaldúa, sexo-dissidencia

AUTHOR

Camille Back

Camille Back est maîtresse de conférences en littératures et cultures hispano-américaines et en épistémologies décoloniales à l'Université de Toulouse-Jean Jaurès. Elle a soutenu une thèse consacrée à l'effacement des apports de la militante lesbienne chicana Gloria Anzaldúa lors de l'émergence de la théorie queer. Prenant appui sur les travaux d'Anzaldúa, ses recherches visent à mettre en évidence la manière dont la théorie queer s'est fondée sur la marginalisation de propositions poétiques et théoriques non-blanches.