“ To(o) Queer the Writer ”: Contributions et effacement de Gloria Anzaldúa lors de l’émergence de la théorie queer

Camille Back

▶ **To cite this version:**

Camille Back. “ To(o) Queer the Writer ”: Contributions et effacement de Gloria Anzaldúa lors de l’émergence de la théorie queer. Etudes sur le genre. Université Paris 3 - Sorbonne Nouvelle, 2022. Français. NNT : . tel-03975669

HAL Id: tel-03975669
https://theses.hal.science/tel-03975669

Submitted on 6 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE

ÉCOLE DOCTORALE 122 – Europe Latine – Amérique Latine
ÉCOLE DOCTORALE 267 – Arts et Médias

Thèse de doctorat en Études Ibériques et Latino-Américaines

Camille BACK

« To(o) Queer the Writer » : Contributions et effacement de Gloria Anzaldúa lors de l'émergence de la théorie queer

Thèse dirigée par
Évelyne RICCI
et Josette FÉRAL

Soutenue le 24 novembre 2022

Jury :

Jules Falquet, Professeure, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, examinatrice
Josette Féral, Professeure émérite, Université Sorbonne Nouvelle, directrice
Hélène Quanquin, Professeure, Université de Lille, rapporteure
Lissell Quiroz, Professeure, CY Cergy Paris Université, rapporteure
Romana Radlwimmer, Professeure, Université Goethe-Frankfurt Am Main, examinatrice
Évelyne Ricci, Professeure, Université Sorbonne Nouvelle, directrice

« To(o) Queer the Writer » : Contributions et effacement de Gloria Anzaldúa lors de l'émergence de la théorie queer

Résumé

Encore largement méconnue en France, la militante féministe lesbienne chicana Gloria Anzaldúa (1942-2004), originaire de la Vallée du Río Grande au Texas, a contribué à travers ses essais, ses fictions et ses poèmes à l'émergence de la théorie queer aux États-Unis. En effet, si la première introduction du terme *queer theory* au sein de la sphère académique états-unienne est souvent attribuée à Teresa de Lauretis, qui forge l'expression en 1990, il est possible d'en retracer d'autres généalogies. Anzaldúa s'est nettement définie comme queer dès 1981 dans « La Prieta », *autohistoria-teoría* publiée dans l'anthologie *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, coéditée avec Cherríe Moraga, puis dans *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987). Lorsque de Lauretis formule sa théorie queer, cependant, elle ne mentionne que brièvement les ouvrages d'Anzaldúa sans souligner son utilisation du terme *queer* ni discuter ses travaux qui constituent pourtant un précédent à sa propre formulation. Prenant appui sur d'importantes recherches en archives et des entretiens d'histoire orale, cette thèse et l'effort généalogique qui l'anime visent donc à questionner certains des « silences construits » (de Lauretis) de la théorie queer, aux États-Unis comme en France, en mettant en évidence la manière dont celle-ci s'est fondée sur l'effacement ou la marginalisation d'un important corpus de textes poétiques et critiques produits par des auteur·rice·s et des théoricien·ne·s queers racisé·e·s.

Mots clés : Gloria Anzaldúa, théorie queer, critique queer de couleur, féminisme décolonial, féminisme chicana, intersectionnalité, violence épistémique, colonialité du savoir, *Chicano Civil Rights Movement*

« To(o) Queer the Writer »: Contributions and Erasure of Gloria Anzaldúa during the Emergence of Queer Theory

Abstract

Still largely unknown in France, Gloria Anzaldúa (1942-2004), a Chicana lesbian feminist activist from the Río Grande Valley, Texas, contributed through her essays, fictions and poems to the emergence of queer theory in the United States. Indeed, even if the first introduction of the term *queer theory* within the U. S. academic sphere is often attributed to Teresa de Lauretis, who coined the expression in 1990, we can trace other genealogies. Anzaldúa clearly defined herself as queer as early as 1981 in "La Prieta", an *autohistoria-teoría* published in the groundbreaking anthology *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, co-edited with Cherríe Moraga, and then in *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987). When de Lauretis formulates her queer theory, however, she only briefly mentions Anzaldúa's works without emphasizing her use of the term *queer* or discussing her writings, which nevertheless set a precedent for her own formulation. Based on extensive archival research and oral history interviews, both this dissertation and the genealogical effort that animates it aim to question some of the "constructed silences" (de Lauretis) of queer theory, in the United States as in France, by highlighting the way in which queer theory was founded on the erasure and marginalization of an important corpus of poetic and critical texts produced by queers authors and theoreticians of color.

Keywords: Gloria Anzaldúa, queer theory, critique of color queer, decolonial feminism, Chicana feminism, intersectionality, epistemic violence, coloniality of knowledge, Chicano Civil Rights Movement

In loving memory of Randy P. Conner,
« fairy faggot » and kindred spirit
who transitioned to the ancestors before I could finish this work.
Rest in Power.

Remerciements

Je souhaite exprimer ma profonde gratitude à mes directrices de thèse, Évelyne Ricci et Josette Féral, pour leur confiance sans faille et pour avoir accepté de me suivre dans ces « territoires inconnus » que sont les *borderlands* d'Anzaldúa.

Merci à Celine pour avoir facilité ma rencontre avec les écrits d'Anzaldúa, pour m'avoir encouragée et soutenue au quotidien en apaisant mes doutes, pour m'avoir accompagnée aux États-Unis et incitée à transmettre ces recherches autrement en expérimentant la vidéo, la création sonore et les ateliers, pour nos discussions passionnées, son amour et sa présence lumineuse. Ce travail lui doit beaucoup.

Je remercie infiniment Randy P. Conner, David Hatfield Sparks, Ariban Chagoya, Deena J. González, Ellie D Hernández, Alma López, Alicia Gaspar de Alba, Carla Trujillo, Martha P. Cotera, Cynthia Pérez, Graciela Sánchez et Irene Reti, pour avoir partagé avec moi de précieux souvenirs.

Je tiens à remercier tout spécialement Randy P. Conner, David Hatfield Sparks, Ariban Chagoya et Jennifer Casimira Alvarado pour nous avoir accueillies *como kindred spirits*. Merci pour votre amitié et pour tous les échanges informels qui ont nourri en profondeur ce travail et m'ont permis d'enrichir et d'élargir mes perspectives sur les écrits d'Anzaldúa.

Je voudrais également témoigner ma reconnaissance à Paola Bacchetta pour avoir donné la première impulsion à mon départ pour le Texas, en 2018, en me suggérant d'écrire à Norma Cantú et de prendre part à la conférence *El Mundo Zurdo*, ainsi que pour m'avoir proposé de rejoindre le comité d'organisation du colloque « Gloria Anzaldúa : Traduire les F/frontières ».

Je remercie Norma Cantú pour l'accueil qu'elle m'a réservée à San Antonio lors de mon second séjour au Texas, ainsi que Elvia Niebla, Anel Flores, Erika Casasola, Liliana Wilson, Laura Rendón et Amy Kastely.

Je remercie aussi très sincèrement Lissell Quiroz pour son soutien tout au long de ce travail de recherche et pour ses conseils avisés.

J'adresse par ailleurs mes vifs remerciements à l'Institut du Genre qui a soutenu mes recherches en contribuant au financement de ma première mission de terrain aux États-Unis dans le cadre de son aide à la mobilité de la jeune recherche.

Je souhaite également remercier les documentalistes de la *Nettie Lee Benson Latin American Collection* de l'Université du Texas à Austin où sont conservées les archives d'Anzaldúa, ainsi que le *Gloria E. Anzaldúa Literary Trust*, en particulier Stuart

Bernstein et AnaLouise Keating, pour m'avoir autorisée à reproduire certains documents d'archives indispensables à cette recherche. Merci également à David Hatfield Sparks qui m'a ouvert ses archives personnelles.

Je remercie toutes les personnes avec qui j'ai eu la chance d'échanger au sujet des théories queer, des féminismes lesbiens et décoloniaux, des mouvements sociaux états-uniens et d'Anzaldúa tout au long de ce doctorat, et tout particulièrement Barbara Sirieix avec qui je travaille à une traduction de « La Prieta ». Je remercie également toutes les personnes qui m'ont permis de partager ces recherches, aussi bien dans le cadre de colloques que de *masterclass*, d'ateliers, d'expositions dans des centres d'art contemporain ou des espaces communautaires, d'émissions de radio auto-gérée…

J'adresse pour finir ma reconnaissance aux membres du jury, Jules Falquet, Hélène Quanquin, Lissell Quiroz, et Romana Radlwimmer, pour le temps et l'énergie qu'elles vont consacrer à mon travail et, par avance, pour leurs retours critiques et leur intérêt.

Enfin, je tiens à remercier mes parents, Valérie et Christophe, qui m'ont transmis leur amour de la recherche et leur rigueur scientifique, et sans qui je n'en serais sûrement pas là aujourd'hui. Merci à ma famille qui a toujours prêté une oreille attentive à mes aspirations et qui m'a apporté le soutien et la confiance nécessaires pour m'engager sur cette voie.

Avertissement

Bien que les textes de Gloria Anzaldúa et de nombreuses autres autrices chicanas citées dans ces pages soient rédigés pour l'essentiel en anglais, le *code switching* (c'est-à-dire à l'alternance entre deux ou plusieurs langues dans un même discours, lors de situations discursives inchangées, ou au sein d'une même phrase) est une caractéristique fondamentale de leur écriture. Pour des raisons politiques, ces autrices ont choisi d'écrire certains mots et certaines phrases en espagnol-chicano. M'alignant en grande partie avec les choix de traduction qu'exposent Paola Bacchetta et Jules Falquet dans *Les Cahiers du CEDREF* où est paru un chapitre de *Borderlands/La Frontera*, j'ai décidé de traduire les textes de ces autrices chicanas de la manière suivante : lorsqu'elles ont écrit une expression en espagnol-chicano puis l'ont traduite en anglais, j'ai proposé une traduction en français à la suite de l'expression en espagnol-chicano ; dans les autres cas, j'ai laissé tel quel dans le corps du texte ce qu'elles ont écrit en espagnol-chicano. Toutefois, pour des raisons d'accessibilité, j'en propose une traduction entre crochets[1].

Convaincue, tout comme Anzaldúa, que nos perceptions et nos représentations sont façonnées par le langage, il m'a semblé important de rédiger cette thèse de doctorat, résolument féministe et militante, en ayant recours à l'écriture inclusive. J'ai donc utilisé divers procédés :

- le point médian, qui me permet de faire coexister dans le même mot la possibilité du féminin, du masculin et de la non-binarité de genre, au singulier comme au pluriel,
- la double flexion pour les formes plus complexes (dédoublement du nom pour désigner un groupe mixte),
- la « règle de proximité », selon laquelle l'accord de l'adjectif ou du participe passé se fait avec le nom le plus proche.

En langue espagnole, j'ai utilisé le « -x » (au pluriel, « -xs ») comme alternative non genrée et non binaire aux terminaisons standards « -o » et « -a » qui forment respectivement les noms et les adjectifs de genre masculin et féminin : par exemple, « chicanx » (lire : « chi-can-ex ») à la place de « chicano » ou « chicana ». Cette graphie est très employée par les Latinxs états-unien·ne·s.

La question de l'écriture inclusive s'est posée de manière particulièrement épineuse dans le cadre des nombreuses traductions de citations qui figurent dans ces pages et qui, dans certains cas, combinent l'espagnol-chicano et l'anglais nord-américain. En règle générale, j'ai utilisé l'écriture inclusive partout où elle me semblait politiquement pertinente et en accord avec les intentions et l'activisme des auteur·rice·s cité·e·s. Dans

[1] Voir Paola Baccheta et Jules Falquet, *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18 : « Théories féministes et queers décoloniales : interventions Chicanas et Latinas états-uniennes », Paola Bachetta, Jules Falquet et Norma Alarcón (coord.), 2011, p. 73.

certains cas, lorsque les groupes ou les acteur·rice·s évoqué·e·s sont très probablement exclusivement masculins ou féminins, et lorsque ces groupes et ces acteur·rice·s sont engagés dans des logiques politiques oppositionnelles ou soulignent cette binarité, j'ai maintenu une grammaire genrée (par exemple : « les hommes chicanos », « les féministes chicanas »). Dans le cas du *Chicano movement*, j'ai choisi de traduire l'expression par « mouvement chicanx » lorsque je m'y réfère afin d'insister sur l'investissement et la contribution majeure des militantes, trop souvent invisibilisées par l'historiographie (masculine). Lorsque l'expression apparaît dans des citations contemporaines au mouvement, j'ai souvent conservé la terminaison masculine traditionnelle (« mouvement chicano ») afin de rendre visible la domination masculine que dénonçaient les militantes actives au sein du mouvement. De la même manière, j'ai suivi le choix fait par les militantes chicanas de genrer leur mouvement au féminin, en opposition au masculinisme des politiques du mouvement chicano, et de traduire l'expression *chicana feminism* par « féminisme chicana », en dépit des logiques grammaticales propres au français (et à l'anglais).

Par ailleurs, à chaque fois que cela m'a semblé nécessaire, par souci de clarté et en raison des difficultés spécifiques que pose la traduction de certains concepts de l'anglais vers le français, j'ai laissé, entre crochets et en italiques, immédiatement à la suite de ma proposition de traduction, le terme ou l'expression en langue originale.

Pour faciliter la lecture, les termes que j'ai décidé d'inclure dans mon texte en langue étrangère figurent en italique. Concernant les citations traduites, j'ai conservé le système employé par les auteur·rice·s de ces textes.

Sauf indication contraire, toutes les traductions sont les miennes.

Enfin, pour ne pas alourdir les notes de bas de page, à chaque fois que je fais référence à des documents d'archive provenant de la *Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa*, conservée à la *Nettie Lee Benson Latin American Collection* de l'Université du Texas à Austin, elles sont mentionnées de la manière suivante : « National Endowment for the Arts, 1983-1996 » (17 ; 2), le premier numéro entre parenthèses correspondant au numéro de la boîte (*box*) et le second au numéro de dossier (*folder*) d'où est extrait le document. Les références complètes figurent dans la bibliographie comme suit : « National Endowment for the Arts, 1983-1996 », Box 17, Folder 2, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

Sommaire

INTRODUCTION 18

Partie I. Gloria Anzaldúa et les racines féministes lesbiennes chicanas des théories queers 55

Introduction 56

Chapitre 1. Gloria Anzaldúa : « Who am I, a poor Chicanita from the sticks, to think I could write? » 59

Chapitre 2. « ¡Chicana Power! » : Émergence et développement des féminismes chicanas (1968-1980) 72

Introduction 72

1. Les féminismes chicanas et les politiques du mouvement chicanx 74

1.1 Le mouvement chicanx pour les droits civiques 74

1.2 Expériences internes au mouvement chicanx et émergence des féminismes chicanas 89

2. Problématiques centrales des féminismes chicanas 100

2.1 Critique féministe du nationalisme culturel chicanx 100

2.2 Analyse des dynamiques spécifiques à l'oppression des Chicanas 112

2.3 « La logique de la *vendida* » : stigmatisations antiféministes au sein du mouvement chicanx 119

2.4 Les féministes chicanas et le *Women's Liberation Movement* : « des conflits non résolus » 128

Chapitre 3. Les racines féministes lesbiennes chicanas des théories queers 145

Introduction 145

1. Déploiement de l'activisme chicana lesbien (1970-1990)..... 146

2. Vers un féminisme queer chicana. Gloria Anzaldúa : une articulation précoce des théories queers 164

2.1 *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color* (1981) 164

2.1.1 Prémices du projet et élaboration de l'anthologie 164

2.1.2 Structure et organisation générale..... 173

2.1.3 Enjeux et problématiques majeures 175

2.1.4 Occurrences du terme *queer* 181

2.2 *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987)..... 185

2.2.1 Élaboration de *Borderlands/La Frontera* et problématiques centrales 185

2.2.2 Structure détaillée 194

2.2.3 Occurrences du terme *queer* 205

Partie II. Défaire les récits dominants : violence épistémique et pratiques d'effacement au fondement de la théorie queer 210

Introduction 211

Chapitre 1. Émergence et institutionnalisation de la théorie queer 213

Introduction..... 213

1. Étymologie et resignifications militantes du terme *queer* 214

1.1 Étymologie et généalogie des usages du terme *queer* aux États-Unis 214

1.2 Resignifications politiques du terme *queer* et ancrage militant des théories queers (1970-1990) 218

2. Aux fondements de la *queer theory* : Teresa de Lauretis et le numéro spécial « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities » de la revue *differences* (1991) 225

2.1 Teresa de Lauretis, « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction » (1991) 225

2.2 La théorie queer à travers le numéro spécial de *differences* (1991).... 233

2.2.1 Sue-Ellen Case, « Tracking the Vampire »..... 233

2.2.2 La théorie queer dans le reste du numéro 241

3. Institutionnalisation de la théorie queer et émergence des *Queer Studies* 246

3.1 De la théorie queer aux *Queer Studies* : la constitution des *Queer Studies* au sein de l'université états-unienne 246

3.2 (Non)définition d'un objet propre et tensions autour de la « politique de l'identité » 254

Chapitre 2. « Nos silences construits » : pratiques et mécanismes d'effacement dans l'élaboration des théories queers blanches.....272

Introduction..... 272

1. Généalogie hégémonique de la théorie queer 273

2. « Nos silences construits » : violence épistémique et effacements au sein de la théorie queer blanche 284

2.1 Critique queer de couleur et élaboration de généalogies alternatives 284

2.2 Pratiques et mécanismes d'effacement dans les textes « fondateurs » de la théorie queer blanche 290

3. Circulation de la théorie queer des États-Unis à la France : politiques de traduction et préfaces..... 310

3.1 Introduction de la théorie queer en France 310

3.2 Préfaces, modèle par « vagues » et imposition de la généalogie hégémonique de la théorie queer en France 316

Chapitre 3. The Other-Sider : Gloria Anzaldúa, « autre inappropriée » à l'université ? 324

Introduction 324

1. She, the Inappropriate/d Other : le parcours doctoral d'Anzaldúa, entre l'Université du Texas à Austin et l'Université de Californie à Santa Cruz 326

2. « Présumée·s incompétente·s » : racisme, classisme, (hétéro)sexisme et colonialité du savoir au sein des institutions universitaires états-uniennes 342

3. She, The Other-sider : théoriser à la frontière 355

PARTIE III. « To(o) Queer the Writer » : Gloria Anzaldúa, autrice et théoricienne queer 365

Introduction 366

Chapitre 1. L'épistémologie queer décoloniale de Gloria Anzaldúa 371

Introduction 371

1. « Crossers *y otros atravesados* » : usages et conceptualisation du terme *queer* dans « La Prieta » et *Borderlands/La Frontera* 372

2. « Putting Coyolxauhqui Together » : (dés)identifications et politique de l'identité décoloniale 396

3. Théorie queer et « theory in the flesh » : une épistémologie des savoirs situés et du positionnement 412

Chapitre 2. Un projet performatif : performance et performativité dans l'*autohistoria-teoría* 418

Introduction 418

1. De « La Prieta » à *Borderlands/La Frontera* : lire l'*autohistoria-teoría* comme une performance 422

1.1 L'*autohistoria-teoría* : un genre théorique et littéraire performatif 422

1.2 « I change myself, I change the world » : une lecture détaillée de « La Prieta » depuis la perspective de la performativité et de l'émancipation 435

2. « Wild tongues can't be tamed » : le langage comme méthodologie de résistance 448

2.1 « We are your linguistic nightmare » : enjeux politiques du langage bâtard dans l'*autohistoria-teoría* 448

2.2 « Call me de las otras » : l'auto-nomination comme stratégie de survie et source d'agentivité 458

Chapitre 3. *El Mundo Zurdo* et la constitution de coalitions politiques intersectionnelles aux enjeux multiples 466

1. Travailler à la création d'*El Mundo Zurdo* 468

1.1 *El Mundo Surdo* : série de lectures et ateliers d'écriture..... 468

1.2 *El Mundo Zurdo* : un concept politique 489

2. Construire des coalitions politiques aux enjeux multiples, en théorie et en pratique 499

3. L'anthologie comme catalyseur..... 511

CONCLUSION..... 524

BIBLIOGRAPHIE..... 538

Sources primaires : Gloria Anzaldúa.....538

Ouvrages 538

Essais 539

Fictions 543

Poèmes 543

Entretiens 545

Archives 546

Sources primaires : entretiens réalisés dans le cadre de la thèse 551

Sources secondaires 551

Bibliographie critique sur Gloria Anzaldúa 551

Chicano Civil Rights Movement, féminismes chicanas et théories décoloniales 566

Théories queers, études gays et lesbiennes, théories féministes 587

INDEX 612

Table des illustrations

Figure 1 : Gloria Anzaldúa, Randy P. Conner et David Hatfield Sparks, San Francisco, c. 1980……. 16

Figure 2 : Gloria Anzaldúa et David Hatfield Sparks, San Francisco, c. 1980…….. 17

Figure 3 : Flyer pour *El Mundo Surdo Reading Series,* septembre 1979, par Randy P. Conner……... 471

Figure 4 : Flyer pour *El Mundo Surdo Reading Series*, octobre 1979, par Randy P. Conner……... 472

Figure 5 : Flyer pour *El Mundo Surdo Reading Series*, novembre 1979, par Randy P. Conner……... 473

Figure 6 : Flyer pour *El Mundo Surdo Reading Series*, décembre 1979, par Gloria Anzaldúa……... 474

Figure 7 : Flyer pour la soirée de soutien au *Women's Building*, 31 janvier 1981, par Randy P. Conner……... 475

Figure 8 : Flyer pour la série d'ateliers d'écriture *El Mundo Surdo*…… 476

Figure 9 : « At the Crossroads: Writing in the Left-Handed World », Randy P. Conner, 1980……... 477

Figure 1 : Gloria Anzaldúa, Randy P. Conner et David Hatfield Sparks, San Francisco, c. 1980.

© David Hatfield Sparks

Figure 2 : Gloria Anzaldúa et David Hatfield Sparks, San Francisco, c. 1980.

© David Hatfield Sparks

INTRODUCTION

J'ai rencontré Gloria Anzaldúa dans un rêve qui n'était pas le mien. Dans le rêve, nous faisons face à sa maison. Au premier étage, une personne à la fenêtre nous informe : « *Gloria is coming for you* ». Quelques instants plus tard, Anzaldúa ouvre la porte et vient nous accueillir sur le seuil. Elle s'approche de nous et, chacune à notre tour, elle nous serre dans ses bras. Puis elle dit, en souriant, « Enchantée » et « *Thank you* ». Le 22 mai 2018, nous nous réveillons à Los Angeles et mon amante me raconte son rêve en insistant sur cette sensation physique étrange et tenace d'avoir toujours en mémoire l'étreinte échangée avec Anzaldúa. Ce rêve, nous l'avons raconté aux ami·e·s intimes et « comadres in writing »[1] d'Anzaldúa, à Randy P. Conner et David Hatfield Sparks qui nous ont accueillies chez eux, à Chicago, à notre arrivée aux États-Unis, ainsi qu'à Ariban Chagoya et Jennifer Casimira Alvarado, rencontrées au Texas par l'intermédiaire de Randy, et que nous venions juste de quitter. La réponse d'Ariban m'a laissé une empreinte tout aussi pénétrante que le corps d'Anzaldúa contre celui de mon amante. Sur Messenger, elle écrit :

> Jennifer a éclaté de rire elle aussi ! Le rêve signifie que vous avez fait du bon travail en réunissant ses ami·e·s... Elle ne rend pas visite à n'importe qui... Elle a été enchantée par vous et vous par elle. Elle vous fait savoir qu'elle n'est pas morte. Cette étreinte si serrée signifie que vous parlez aux bonnes personnes et que vous êtes sur la bonne voie... et que le queer revient au centre du tableau[2].

Quelques jours plus tard, nous arrivons au 126 Centennial Street à Santa Cruz, devant la maison où Anzaldúa s'est installée au début des années 1990 et où elle a passé la fin

[1] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, AnaLouise Keating (éd.), New York, Routledge, 2000, p. 227. En espagnol, le terme *comadre* désigne à la fois l'accoucheuse et l'amie de confiance. Voir *Real Academia Española: Diccionario de la lengua española*, 23e édition [en ligne], https://dle.rae.es/comadre [consulté le 17/08/2022]. Anzaldúa emploie cette expression pour se référer aux ami·e·s avec qui elle partage ses écrits et qui l'accompagnent dans son processus d'écriture en révisant ses textes.

[2] Ariban Chagoya, échange personnel daté du 22 mai 2018 : « Jennifer laughed out loud too! The dream means you did good work uniting her friends... She doesn't visit just anybody... She was enchanted with you and you with her. She is letting you know she is not dead. The hug that tight means that you are talking to the right people and on track... and the queer back into the picture ».

de sa vie. Le lendemain, alors que nous consultons les archives d'Anzaldúa à l'Université de Californie à Santa Cruz, nous rencontrons par hasard Irene Reti, à qui Anzaldúa a longtemps loué l'étage de sa maison et qui a joué un rôle central dans la préservation des objets qui composaient ses autels et dans la constitution de fonds d'archives dédiés à Anzaldúa à l'UCSC. Ce rêve qui n'est pas le mien a scellé, très tôt, un sentiment d'interconnexion et d'intimité intense avec ce « réseau d'esprits apparentés »[3], formé d'ami·e·s et d'allié·e·s, qu'Anzaldúa décrit dans « La Prieta », tout en confortant ce qui n'était alors que des intuitions de recherche. En six ans de thèse, je n'ai jamais rêvé d'Anzaldúa. Mais en y réfléchissant, je ne pouvais la rencontrer que dans le rêve de mon amante et je suis reconnaissante à Anzaldúa de l'avoir choisie, il y a longtemps déjà, comme médiatrice pour entrer en contact avec moi[4].

J'ai connu Anzaldúa par hasard, à travers l'introduction de *Disidentifications: Queers of Color and the Politics of Performance* (1999) du théoricien queer cubain-états-unien José Esteban Muñoz, alors que j'étais déjà en thèse[5]. Les travaux de Muñoz et, en particulier, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* (2009), que mon amante avait tiré de sa bibliothèque pour que je le lise, avaient déjà nourri mes recherches de Master[6]. Dans l'introduction de *Disidentifications*, Muñoz insiste sur l'influence qu'a eue, sur sa propre pensée, tout un corpus de textes écrits par des féministes chicanas, parmi lesquels *This Bridge Called My Back*: *Writings by Radical Women of Color*, l'anthologie co-éditée par Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga en 1981, en soulignant à la

[3] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color*, Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga (éds.), Albany, State University of New York Press, 4ème édition, 2015 [1981], p. 209 : « network of kindred spirits ».

[4] Cherríe Moraga et Norma Alarcón racontent elles aussi leur rencontre avec Anzaldúa, après son décès, sous forme de visions ou de rêves dans « The Salt that Cures: Remembering Gloria Anzaldúa » et « Encuentros en la encrucijada » respectivement. Voir Norma Alarcón, « Encuentros en la encrucijada », *in* « Gloria Anzaldúa ¡Presente! An Introduction in Ten Voices », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 4e édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012 [1987], p. 231-232 ; Cherríe Moraga, « The Salt that Cures: Remembering Gloria Anzaldúa », *A Xicana Codex of Changing Consciouness: Writings, 2000-2010*, Durham et Londres, Duke University Press, 2011, p. 116-130.

[5] Voir José Esteban Muñoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Politics of Performance*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

[6] Voir José Esteban Muñoz, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York, New York University Press, 2009 ; *Cruiser l'utopie : l'après et l'ailleurs de l'advenir queer*, traduction d'Alice Wambergue, Paris, Éditions Brooks, 2021.

fois l'importance de leurs contributions et leur marginalisation au sein des généalogies courantes de la théorie queer. Précisant, en note, que ces généalogies « ignore[nt] presque complètement la dette de la théorie queer envers les femmes et les hommes de couleur radicales·aux »[7], Muñoz nous invite à envisager cette marginalisation comme le signe et l'effet d'un blanchiment des théories queers. C'est cette perspective, celle d'une remise en question de la façon dont se sont écrites et dont continuent de s'écrire les généalogies des théories queers, qui a guidé ma lecture des textes poétiques et théoriques d'Anzaldúa[8].

Née en 1942 dans un milieu ouvrier rural, à la frontière entre les États-Unis et le Mexique, Anzaldúa se décrivait elle-même comme « une poétesse patlache chicana tejana et une autrice féministe gouine de la vallée du Rio Grande au sud du Texas »[9] ou encore comme « *une féministe lesbienne racisée* [third world] *aux tendances marxistes et mystiques* »[10]. Impliquée dans et entre différents mouvements sociaux, dont le *Chicano Civil Rights Movement*, le *Women's Liberation Movement* et le *Gay Liberation Movement*, elle a contribué, à travers ses essais, ses poèmes et ses fictions, à l'élaboration de larges réflexions autour de la frontière [*borderlands*], du métissage [*meztisaje*] et de la

[7] José Esteban Muñoz, *Disidentifications*, note 29, p. 203 : « almost completely ignores queer theory's debt to radical women and men of color ».

[8] Tout au long de ce travail, j'emploierai l'expression « théorie queer » au singulier pour me référer à la *queer theory* qui émerge à l'université au début des années 1990 et qui correspond donc à la théorie queer blanche. J'emploierai au contraire l'expression au pluriel lorsque je chercherai à désigner l'ensemble des tendances théoriques de ce courant de pensée afin d'insister sur la pluralité des théorisations qui la compose, dont la critique queer de couleur.

[9] Gloria Anzaldúa, « National Endowment for the Arts, 1983-1996 » (17 ; 2) : « a Chicana tejana patlache poet and dyke-feminist writer from the Rio Grande Valley of south Texas ». Le terme nahuatl *patlache* désigne une femme ayant des relations sexuelles avec une autre femme. Le terme *chicana/o* désigne les personnes d'ascendance mexicaine nées ou élevées aux États-Unis. Il partage, en nahuatl, une origine commune avec *Mexico* et *mexicana/o*, *Mexica* (prononcer [me'shika]) étant le nom utilisé par les Aztèques pour désigner leur territoire. Le terme *tejano/a* désigne les populations d'ascendance mexicaine et mexicaine-américaine qui résident dans l'État du Texas.

[10] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 205 : « *A third world lesbian feminist with Marxist and mystic leanings* ». Dans ce travail, j'ai choisi de traduire l'expression *women of color* de manière littérale par « femmes de couleur » étant donné l'ancrage de ma thèse dans le contexte états-unien où les personnes concernées revendiquaient cette auto-dénomination. J'ai cependant fait le choix de traduire l'expression *third world women*, que les féministes de couleur états-uniennes employaient à la même époque, afin d'insister sur leurs revendications anti-impérialistes et anti-coloniales et leur solidarité avec d'autres luttes internationales, par l'expression française plus récente de « femmes racisées » pour des raisons d'intelligibilité. Je m'aligne, sur ce point, avec le choix des traducteur·rice·s de l'anthologie *Je transporte des explosifs on les appelle des mots.* Voir *Je transporte des explosifs on les appelle des mots. Poésie et féminismes aux États-Unis*, traduction de Oliv Zuretti et Meghan McNealy, Charlotte Blanchard, Gerty Dambury, Collectif Cases Rebelles, Paris, Cambourakis, 2019, note 10, p. 20.

constitution de coalitions politiques, tout en participant activement au développement des théories queers. C'est l'une des première autrices chicanas, avec Cherríe Moraga, Emma Pérez et Alicia Gaspar de Alba, à revendiquer publiquement et à politiser son lesbianisme. Anzaldúa s'identifie comme queer dès la fin des années 1970, d'abord dans « La Prieta », qui paraît dans *This Bridge Called My Back* (1981), puis dans *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987)[11]. Ces deux ouvrages, qui ont reçu un accueil retentissant et sont vite devenus des classiques, constituent l'un comme l'autre une contribution centrale au développement des pensées féministes décoloniales, chicanas et de couleur états-uniennes. Si Anzaldúa n'emploie pas l'expression « théorie queer » dans ses textes, qui appartiennent à un genre littéraire et théorique spécifique qu'elle nomme *autohistoria-teoría*, elle fait cependant un usage récurrent du terme *queer* dont elle joue avec les différentes acceptions et réappropriations successives. Toutefois, lorsque l'on pense à la théorie queer, aussi bien aux États-Unis qu'en France, ce n'est pas le nom d'Anzaldúa qui nous vient à l'esprit, en dépit de la précocité et de la complexité de ses théorisations. On pense immédiatement, ici comme là-bas, à Teresa de Lauretis, à Judith Butler et à Eve Kosofsky Sedgwick. Pourquoi, alors qu'Anzaldúa entreprend de formuler une théorie queer près de dix ans avant l'émergence officielle de celle-ci à l'université états-unienne, le nom qui s'impose n'est-il pas le sien ?

Aux États-Unis, le terme *queer*, qui signifie à l'origine « bizarre » ou « tordu·e », est une insulte particulièrement avilissante lancée à celleux que l'on voudrait traiter, en français, de « sale gouine », de « pédé » ou de « travelo » dans le but, avoué ou non, de stigmatiser les pratiques sexuelles et les expressions de genre qui ne se conforment pas à la norme hétérosexuelle dominante. Au tournant des années 1980 et 1990, des militant·e·s gays, lesbiennes et trans se réapproprient collectivement le terme, dans une logique de retournement de l'insulte et du stigmate visant à en désamorcer la charge offensante tout en revendiquant leur « déviance » et leur marginalité. L'une des expressions de ce militantisme queer, qui émerge en pleine épidémie de VIH/SIDA en réaction à

[11] Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 4ème édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012 [1987].

l'indifférence politique et à l'inaction en matière de santé publique, est la création du groupe *Queer Nation*, fondé en 1990 par des militant·e·s d'ACT UP[12]. L'ensemble des collectifs qui se créent à la même époque cherchent à occuper l'espace public pour y visibiliser les minorités sexuelles et de genre et contestent les stratégies assimilationnistes et les politiques libérales et réformistes d'une large partie du *Gay Liberation Movement*.

Au même moment, le terme fait son entrée à l'université. La chercheuse féministe lesbienne Teresa de Lauretis organise, en février 1990, un colloque intitulé « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities » à l'Université de Californie à Santa Cruz. Dans l'essai issu de sa communication, elle prend paradoxalement grand soin de distancier du militantisme de *Queer Nation* sa « théorie queer », qu'elle envisage comme une alternative aux tendances conceptuelles dominantes des *Gay and Lesbian Studies*, afin de lutter contre l'invisibilisation des différences et d'aborder des problématiques jusqu'alors marginalisées dans ce champ d'études. Le colloque est suivi, en 1991, de la publication d'un numéro spécial de la revue *differences* au titre éponyme, édité par de Lauretis qui en rédige également l'introduction. L'organisation de ce colloque à l'UCSC et l'article introductif de Teresa de Lauretis, « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction » (1991), sont très largement considérés comme les événements fondateurs de la théorie queer, aussi bien aux États-Unis qu'en France[13]. L'expression « théorie queer » en vient alors rapidement à désigner un corpus d'écrits universitaires hétérogènes dans lequel *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* de Judith Butler et *Epistemology of the Closet* d'Eve Kosofsky Sedgwick, parus tous deux en 1990,

[12] ACT UP, littéralement *AIDS Coalition to Unleash Power* [Coalition contre le SIDA pour Libérer le Pouvoir] est une association militante fondée à New York en 1987 en vue de lutter contre la pandémie de VIH/SIDA. Leurs mobilisations visaient notamment l'obtention de politiques de santé publique, le développement de recherches pharmaceutiques, la visibilisation des communautés affectées par le VIH/SIDA et la déstigmatisation de la séropositivité. Les actions d'ACT UP, liées à la visibilisation d'identités marginalisées, ont fortement influencé le militantisme queer. Voir https://actupny.com/contact/ [consulté le 18/08/2022].

[13] Teresa de Lauretis, « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2, 1991, p. iii-xviii ; « Théories queer : sexualités lesbiennes et gaies. Une introduction », *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, Pascale Molinier et Marie-Hélène Bourcier (éds.), Paris, La Dispute, 2007, p. 95-122.

occupent, aux côtés des travaux de Lauretis, une place prépondérante[14]. Fortement influencés par la lecture de Michel Foucault et de son analyse des systèmes de savoir/pouvoir et de la biopolitique, mais aussi par d'autres auteur·rice·s français·es tel·le·s que Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jacques Lacan, Julia Kristeva, Jean-François Lyotard ou Louis Althusser, issu·e·s des courants post-structuraliste et déconstructiviste et réunis aux États-Unis sous le nom de « French Theory »[15], les premiers travaux associés à la théorie queer cherchent à repenser le genre et la sexualité en dehors des injonctions normatives et à dissocier sexe, genre et sexualité. C'est ce récit généalogique hégémonique, qui ignore les contributions précédentes d'auteur·ice·s et de militant·e·s racisé·e·s, travaillant bien souvent à la marge ou en dehors de l'université, qui s'est imposé aux États-Unis comme en France.

La théorie queer commence à circuler dans les espaces militants et universitaires français dès le milieu des années 1990, par le biais de collectifs activistes en lien avec leurs homologues états-uniens et de théoricien·ne·s français·es, tels que Didier Eribon, Éric Fassin, Sam Bourcier ou Paul Preciado, qui organisent des conférences, ouvrent des séminaires de recherche et participent à la traduction d'ouvrages de référence. Si la théorie queer s'institutionnalise rapidement aux États-Unis, avec la création de programmes de *Queer Studies* fondés sur le modèle d'autres programmes d'études minoritaires tels que les *Women's Studies* ou les *Ethnic Studies*, il n'en va pas de même en France où les études de genre elles-mêmes peinent à se mettre en place et où la progressive institutionnalisation des savoirs minoritaires au sein des universités françaises s'est accompagnée de « nombreuses réactions anti-minoritaires » dans les champs politiques et médiatiques, récurrentes depuis les années 2010 et reflétant une « bataille conjointe contre les femmes, les minorités sexuelles et les personnes non

[14] Voir Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990 ; *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, traduction de Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2006. Voir Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990 ; *Épistémologie du placard*, traduction de Maxime Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

[15] Voir François Cusset, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2005 [2003].

blanches »[16]. Les études queers, tout comme les études gays et lesbiennes qui ne sont elles-mêmes toujours pas structurées, occupent donc en France une place très marginale et continuent de se heurter à de multiples résistances. Dans ce climat souvent délétère, il me semble d'autant plus important d'affirmer une position militante au sein de l'université et de défendre les apports et la légitimité des savoirs minoritaires[17].

Encore largement méconnue en France, Anzaldúa est considérée aux États-Unis comme une figure majeure du féminisme chicana, un mouvement social qui émerge dans les années 1960 afin de lutter contre les oppressions spécifiques que subissent les femmes d'ascendance mexicaine aux États-Unis, et, de plus en plus, des théories queers. Dès sa publication, *Borderlands/La Frontera* a eu un impact considérable dans des champs disciplinaires très variés, embrassant la grande majorité des disciplines des sciences humaines et sociales, dans lesquelles il est analysé et étudié : *Chicanx Studies*, *Women's Studies*, *Queer Studies*, *Postcolonial Studies*, *Cultural Studies*, *Border Studies*, *Political Science*, *Philosophy*, *Literature*, *Education*[18]… L'ouvrage a également rencontré un fort écho à l'international, où il continue à inspirer des chercheur·euse·s, notamment féministes, qui travaillent autour de la colonialité, des migrations, des recompositions

[16] Sara Garbagnoli et Camille Noûs, « Questions minoritaires, réponses majeures : remarques sur la colère majoritaire », *Cahiers du Genre* [en ligne], 2020, vol. 1, n° 68, note 13, p. 65, https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2020-1-page-55.htm [consulté le 18/08/2022].

[17] Garbagnoli et Noûs mentionnent par exemple la couverture de *Marianne* titrée « L'offensive des obsédés de la race, du sexe, du genre, de l'identité » (avril 2019), celle de *Valeurs Actuelles* consacrée à « La nouvelle terreur féministe : action violentes, théorie du genre, PMA, parité, écriture inclusive. Enquête sur une inquisition » (mai 2019) ou encore celle du *Figaro Magazine* intitulée « Islamo-gauchisme, décolonialisme, théorie du genre… Le grand noyautage des universités » (novembre 2019). Fin 2018 déjà, à quelques jours d'écart, *Le Point* diffusait une tribune titrée « Le "décolonialisme" : une stratégie hégémonique, l'appel de 80 intellectuels », tandis que *L'Obs* s'en prenait aux « "décoloniaux" à l'assaut des universités » et que *Libération* fustigeait « La gauche racialiste ». Voir Sara Garbagnoli et Camille Noûs, « Questions minoritaires, réponses majeures », p. 56, 66. Plus récemment, on se souviendra de la ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche, Frédérique Vidal, annonçant vouloir diligenter une enquête sur « l'islamo-gauchisme » à l'université (février 2021) ou du colloque contre le « wokisme » organisé par L'Observatoire du décolonialisme à la Sorbonne (janvier 2022) dans lequel est intervenu, en ouverture des travaux, le ministre de l'éducation nationale, Jean-Michel Blanquer.

[18] Voir Norma Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges: Twenty-Five Years of *Borderlands/La Frontera* », *in* Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012 [1987], p. 9-11 ; Norma Cantú, « Preface. Doing Work That Matters: The Impact of Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* », *in* Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. *The Critical Edition*, Norma Cantú et Ricardo Vivancos-Pérez (éds.), San Francisco, Aunt Lute Books, 2021, p. 10-12.

territoriales ou de la justice sociale et qui transposent les concepts développés par Anzaldúa, dans *Borderlands/La Frontera* et dans ses travaux postérieurs, à leurs propres contextes sociaux et politiques et au regard de leurs propres communautés, en Amérique Latine et en Europe. Anzaldúa fait notamment l'objet d'un intérêt critique au Mexique, au Brésil, en Argentine mais aussi en Espagne, en Italie, en République Tchèque, en Pologne, en Ukraine, en Allemagne et en France[19].

La renommée et l'impact d'Anzaldúa ont d'ailleurs tendance à s'accroître actuellement, aussi bien sur le plan national qu'international. En effet, si son travail a été récompensé par de nombreux prix et distinctions de son vivant, sa notoriété s'est encore accrue après sa mort, le 15 mai 2004. De nombreuses initiatives destinées à valoriser et à poursuivre le travail entrepris par Anzaldúa se sont mises en place très peu de temps après son décès. Fondée en 2005 par Norma Cantú, la *Society for the Study of Gloria Anzaldúa* (SSGA), affiliée à la *Society for the Study of American Women Writers* et hébergée par le *Women Studies Institute* de l'Université du Texas à San Antonio, organise tous les dix-huit mois depuis 2009 un colloque international consacré à la vie et à l'œuvre d'Anzaldúa : « El Mundo Zurdo Conference »[20]. En 2007, Priscilla Celina Suarez et Noemi Martínez, rejointes plus tard par Daniel García Ordaz, fondent le *Gloria Anzaldúa Legacy Project* dans la Vallée du Río Grande pour aider à y faire connaître son travail et

[19] Voir Norma Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges », p. 11 ; Norma Cantú, « Preface. Doing Work That Matters », p. 12-13. En 2011, Cantú a coordonné un numéro spécial de la revue *Signs* consacré à la portée internationale des travaux d'Anzaldúa. Le numéro réunit les contributions de Maria Antònia Oliver-Rotger (« Gloria Anzaldúa's Borderless Theory in Spain »), Paola Zaccaria (« Medi-terranean Borderization »), Romana Radlwimmer (« Searching For Gloria Anzaldúa: A Fictional Dialogue on Realities Somewhere between Austria and Spain »), Tereza Kynčlová (« Prospects of Anzaldúan Thought for a Czech Future »), Grażyna Zydadło (« "Where the Third World Grates Against the First:" Teaching Gloria Anzaldúa from a Polish Perspective »), Ewa Majewska (« La Mestiza from Ukraine? Border Crossings with Gloria Anzaldúa »), María Henríquez-Betancor (« Gloria Anzaldúa in the Canary Islands ») et Claire Joysmith (« Anzaldúa's Bordercrossing into Mexico »). Voir Norma Cantú (éd.), *Signs*, « Comparative Perspectives Symposium: Gloria E. Anzaldúa, An International Perspective », vol. 37, n° 1, 2011.

[20] Voir Norma Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges », p. 11-12. La SSGA a d'abord organisé une journée d'études en 2007, réunissant des universitaires des États-Unis et du Mexique, puis le premier colloque international en 2009. Les actes du colloque se font l'écho de la reconnaissance d'Anzaldúa à l'international dès la première année. Voir Norma Cantú, « Preface », *Teaching Gloria E. Anzaldúa: Pedagogy and Practice for Our Classroom and Communities*, Margaret Cantú-Sánchez, Candace de León-Zepeda et Norma Cantú (éds.), Tucson, The University of Arizona Press, 2020, p. xi-xii.

répondre à une absence de reconnaissance institutionnelle. Depuis 2008, Emmy Pérez et le *Center for Mexican American Studies* de l'Université du Texas – Río Grande Valley organisent, parfois en collaboration avec la SSGA, un événement annuel : « El Retorno: El Valle Celebra Nuestra Gloria »[21]. Ces événements, qui offrent aux chercheur·euse·s, aux étudiant·e·s, aux artistes, aux militant·e·s, un espace où se retrouver, se rencontrer et échanger tout en engageant un dialogue avec les travaux d'Anzaldúa, jouent un rôle fondamental dans la valorisation de l'œuvre d'Anzaldúa et sa diffusion auprès d'un large public. De même, le travail d'édition d'AnaLouise Keating qui fait partie du *Gloria E. Anzaldúa Literary Trust* et qui a publié *The Gloria Anzaldúa Reader* (2009) et *Light in the Dark/Luz en lo oscuro* (2015), un ouvrage d'Anzaldúa paru à titre posthume, ainsi que les publications de la SSGA, permettent de rendre disponibles des textes d'Anzaldúa jusqu'alors inédits et des articles critiques encourageant une communauté de chercheur·euse·s à s'intéresser à son travail[22]. Enfin, les archives d'Anzaldúa, conservées à la *Nettie Lee Benson Latin American Collection* de l'Université du Texas à Austin, sont devenues un lieu de recherche fondamental et constituent l'un des fonds les plus visités[23]. Les traductions de ses travaux, bien qu'encore peu nombreuses et partielles, ont également contribué à accroître sa portée internationale[24].

En France, l'intérêt pour la pensée d'Anzaldúa va croissant depuis une dizaine d'années sous l'impulsion, entre autres, de Paola Bacchetta et de Jules Falquet qui ont

[21] Voir Stephanie Alvarez, Emmy Pérez et Sergio Barrera, « Honor a Nuestra Gloria: Remembering Gloria Anzaldúa in the Río Grande Valley », *El Mundo Zurdo 8: Selected Works from the 2019 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa*, San Francisco, Aunt Lute, 2022 [à paraître].

[22] Voir Gloria Anzaldúa *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009 ; *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2015.

[23] Voir Norma Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges », p. 12.

[24] *Borderlands/La Frontera* a été traduit en italien par Paola Zaccaria sous le titre de *Terre di confine/La frontera* (2000) ainsi que deux fois en espagnol, d'abord en mexicain par Norma Cantú et Claire Joysmith, en 2015, puis en castillan par Carmen Valle, l'année suivante. Voir Gloria Anzaldúa, *Terre di confine/La frontera*, traduction de Paola Zaccaria, Bari, Palomar, 2000 ; Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*, traduction de Norma Cantú, México, UNAM, 2015 ; Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*, traduction de Carmen Valle, Madrid, Capitán Swing Libros, 2016. L'anthologie *This Bridge Called My Back* a, quant à elle, été traduite en espagnol dès 1988 par Cherríe Moraga et Ana Castillo, sous le titre *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Voir Cherríe Moraga et Ana Castillo (éds.), *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, ISM Press, 1988.

édité avec l'aide de Norma Alarcón le numéro des *Cahiers du CEDREF* « Théories féministes et queers décoloniales : interventions Chicanas et Latinas états-uniennes » (2011) et qui ont traduit en français le chapitre de *Borderlands/La Frontera* le plus commenté : « La conscience de la *Mestiza*. Vers une nouvelle conscience ». Plusieurs autres événements ont contribué à accroître cet intéret. En 2019, l'organisation dans trois universités parisiennes du premier colloque international consacré à Anzaldúa en Europe, « Gloria Anzaldúa : Traduire les F/frontières », portée par les efforts conjoints de chercheur·euse·s états-unien·ne·s et français·es, a constitué un autre moment clé dans l'introduction de la pensée d'Anzaldúa en France[25]. Le colloque devait initialement accompagner la publication de la traduction française de *Borderlands/La Frontera*, réalisée par Nino S. Dufour et Alejandra Soto Chacón, et préfacée par Paola Bacchetta, qui ne paraîtra finalement qu'au mois d'octobre 2022 aux éditions Cambourakis, sous le titre de *Terres frontalières/La Frontera : la nouvelle mestiza*. Soulignons également que les écoles et les centres d'arts constituent, en plus des milieux militants et universitaires, un autre point d'entrée de la pensée d'Anzaldúa en France : son processus créatif, les formes alternatives de narration et de théorisation qu'elle développe et la forte dimension visuelle de son écriture y éveillent en effet de nombreux intérêts[26]. En 2013, un manuscrit d'Anzaldúa, « Ethnic Autohistorias-teorías: Writing the History of the Subject » (1989), a ainsi été présenté au centre d'art parisien Bétonsalon, dans le cadre de l'exposition « Fais un effort pour te souvenir. Ou, à défaut, invente », pensée par la plateforme

[25] Le colloque a eu lieu du 16 au 18 mai 2019 à l'Université Paris 8 Vincennes-Saint Denis, à l'Université de Paris et à l'Université Sorbonne Nouvelle. Paola Bacchetta (Université de Californie à Berkeley), Norma Cantú (Trinity University à San Antonio), Christina Castellano (Universidad de Guadalajara), Nadia Setti et Akila Kizzi (Université Paris 8 Vincennes-Saint Denis), Jules Falquet et Sandeep Bakshi (Université de Paris), Lissell Quiroz (Université de Rouen Normandie) ont tou·te·s participé à l'organisation de ce colloque. J'ai eu la chance de pouvoir rejoindre le comité d'organisation et porter le projet auprès de l'Université Sorbonne Nouvelle.

[26] Cet intérêt s'explique en partie par l'engagement d'Anzaldúa elle-même envers l'art et la création. Anzaldúa envisageait de devenir artiste avant de se consacrer à l'écriture et elle a écrit sur l'art, par exemple dans « Border Arte: Nepantla, el lugar de la frontera ». Tout au long de sa vie, elle a entretenu des amitiés intimes avec plusieurs artistes, en particulier Liliana Wilson et Santa Barraza. En 1995, elle organise également une résidence artistique, appelée « Taller Nepantla », à la Villa Montalvo Artist Residency en Californie, réunissant des artistes et des autrices états-uniennes et mexicaines (dont Liliana Wilson et Santa Barraza). Voir Gloria Anzaldúa, « Border Arte: Nepantla, el lugar de la frontera », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham et Londres, Duke University Press, 2009, p. 176-186.

curatoriale *Le peuple qui manque* et consacrée aux réécritures féministes et queers de l'histoire. Le manuscrit a été reproduit en intégralité dans l'anthologie *36 Short Stories*, publiée en 2017, assorti d'un texte du *Peuple qui manque* analysant, entre autres, les travaux d'Anzaldúa[27].

Anzaldúa a fait l'objet de très nombreuses publications aux États-Unis où, dès 2005, la parution d'ouvrages collectifs souligne la vitalité des recherches portant sur ses travaux[28]. Dans l'introduction de *The Anzaldúan Theory Handbook*, à paraître en 2022, Keating souligne toutefois que les théories élaborées par Anzaldúa ont reçu une attention critique inégale, les concepts les plus étudiés étant ceux qu'elle développe dans *Borderlands/La Frontera*, au détriment de ses travaux antérieurs et postérieurs :

> Alors que certaines des théories d'Anzaldúa (en particulier celles des *borderlands*, de la nouvelle *mestiza* et de la conscience *mestiza*, telles qu'exposées dans *Borderlands/La Frontera*) ont reçu une attention scientifique bien méritée au fil des ans, et que d'autres théories (comme celles du *conocimiento*, de *nepantla* et de l'activisme spirituel) ont suscité un intérêt accru au XXI^e^ siècle, d'autres théories cependant (comme celles de l'*autohistoria* et de l'*autohistoria-teoría*, de *nos/otras*, du nouveau tribalisme, des *geographies of selves* [géographies de nos êtres] et d'*El*

[27] Voir Gloria Anzaldúa, « Ethnic Autohistorias-teorías: Writing the History of the Subject », *36 Short Stories*, Mélanie Bouteloup (dir.), Paris, Bétonsalon – Centre d'art et de recherche, Beaux-Arts de Paris Éditions, 2017, p. 307-322 ; Kantuta Quirós et Aliocha Imhoff, « Ecritures de l'histoire et politiques du futur : Notes sur quelques fictions historioraphiques », p. 283-300. Toujours dans le champ de l'art contemporain, avec ma compagne nous avons participé à une résidence de recherche artistique au 49 Nord 6 Est FRAC Lorraine, en 2019, suite à notre projet de court-métrage expérimental consacré à Anzaldúa : « Something to do with the dark – A Tribute to Gloria E. Anzaldúa » (2018). J'ai également publié un essai dans la revue en ligne du CAC Brétigny intitulé « Between the two eyes in her head, the tongueless magical eye and the loquacious rational eye, was la rajadura » (2020), à l'occasion de l'exposition « Sar Dubnotal ». Il ne s'agit pas d'une spécificité française. À Berlin, le centre d'art District développe depuis 2019 un projet en plusieurs volets autour d'Anzaldúa : « *Wissen über Brücken – Conocimiento sobre puentes. Relating to Gloria E. Anzaldúa in Words, Vision and Context* » (2019-2022). Dirigé par Verena Melgarejo Weinandt, Le projet s'articule autour d'une traduction collective de *Borderlands* vers l'allemand, d'une série d'événements intitulée « Nepantla Library » (2019-2020), de l'exposition « "Picking out images from my soul's eye" Understanding Gloria E. Anzaldúa through Artistic Practices » (2021) et d'une exposition de clôture qui aura lieu en juin 2022 et à l'occasion de laquelle sera présentée une seconde publication. Voir http://www.district-berlin.com/de/wissen-ueber-bruecken-conocimiento-sobre-puentes-2/ [consulté le 15/08/2022].

[28] Voir *EntreMundos/AmongWorlds: New Perspectives on Gloria Anzaldúa*, AnaLouise Keating (éd.), New York, Palgrave Macmillan, 2005 ; *Bridging: How Gloria Anzaldúa's Life and Work Transformed Our Own*, AnaLouise Keating et Gloria González-López (éds.), Austin, The University of Texas Press, 2011 ; *Teaching Gloria E. Anzaldúa: Pedagogy and Practice for Our Cassrooms an Communities*, Margaret Cantú-Sánchez, Candace de León-Zepeda et Norma Cantú (éds.), Albuquerque, The University of Arizona Press, 2020.

Mundo Zurdo) ont reçu moins d'attention, bien que l'intérêt des chercheur·euse·s à leur égard continue de grandir[29].

Dans l'abondante littérature consacrée à Anzaldúa, peu de travaux portent cependant sur sa théorisation du *queer* ou abordent la question de sa contribution à l'émergence des théories queers et de sa marginalisation dans les généalogies hégémoniques. Keating mentionne ce point à plusieurs occasions et, en particulier, dans *The Gloria Anzaldúa Reader* où elle s'interroge sur un tel manque d'intérêt critique tout en cherchant à susciter une prise de conscience :

> J'ai sélectionné « La Prieta », « To(o) Queer the Writer » et « El paisano is a bird of good omen », ainsi que des poèmes inédits comme « The Occupant » et « The coming of el mundo surdo », pour souligner le rôle formateur d'Anzaldua dans le développement de la théorie queer, un rôle que les théoricien·ne·s négligent généralement. Pourquoi les théoricien·ne·s ont-iels si souvent ignoré les contributions révolutionnaires d'Anzaldua à la théorie queer ? Je ne sais pas. Est-ce que de nombreux·euses chercheur·euse·s identifié·e·s comme hétérosexuel·le·s craignent d'être censuré·e·s ou étiqueté·e·s comme gays ? Ne voient-iels tout simplement pas les éléments provocateurs et transgressifs de son travail ? La plupart des théoricien·ne·s queers sont-iels si eurocentré·e·s ou masculinistes dans leur sélection de textes qu'iels ont complètement ignoré *This Bridge Called My Back*, où la théorie queer d'Anzaldúa apparaît pour la première fois sous forme imprimée ?[30]

[29] AnaLouise Keating, *The Anzaldúan Theory Handbook*, Durham et Londres, Duke University Press, 2022 [à paraître], p. 4 : « While some of Anzaldúa's theories (particularly those of the borderlands, the new mestiza, and mestiza consciousness, as presented in *Borderlands/La Frontera*) have received much well-deserved scholarly attention over the years, and other theories (like conocimiento, nepantla, and spiritual activism) have increased attention in the twenty-first century, still other theories (like autohistoria and autohistoria-teoría, nos/otras, new tribalism, geographies of selves, and El Mundo Zurdo) have received less attention, although scholarly interest in them continue to grow ». L'ouvrage proposera une étude approfondie de dix-huit théories clés développées par Anzaldúa, insistant sur des concepts ayant reçu une attention critique moindre, ainsi qu'une biographie intellectuelle d'Anzaldúa et une bibliographie annotée d'un grand nombre de ses manuscrits inédits. L'introduction est déjà disponible sur le site de l'éditeur. Tout récemment, les premières monographies consacrées à Anzaldúa ont vu le jour aux États-Unis : Andrea J. Pitts, *Nos/Otras: Gloria E. Anzaldúa, Multiplicious Agency, and Resistance*, New York, State University of New York Press, 2021 ; Kelli D. Zaytoun, *Shapeshifting Subjects: Gloria Anzaldúa's Naguala and Border Arte*, Urbana, Chicago et Springfield, University of Illinois Press, 2022.

[30] AnaLouise Keating (éd.), *The Gloria Anzaldúa Reader*, Durham et Londres, Duke University Press, 2009, p. 5 : « I selected "La Prieta," "To(o) Queer the Writer," and "El paisano is a bird of good omen", as well as previously unpublished poems like "The Occupant" and "The coming of el mundo surdo," to emphasize Anzaldua's formative role in developing queer theory, a role that theorists generally overlook. Why have theorists so often ignored Anzaldua's groundbreaking contributions to queer theory? I don't

Si Keating ouvre des pistes de réflexion pertinentes, que je chercherai à prolonger tout au long de ce travail, elle ne s'attache toutefois pas à répondre à ses propres interrogations. Formulant une critique similaire dans un court article très justement intitulé « Gloria Anzaldúa: Queer Theory's Other Mother and Lover », Keating change quelque peu d'approche et insiste sur les points de convergence entre les théorisations que développe Anzaldúa et les paradigmes centraux de la théorie queer :

> Malgré l'attention universitaire qu'elle reçoit, les chercheur·euse·s et les militant·e·s reconnaissent rarement le rôle prépondérant et pionnier d'Anzaldúa dans l'élaboration de la Théorie Queer. (En effet, je me demande parfois si la Theory Queer a déjà rattrapé son retard sur Anzaldúa !) Dès le début des années 1980, Anzaldúa utilisait le mot « queer », théorisant de cette manière fluide et défiant les frontières qui est généralement associée à la théorie queer, explorant les contributions cruciales des personnes trans aux questions liées à l'identité et proposant des alternatives aux définitions conventionnelles des identités lesbiennes/gays[31].

Seuls une poignée d'articles ou de chapitres d'ouvrages analysent l'usage que fait Anzaldúa du terme *queer* et la manière dont elle le théorise en lien avec les autres concepts qu'elle élabore. Il faut mentionner l'article pionnier de Ian Barnard, « Gloria Anzaldúa's Queer Mestizaje » (1997) et le chapitre « Unlimited Access? Queer Theory in the Borderlands », publié dans *The Queer Renaissance: Comtemporary American Literature and the Reinvention of Lesbian and Gay Identities* (1997) de Robert McRuer[32]. Publié

know. Do many heterosexually identified scholars fear being censured or labeled as gay? Do they simply not see the provocative, transgressive elements in her work? Are most queer theorists so Eurocentric or masculinist in their text selections that they have entirely ignored *This Bridge Called My Back*, where Anzaldua's queer theorizing first occurs in print? ».

[31] AnaLouise Keating, « Gloria Anzaldúa: Queer Theory's Other Mother and Lover », *phati'tude Literary Magazine*, « The Lavender Issue: LGBT Literature Today », vol. 2, n° 2, 2010, p. 54 : « Despite this academic attention, scholars and activists rarely recognize Anzaldúa's leading-edge role in helping to shape Queer Theory. (Indeed, sometimes I wonder if Queer Theory has yet caught up with Anzaldúa!) Even in the early 1980s, Anzaldúa was using the word "queer;" theorizing in the fluid, boundary-challenging ways generally associated with Queer Theory; exploring transpeople's crucial contributions to identity-related issues; and proposing alternatives to conventional definitions of lesbian/gay identities ».

[32] Voir Robert McRuer, *The Queer Renaissance: Comtemporary American Literature and the Reinvention of Lesbian and Gay Identities*, New York, New York University Press, 1997, p. 188-245.

plus récemment, *Post-Borderlandia: Chicana Literature and Gender Variant Critique* (2018) de Jackie T. Cuevas offre des perspectives éclairantes sur la non-conformité de genre et la non-binarité qui apparaissent dans plusieurs textes publiés et inédits d'Anzaldúa, au regard des *Queer Studies* et des *Trans Studies*[33]. Dans son article, Barnard soulève également, quoique qu'entre parenthèses, la question de l'absence d'Anzaldúa dans la grande majorité des généalogies hégémoniques de la théorie queer. Il affirme, de manière assez similaire à Keating :

> j'explore les usages qu'Anzaldúa fait de la *queerness*, principalement dans son livre *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, publié en 1987, avant que le « queer » n'acquière le chic universitaire dont il jouit actuellement, mais qui préfigurent [*presaging*] pourtant de nombreuses préoccupations de la théorie queer (bien qu'Anzaldúa soit rarement créditée lorsque la généalogie de la théorie queer est retracée ou que ses praticien·ne·s sont défini·e·s)[34].

Dans *Identity Poetics: Class, Race and the Lesbian-Feminist Roots of Queer Theory* (2001), où elle consacre un chapitre entier à Anzaldúa, Linda Garber cherche à mettre en lumière la dette de la théorie queer envers un abondant corpus de textes poétiques et théoriques écrits par des féministes lesbiennes racisées et/ou issues de la classe ouvrière. Elle montre notamment comment les contributions d'Anzaldúa, entre autres, « préfigurent la théorie queer » [*presage queer theory*] et en « ont posé les jalons » [*laid the groundwork*] tout en insistant sur le fait que ces contributions ont été « alternativement marginalisées, appropriées ou silenciées » [*alternately marginalized, appropriated, and silenced*] par les théoricien·ne·s queers[35]. Si ces travaux sont passionnants et permettent d'engager une réflexion critique autour du rôle significatif d'Anzaldúa et d'autres lesbiennes de couleur dans l'émergence des théories queers, ils présentent cependant

[33] Voir Jackie T. Cuevas, *Post-Borderlandia: Chicana Literature and Gender Variant Critique*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2018.

[34] Ian Barnard, « Gloria Anzaldúa's Queer Mestizaje », *MELUS*, « Ethnicities, Sexualities », vol. 22, n°1, 1997, p. 38 : « I explore the uses that Anzaldúa puts queerness to, primarily in her book *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, published in 1987, before "queer" gained its current academic chicness, yet presaging many of the concerns of queer theory (though Anzaldúa seldom gets credit when queer theory's lineage is traced or practitioners delineated) ».

[35] Voir Linda Garber, *Identity Poetics: Class, Race and the Lesbian-Feminist Roots of Queer Theory*, New York, Columbia University Press, 2001, p. 8, 12, 1.

plusieurs limites : Barnard se contente de mentionner l'absence problématique d'Anzaldúa et ignore « La Prieta » dans son analyse ; Garber ne s'intéresse qu'à la production poétique d'Anzaldúa, alors que celle-ci mobilise surtout le terme *queer* dans ses essais et ses *autohistorias-teorías*, et elle ne s'attache pas à montrer comment fonctionnent les mécanismes d'effacement qu'elle relève. Le choix même de certains termes pour décrire l'influence des autrices qu'elle analyse, tels que *presage* et *laid the groundwork*, tend paradoxalement à réancrer ces féministes lesbiennes dans une position d'extériorité par rapport à la théorie queer : elles l'anticipent sans toutefois participer activement à son émergence et à son développement.

Du côté de l'Amérique Latine, deux articles passionnants se sont penchés sur les contributions d'Anzaldúa aux théories queers et sur son rôle formateur : « Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer » (2015) du chercheur argentin Facundo Nazareno Saxe et « Pensamento Lésbico e Formação da Crítica Queer of Color » (2018) de la chercheuse brésilienne Caterina Rea. Nazareno Saxe reconnaît Anzaldúa à la fois comme une « pionnière » et une « précurseuse », nous encourageant à la considérer « non pas simplement comme un antécédent mais comme l'un des premiers référents de la théorie queer »[36]. Bien qu'il relève les usages du terme *queer* dans « La Prieta » et dans *Borderlands/La Frontera* en insistant sur les apports d'Anzaldúa à la théorie queer, soulignant notamment son association avec la frontière et avec sa critique acérée des rôles de genre et de l'hétéronormativité, son analyse mériterait d'être développée davantage[37]. Caterina Rea cherche quant à elle à proposer « une autre genèse du Queer, dans le champ des productions d'autrices lesbiennes non-blanches »[38], en partant notamment des contributions d'Anzaldúa. Cependant, ces deux articles abordent la question de la marginalisation d'Anzaldúa sans s'interroger sur la façon dont

[36] Facundo Nazareno Saxe, « Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer », *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, n° 22, 2015, p. 38 : « no simplemente como un antecedente sino como uno de los primeros referentes de la teoría queer ».

[37] Facundo Nazareno Saxe, « Chicana, lesbiana y queer », p. 46, 48.

[38] Caterina Rea, « Pensamento Lésbico e Formação da Crítica Queer of Color », *Cuardernos de Gênero e Diversidade*, vol. 4, n° 2, 2018, p. 117 : « uma outra gênese do Queer, no campo das produções de autoras lésbicas não-brancas ».

celle-ci opère au sein même des textes considérés comme « fondateurs » de la théorie queer et des récits généalogiques dominants.

Dans le champ des théories queers, la critique queer de couleur [*queer of color critique*], qui désigne un ensemble d'approches analytiques intersectionnelles visant à penser l'articulation de la sexualité avec le genre, la classe, la race et la colonialité, fournit un cadre d'analyse essentiel à partir duquel envisager la formation et l'institutionnalisation de la théorie queer blanche. Au-delà des remarques de Muñoz dans *Disidentifications*, qui a le premier attiré mon attention sur l'absence – devenue criante – d'Anzaldúa dans les généalogies hégémoniques de la théorie queer, l'article de Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited » (2011) constitue une autre pierre angulaire de mon travail. Dans cet article, où il souligne les contradictions et les silences de la théorie queer blanche, Hames-García propose à la fois une contre-généalogie alternative des théories queers qui inclut *This Bridge Called My Back* et *Borderlands/La Frontera* (aux côtés de nombreux autres écrits d'auteur·rice·s et de théoricien·ne·s queer de couleur) et une analyse très pertinente de différents mécanismes d'effacement et de marginalisation à l'œuvre dans les récits généalogiques dominants. Il souligne, en effet, que :

> La théorie queer et les études lesbiennes et gays n'ont jamais correctement abordé le fait qu'elles soient fondées sur l'effacement d'un important corpus de littérature critique produite par des personnes de couleur, alors même que ces travaux sont inclus dans les généalogies queers à des fins stratégiques[39].

Evelynn Hammonds dressait déjà un constat similaire dans « Black (W)holes and the geometry of Black female sexuality » (1994), publié dans le second numéro de *differences* consacré à la théorie queer. Hammonds y développe une analyse critique du numéro spécial édité par Teresa de Lauretis quelques années auparavant en examinant « les

[39] Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », *Gay Latino Studies: A Critical Reader*, Michael Hames-García et Ernesto Javier Martínez (éds.), Durham et Londres, Duke University Press, 2011, p. 28 : « Queer theory and lesbian and gay studies have never adequaltely addressed the fact that they are founded on the erasure of a substantial body of critical literature by people of color at the same time that these bodies of work are included in queer genealogies for strategic purpose ».

pratiques d'exclusion systématiques »[40] à l'œuvre dans son essai introductif et en insistant sur la nécessité de créer des contre-récits. Ces deux articles, rencontrés assez tôt dans le cadre de mes recherches, ont eu une profonde influence sur mon propre travail. La thèse de doctorat de Elizabeth Anne Dahms, *The Life and Work of Gloria Anzaldúa: An Intellectual Biography*, soutenue en 2012, à l'Université du Kentucky, a également servi de point de départ à ma propre réflexion. Dahms s'attache à mettre en évidence les contributions d'Anzaldúa aux théories queers, trop souvent ignorées ou négligées, en se concentrant sur la notion d'activisme spirituel et l'accès à d'autres régimes de savoirs. Elle propose un aperçu de la généalogie hégémonique des théories queers ainsi que de la contre-généalogie proposée par Hames-García et la critique queer de couleur (dont elle critique habilement le manque d'engagement avec les travaux d'Anzaldúa), sans que cela ne constitue le cœur de son analyse.

En France, la notoriété d'Anzaldúa doit énormément au numéro des *Cahiers du CEDREF* « Théories féministes et queers décoloniales : interventions Chicanas et Latinas états-uniennes » (2011), coordonné par Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, offrant, en plus de la traduction d'un chapitre de *Borderlands/La Frontera* aux côtés de textes de Cherríe Moraga, Donna Kate Rushin, Norma Alarcón, María Lugones et Chela Sandoval, une introduction critique permettant d'appréhender les travaux d'Anzaldúa dans le contexte états-unien et dans le contexte français. L'introduction d'Anzaldúa en France s'est donc faite à travers le prisme des théories décoloniales et des théories queers. Dès les premières pages de l'introduction, les éditrices remettent par ailleurs en question les récits généalogiques hégémoniques de la théorie queer, en centrant leurs analyses sur les critiques queers de couleur et en abordant la question de la marginalisation d'Anzaldúa :

> Bien que la première introduction du terme queer au sein de la sphère académique états-unienne soit souvent attribuée au travail de Teresa de Lauretis, qui l'a

[40] Evelynn Hammonds, « Black (W)holes and the Geometry of Black Female Sexuality », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 6, n° 2-3, 1994, p. 127 : « the consistently exclusionary practices ».

> effectivement employé très tôt, il en existe d'autres généalogies. Comme l'a fait remarquer Randy P. Conner au cours de la conférence *El Mundo Zurdo*, en 2009, Anzaldúa s'est nettement auto-identifiée comme queer et a probablement été la première à utiliser les termes "queer" et "théorie queer" dans un contexte académique[41].

Précisant leur pensée en note, les éditrices soulignent que la marginalisation d'Anzaldúa constitue « un exemple de l'effacement gigantesque de la théorisation *queer of color*, y compris de sa place au sein de la production de la théorie queer blanche »[42]. Les éditrices s'intéressent également à la circulation de la théorie queer entre les États-Unis et la France qui a eu pour effet de reconduire ces effacements ainsi que de nombreux angles morts dans les analyses produites :

> Le fait que la construction des théories queers en France ait pris comme point de départ le plus souvent exclusif les théories queers blanches états-uniennes, les a amenées à reproduire des points aveugles dans l'analyse, en échouant à traiter des rapports de pouvoir multiples et inséparables, au-delà du genre et de la sexualité[43].

De la même manière, la publication de l'article de Paola Bacchetta « Orientations pour la résistance transnationale : l'épistémologie queer décoloniale de Gloria Anzaldúa et des lesbiennes racisées (subalternes) en France » (2017), qui analyse en détails son usage du terme *queer*, y compris dans « La Prieta », en lien avec d'autres concepts centraux de son épistémologie, a fortement contribué à asseoir l'envergure des théorisations d'Anzaldúa et sa pertinence dans le champ théorique et militant français. Dans son article, Bacchetta « [s]'interroge sur l'indisponibilité des travaux d'Anzaldúa en France » et revient sur la circulation problématique des théories queers états-uniennes et à ses conséquences, déjà évoquées dans *Les Cahiers du CEDREF* :

> bien que les seules théories féministes et queer blanches venant des États-Unis circulent en France depuis longtemps, les courants féministe et *queer of color* ne

[41] Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 10.
[42] Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », note 4, p. 10.
[43] Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 11.

> sont introduits que lentement, au goutte à goutte, non sans poser quelques problèmes […]. L'introduction de théories féministes *racisme-et-colonialisme-amnésiques* états-uniennes en France, au détriment de théories of color et *racisme-et-colonialisme-conscients*, a produit une notion « blanchie » de la théorie féministe et queer états-unienne[44].

L'approche adoptée par les éditrices du numéro des *Cahiers du CEDREF* « Théories féministes et queers décoloniales : interventions Chicanas et Latinas états-uniennes » aura un impact majeur sur la réintroduction tardive d'Anzaldúa dans les généalogies françaises des théories queers. En effet, suite à la parution du numéro, plusieurs récits généalogiques des théories queers, dans le contexte français, commencent à mentionner l'importance des contributions d'Anzaldúa et sa marginalisation. Bien qu'il prenne progressivement ses distances avec la « théorie queer de la première vague » (centrée sur des théoriciennes blanches telles que de Lauretis, Butler et Sedgwick) qui « persévère dans sa mise au silence des *queer of colour* »[45], Bourcier, dont les travaux ont largement participé à la circulation et à l'élaboration des théories queers en France, ne réintègre Anzaldúa dans la

[44] Paola Bacchetta, « Orientations pour la résistance transnationale : l'épistémologie queer décoloniale de Gloria Anzaldúa et des lesbiennes racisées (subalternes) en France », *EOLLES (Epistemological Others, Languages, Literatures, Exchanges and Societies)* [en ligne], n° 8 « Colonialité, genre et multiculturalisme : Europe et Amériques », 2017, p. 2, 7, 10, https://gric.univ-lehavre.fr/IMG/pdf/bacchetta_anzaldua.pdf [consulté le 24/08/2022]. À ce jour, seuls deux chapitres de *Borderlands* ont été traduits en français : « La conscience de la *Mestiza*. Vers une nouvelle conscience », publié dans *Les Cahiers du CEDREF* (2011) et « Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan », publié dans la revue *Multitudes* (2007). Voir Gloria Anzaldúa, « Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan », *Multitudes*, vol. 29, n° 2, 2007, p. 51-60 ; « *La conciencia de la mestiza* : vers une nouvelle conscience », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 75-96. Deux de ses nombreux poèmes ont également été traduits dans l'anthologie *Je transporte des explosifs on les appelle des mots* : « Del Otro Lado » et « A woman lies buried under me ». Voir *Je transporte des explosifs on les appelle des mots*, p. 156-159, 160-163. Par ailleurs, en 2020, la revue militante *Ballast* a consacré une semaine en quatre volets aux « identités-frontières de Gloria Anzaldúa » proposant une traduction partielle, réalisée par Maya Mihindou, de l'essai d'Anzaldúa « The New Mestiza Nation: A Multicultural Movement », écrit en 1992 et publié dans *The Gloria Anzaldua reader*. Voir https://www.revue-ballast.fr/les-identites-de-frontieres-de-gloria-anzaldua/ [consulté le 24/08/2022]. Dans le numéro papier paru la même année, Mihindou a publié un portrait illustré d'Anzaldúa intitulé « La Nouvelle Métisse : paroles de Gloria Anzaldúa », à l'occasion duquel nous avions longuement échangé par téléphone. Voir Maya Mihindou, « La Nouvelle Métisse : paroles de Gloria Anzaldúa », *Ballast*, n° 9, 2020, p. 140-153. Une version en ligne de ce texte est disponible sur le site de la revue depuis le mois de février 2022 : https://www.revue-ballast.fr/la-nouvelle-metisse-paroles-de-gloria-anzaldua/ [consulté le 24/08/2022].

[45] Sam Bourcier, « Politique et théorie queer : la seconde vague », entretien par Sylvie Duverger, *Nonfiction* [en ligne], 8 mars 2011, https://www.nonfiction.fr/article-4344-politique_et_theorie_queer__la_seconde_vague.htm [consulté le 24/08/2022].

généalogie de ces théories qu'en 2015, à l'occasion d'un entretien dans lequel il explique que : « Le travail de quelqu'un comme Gloria Anzaldúa (1987), qui a été l'une des premières, sinon la première, à utiliser le terme queer, ç'a [*sic*] été la note de bas de page de la théorie queer blanche américaine de la fin des années 1990 »[46]. De la même manière, le récit généalogique que propose Bruno Perreau dans *Qui a peur de la théorie queer ?* (2018) mentionne les contributions d'Anzaldúa au développement des théories queers. Il écrit ainsi : « Une autre impulsion provient des *Chicana Studies* : Gloria Anzaldúa est l'une des premières à utiliser le terme queer pour se désigner dans l'espace académique »[47].

Ces récits généalogiques récents présentent cependant plusieurs limites. Ils ne tiennent pas compte de l'utilisation que fait Anzaldúa du terme *queer* dans « La Prieta », dont il n'existe pour le moment aucune traduction française, et ne considèrent donc pas qu'Anzaldúa formule sa théorie queer près de dix ans avant l'émergence officielle de celle-ci dans la sphère universitaire états-unienne. Par ailleurs, ils se contentent de mentionner l'importance des apports d'Anzaldúa sans discuter en profondeur ses travaux. De la même manière, lorsqu'ils évoquent la marginalisation d'Anzaldúa dans les généalogies hégémoniques, ils n'examinent pas les ressorts ni les effets des mécanismes sur lesquels celle-ci repose. Dans de telles conditions, la réintégration d'Anzaldúa dans les généalogies des théories queers états-uniennes court le risque de n'avoir aucun impact sur le cadre d'analyse ou les paradigmes théoriques, issus des théories queers blanches.

La spécificité de l'introduction des travaux d'Anzaldúa en France, où ils ont été d'emblée étroitement associés aux théories queers et décoloniales, assure néanmoins qu'elle y soit reconnue comme une figure centrale dans ces courants de pensée, ce que souligne la quatrième de couverture de la traduction française de *Borderlands/La Frontera*, à paraître : « Voici enfin traduit en français *Borderlands/La Frontera*, le chef d'œuvre de la féministe chicana Gloria Anzaldúa, le livre fondateur de la pensée queer

[46] Sam Bourcier et Élisabeth Mercier, « Genres, sexualités et médias : enjeux politiques, identitaires et disciplinaires dans l'université francophone », *Communiquer* [en ligne], n° 14, 2015, http://journals.openedition.org/communiquer/1805 [consulté le 24/08/2022].

[47] Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, Paris, Presses de Science Po, 2018, p. 114.

décoloniale états-unienne »[48]. Qu'Anzaldúa soit de plus en plus largement présentée et reconnue comme une théoricienne queer de premier plan n'enlève cependant rien à la nécessité de ce travail.

En effet, si la marginalisation d'Anzaldúa dans le champ des théories queers et l'importance de ses contributions ont été soulignées à de multiples reprises, aussi bien aux États-Unis qu'en France, il n'existe pour l'heure aucun travail de recherche qui aborde à la fois, et de manière approfondie, ces deux dimensions. Cette thèse vise donc à mettre en évidence les mécanismes d'effacement, d'invisibilisation et de marginalisation qui sous-tendent et structurent en profondeur l'émergence et le développement de la théorie queer à l'université états-unienne, en insistant sur la façon dont ceux-ci opèrent dans les textes considérés comme « fondateurs » et dans les généalogies dominantes, tout en proposant une analyse détaillée des contributions d'Anzaldúa. Le titre, « "To(o) Queer The Writer" : Contributions et effacement de Gloria Anzaldúa lors de l'émergence des théories queers », s'est rapidement imposé. Le premier segment reprend en partie le titre d'un essai d'Anzaldúa publié en 1991, « To(o) Queer the Writer – Loca, escritora y chicana », que j'envisage comme une réponse indirecte à « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities » de Teresa de Lauretis[49]. Dans ce travail, comme dans l'essai d'Anzaldúa où elle-même aborde le blanchiment des théories queers, il ne s'agira pas tant de « queeriser l'autrice » [*to queer the writer*] et de rendre Anzaldúa plus queer qu'elle ne le serait en réalité que de déplier son épistémologie queer décoloniale et de montrer comment le caractère peut-être « trop queer » [*too queer*] de ses travaux a pu constituer un frein à son assimilation théorique et contribuer à sa marginalisation au sein de l'université états-unienne. La tension ou l'articulation que suggère le titre (*to(o) queer*,

[48] Le résumé qui présente l'ouvrage en ligne affirme de la même manière : « Livre phare de la pensée queer décoloniale étatsunienne, paru en 1987, enfin traduit en français. Dans cet ouvrage aussi important que ceux de bell hooks pour la collection Sorcières, l'autrice et activiste féministe chicana – considérée comme la première à avoir théorisé le terme queer – interroge la représentation que l'on se fait de nos propres "frontières", psychiques, sociales ou culturelles ».

[49] Gloria Anzaldúa, « To(o) Queer the Writer – Loca, escritora y chicana », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham et Londres, Duke University Press, 2009, p. 163-175.

queeriser/trop queer), et qu'Anzaldúa invoque dans une « attitude joueuse »[50] défiant les contradictions, nourrit en profondeur cette thèse et reflète son double objectif : d'une part, réintégrer Anzaldúa dans les généalogies des théories queers et la faire (ré)apparaître comme une théoricienne queer de premier plan, de l'autre, tordre (*to queer*) la théorie queer et proposer un contre-récit de son émergence et de son développement qui refuse d'ignorer la violence épistémique de ses textes « fondateurs ». Remettre le queer au centre, comme m'y encourageait Ariban, tout en maintenant une perspective critique, consciente des rapports de pouvoir et de savoir, sur les paradigmes issus des théorisations dominantes, telle est l'ambition de ce travail.

L'effort généalogique qui sous-tend ces recherches vise donc à questionner certains des « silences construits »[51] de la théorie queer, pour reprendre l'expression employée par Teresa de Lauretis, en mettant en évidence la manière dont celle-ci s'est fondée sur l'effacement, l'invisibilisation et la marginalisation d'un important corpus de textes produits par des auteur·rice·s et théoricien·ne·s queers racisé·e·s, bien que je n'aborde, dans le cadre de cette thèse, que le cas d'Anzaldúa. L'interrogation d'Hames-García – qui se demandait dans « Queer Theory Revisited » : « Compte tenu de la promesse de la théorie queer d'imbriquer la race, la sexualité, le genre et la classe, comment se fait-il que des textes qui ne remplissent pas cette promesse aient émergé comme les grands classiques de la discipline ? »[52] – a constitué à la fois un point d'ancrage et un point de départ pour mes propres recherches. Je m'attacherai ainsi à montrer que l'effacement, l'invisibilisation et la marginalisation des théorisations queers de couleur qui ont précédé la formulation de la théorie queer, loin d'être accidentelles, sont constitutives de l'émergence et de l'institutionnalisation de la théorie queer comme discours universitaire.

[50] María Lugones, « Attitude joueuse, "voyage" d'un monde à d'autres et perception aimante », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 117-136 ; « Playfulness, "World" Travelling, and Loving Perception », *Making Faces, Making Soul, Haciendo caras: Creative and Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Gloria Anzaldúa (éd.), Aunt Lute Books, San Francisco, 1990, p. 390-402.

[51] Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 97.

[52] Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 20 : « Given queer theory's promise to integrate race, sexuality, gender, and class, how have these texts that do not fulfill that promise emerged as the field's classics? ».

Au cours des six dernières années, j'ai cherché à comprendre comment les travaux d'Anzaldúa ont été écartés des généalogies hégémoniques de la théorie queer, malgré la précocité et la complexité de ses théorisations, en m'intéressant aussi bien aux mécanismes à l'œuvre dans les textes eux-mêmes, à la violence épistémique et aux logiques de (dé)légitimation, qu'aux propositions théoriques et politiques d'Anzaldúa. L'une de mes préoccupations sera ainsi de tenter de démontrer quels sont les facteurs qui ont contribué à sa marginalisation. Plusieurs pistes de réflexion ont guidé mes recherches. Puisque les théorisations queers de couleur, celles d'Anzaldúa comprises, sont fortement ancrées dans les pensées et pratiques féministes intersectionnelles reposant sur l'analyse de l'imbrication des différents rapports sociaux (de race, de classe, de genre, de sexualité…), il m'a paru nécessaire de m'interroger sur la résistance de la théorie queer envers certains outils théoriques mobilisés par les militantes féministes racisées états-uniennes, en particulier la notion de « politique de l'identité » formulée à l'origine par le *Combahee River Collective* et cible d'intenses critiques[53]. Dans sa déclaration de 1977, le collectif féministe noir lesbien insistait sur la nécessité de prendre en compte des « systèmes d'oppressions imbriqués »[54] ainsi que sur la légitimité et la pertinence de développer des analyses et des stratégies de lutte de manière située, afin de combattre plus efficacement et simultanément le capitalisme, le racisme, le sexisme et l'hétérosexisme, tout en déconstruisant les assignations identitaires. Ces perspectives théoriques et politiques semblent s'aligner avec les objectifs définis par de Lauretis dans « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities » qui revendique, elle aussi, un cadre

[53] J'emprunte la notion d'imbrication à Jules Falquet qui soutient que « penser en termes de *rapports sociaux* imbriqués (et non de systèmes et à plus fortes raison d'identités) permet une compréhension plus dynamique, plus structurelle et en même temps plus contextualisée des enjeux ». Elle poursuit : « à la différence de la logique de l'intersection de Crenshaw, les individus et les groupes ne sont pas imaginé·e·s au croisement de lignes matérialisant les discriminations, mais de part et d'autre des lignes de polarisation qui matérialisent les rapports sociaux ». Voir Jules Falquet, *Imbrication : Femmes, race et classe dans les mouvements sociaux,* Vulaines sur Seine, Éditions du Croquant, 2020, p. 278. Bien que je rejoigne pleinement Falquet sur les distinctions qu'elle établit, j'ai choisi d'employer de manière indifférenciée les notions d'intersectionnalité et d'imbrication des rapports sociaux afin de souligner leurs points de convergence et d'insister sur les apports des théorisations chicanas à ce champ de pensée.

[54] Combahee River Collective, « Déclaration du Combahee River Collective », traduction de Jules Falquet, *Les Cahiers du CEDREF* [en ligne], n° 14, 2006, p. 1, https://journals.openedition.org/cedref/415, [consulté le 18/08/2022].

d'analyse intersectionnel. Comment comprendre, dès lors, que ces théorisations aient été marginalisées et âprement critiquées par les théoricien·ne·s queers les plus prééminant·e·s ?

Un autre aspect a très tôt attiré mon attention : de Lauretis et Anzaldúa se sont côtoyées à l'Université de Californie à Santa Cruz dans les années qui ont précédé et suivi l'émergence de la théorie queer sur le campus et elles avaient connaissance de leurs travaux respectifs. Cependant, lorsque de Lauretis formule sa théorie queer, elle ne mentionne que brièvement les ouvrages d'Anzaldúa, sans souligner son utilisation du terme *queer* ni commenter ses travaux qui constituent pourtant un précédent à sa propre formulation. S'interrogeant sur les facteurs qui ont contribué à la marginalisation d'Anzaldúa au sein de l'université, Dahms avançait déjà, dans *The Life and Work of Gloria Anzaldúa: An Intellectual Biography*, quelques pistes de réflexion qui s'inscrivent dans la continuité de celles de Keating. Elle écrit :

> Alors que je pose Anzaldúa comme précurseuse de la théorie queer, je continue à me demander pourquoi elle n'a pas été accueillie par l'université avec autant de ferveur que Judith Butler. Peut-être que la spiritualité d'Anzaldúa fait que les universitaires, en particulier les philosophes traditionnalistes qui entretiennent une dualité cartésienne, se détournent de cet aspect de sa théorisation. […] Le discours clair d'Anzaldúa contraste avec le style d'écriture opaque de Butler ; l'insistance de Butler sur le fait que les idées philosophiques complexes doivent être élaborées dans une langue difficile atteste de son statut de personne blanche, éduquée et privilégiée. […] Le manque d'attention porté aux théories visionnaires d'Anzaldúa est-il un autre cas de racisme et d'élitisme universitaire ?[55]

L'un des objectifs de ce travail de thèse consiste à prolonger et à approfondir ces pistes de réflexion, tout en en proposant d'autres, et à tenter de répondre par l'affirmative à

[55] Elizabeth Anne Dahms, *The Life and Work of Gloria Anzaldúa: An Intellectual Biography*, thèse de doctorat [en ligne], University of Kentucky, 2012, p. 151 : « As I posit Anzaldúa as a foremother to queer theory, I continue to wonder why she has not been embraced by the academy with as much fervor as has Judith Butler. Perhaps Anzaldúa's spirituality makes academics, especially traditional philosophers who maintain a Cartesian duality, turn away from this part of her theory. […] Anzaldúa's clear discourse contrasts with Butler's opaque writing style; Butler's insitence that difficult philosophical ideas must be worked through in difficult langage attests to her white, educated, privileged status. […] Is the lack of attention paid to Anzaldúa's visionary theories another case of academic racism and elitism? ».

certaines d'entre elles. Il s'agira donc de déterminer, à travers un retour détaillé sur le parcours universitaire d'Anzaldúa et une analyse des rapports de race, de classe, de genre et de sexualité au sein du système universitaire états-unien, dans quelle mesure la position précaire d'Anzaldúa à l'université a contribué à l'effacement de ses contributions. Il me semble également que la marginalisation dont ses travaux ont souffert est en partie liée à leur contenu, notamment à leur forte dimension spirituelle, comme le suggéraient déjà Keating et Dahms, mais aussi à leur perspective explicitement décoloniale et, enfin, à la forme même de ses écrits et aux nouvelles méthodes de théorisation qu'elle défend à travers l'*autohistoria-teoría*, qui dérogent aux normes universitaires.

Pour aborder au mieux ces différents questionnements et explorer toutes ces hypothèses, mes recherches s'appuient sur un corpus varié. Concernant les productions d'Anzaldúa, mon analyse se concentrera principalement sur les deux ouvrages majeurs publiés de son vivant et parus avant l'émergence officielle de la théorie queer, *This Bridge Called My Back* et, en particulier, « La Prieta » ainsi que *Borderlands/La Frontera*, dans lesquels elle mobilise abondamment le terme *queer* et qui circulaient activement dans la sphère universitaire, mais aussi l'essai « To(o) Queer the Writer – Loca, escritora y chicana » (1991). Je me réfèrerai également à d'autres textes, antérieurs et postérieurs à *Borderlands/La Frontera*, quoique de manière plus ponctuelle, notamment les deux autres anthologies éditées par Anzaldúa, *Making Face, Making Soul/Haciendo caras* (1990) et *this bridge we call home* (2002), l'ouvrage posthume issu de sa thèse de doctorat en préparation à l'Université de Californie à Santa Cruz, *Light in the Dark/Luz en lo oscuro* (2015), de même que certains textes publiés dans *The Gloria Anzaldúa Reader* et de nombreux entretiens [56]. Mes recherches reposent également sur de nombreux documents d'archives. J'ai en effet eu la chance de pouvoir effectuer deux séjours de recherche de plusieurs semaines aux États-Unis, le premier en 2018 et le second en 2022,

[56] Gloria Anzaldúa (éd.), *Making Faces, Making Soul, Haciendo caras: Creative and Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1990 ; Gloria Anzaldúa et AnaLouise Keating (éd.), *this bridge we call home: radical visions for transformation*, New York, Routledge, 2002 ; Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*.

au cours desquels j'ai pu consulter les archives d'Anzaldúa conservées à l'Université du Texas à Austin, mais aussi à l'Université de Californie à Santa Cruz. Ces deux séjours m'ont également permis de rencontrer des ami·e·s intimes, *comadres in writing*, collègues et camarades militant·e·s d'Anzaldúa avec lesquel·le·s j'ai réalisé des entretiens qui ont profondément nourri ce travail de thèse.

Mes recherches s'appuient par ailleurs sur un second corpus, axé sur les textes considérés comme « fondateurs » de la théorie queer, au premier rang desquels « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction » (1991) de Teresa de Lauretis et le numéro spécial de *differences* dans lequel il paraît, « Queer and Now » d'Eve Kosofsky Sedgwick et « Critically Queer » de Judith Butler, ainsi que sur les récits généalogiques hégémoniques de la théorie queer, en particulier *Queer Theory: An Introduction* (1997) d'Annamarie Jagose et *A Genealogy of Queer Theory* (2000) de William B. Turner[57]. Je m'intéresserai aussi aux avant-propos et aux préfaces qui accompagnent les rééditions d'ouvrages déjà canoniques de théoricien·ne·s queers établi·e·s tel·le·s que Butler, Sedgwick et de Lauretis, ainsi qu'aux essais rétrospectifs dans lesquels ces chercheur·euse·s reviennent sur leurs travaux et qui contribuent à renforcer cette généalogie hégémonique. Afin d'examiner la manière dont la circulation des théories queers entre les États-Unis et la France reconduit les pratiques de marginalisation et d'effacement des théorisations queers de couleur, je concentrerai mon attention sur les préfaces des œuvres traduites en français, ainsi que sur les articles et les ouvrages qui retracent la généalogie de la théorie queer états-unienne et qui contribuent à leur tour à imposer ce récit hégémonique en France.

Dans « Catching Fire », sa préface à la quatrième édition de *This Bridge Called My Back*, une anthologie dans laquelle les contributrices abordaient elles-mêmes la marginalisation des femmes de couleur dans le *Women's Liberation Movement* et leur

[57] Eve Kosofsky Sedgwick, « Queer and Now », *Tendencies*, Routledge, 1994 [1993], p. 1-20 ; Judith Butler, « Critically Queer », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 1, n° 1, 1993, p. 17-32 ; Annamarie Jagose, *Queer Theory: An Introduction*, New York, New York University Press, 1997 ; William B. Turner, *A Genealogy of Queer Theory*, Philadelphie, Temple University Press, 2000.

propre racisme intériorisé, Cherríe Moraga réaffirme l'engagement suivant que je voudrais faire mien : « Il ne s'agit pas toujours des corps qui sont effectivement présents dans la pièce, mais de toute une vie consacrée à la prise de conscience croissante de qui et de ce qui *manque* dans cette pièce et de répondre à cette absence »[58]. Cette phrase de Moraga m'a accompagnée tout au long de mes recherches. Elle nous encourage à déplacer notre attention sur les absent·e·s plutôt que sur les présent·e·s, à interroger l'absence et à prendre acte. En tant que féministe gouine blanche, issue de la classe moyenne et de l'immigration italienne ouvrière d'après-guerre et originaire de « La Lorraine, le Texas français »[59] comme le clame une couverture de *Paris Match* datée de 1961, l'angle d'attaque que j'ai adopté consiste à défaire les récits dominants de la théorie queer blanche et à en déconstruire les « silences construits ». J'ai choisi de me plonger dans cette généalogie blanchie pour montrer comment l'effacement opère au sein de ses textes « fondateurs » et structure en profondeur l'émergence et le développement de la théorie queer. L'une des difficultés à laquelle j'ai été rapidement confrontée pourrait se résumer ainsi : Comment faire entendre les silences et rendre visible l'invisibilisation ? Comment documenter le manque ? Comment travailler avec et à partir de l'absence ?

Les théories féministes intersectionnelles offrent un cadre épistémologique essentiel pour mettre à jour les pratiques d'effacement, d'invisibilisation et de marginalisation de l'historiographie dominante. Forgée en 1989 par Kimberlé W. Crenshaw, universitaire et juriste afro-états-unienne, l'intersectionnalité désigne le recoupement entre le genre, la race, la classe sociale et d'autres catégories productrices de différenciation sociale et visait au départ à contrer l'invisibilité juridique des expériences spécifiques que les femmes noires ont de la discrimination. Crenshaw a ensuite développé ce concept en

[58] Cherríe Moraga, « Catching Fire », *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga (éds.), New York, State of New York University Press, 2015 [1981], p. xix : « It not always a matter of the actual bodies in the room, but that of a life dedicated to a growing awareness of who and what is *missing* in that room; and responding to that absence ».

[59] Cette expression, « La Lorraine, le Texas français », a été utilisée par le journaliste Raymond Cartier, dans l'hebdomadaire *Paris Match* du 26 juin 1961 pour désigner une région industrielle minière alors attrayante. L'article n'aborde en aucun cas les rapports d'exploitation économique et la précarisation qui ont accompagné ce développement industriel, ciblant les populations immigrées, notamment italiennes, qui travaillaient dans les hauts-fourneaux et ont longtemps subi des violences xénophobes. C'est pourtant là précisément que la comparaison avec le Texas est la plus pertinente.

explorant les dimensions raciales et genrées de la violence exercée contre les femmes de couleur dans un second article publié quelques années plus tard. Elle y a montré comment leurs expériences sont souvent le produit des croisements du racisme et du sexisme et sont généralement marginalisées dans les discours forgés pour répondre à l'une ou l'autre de ces dimensions, rendant l'approche intersectionnelle indispensable pour réparer et rendre justice à leurs expériences de la violence, mais également pour rendre compte de leurs intérêts et définir des stratégies d'intervention efficace [60] . Les approches intersectionnelles, qui analysent et prennent en compte l'imbrication des rapports sociaux, constituent un outil indispensable pour examiner les logiques d'exclusion et de marginalisation à l'œuvre dans les textes canoniques de la théorie queer, mais aussi pour aborder les théorisations développées par Anzaldúa.

Les féministes, blanches comme racisé·e·s, sont depuis longtemps investies dans des formes de réécriture de l'historiographie dominante et de récupération ou de préservation de mémoires et se sont engagées dans la production de contre-récits, *herstories* en anglais, s'attachant à mettre en avant le rôle des femmes[61]. Dès les années 1970, les féministes chicanas ont été particulièrement actives sur ce terrain afin de visibiliser à la fois leur implication dans le *Chicano Civil Rights Movement* et dans le *Women's Liberation Movement*. L'ouvrage de Maylei Blackwell, *¡Chicana Power! Contested Histories of Feminism in the Chicano Movement*, paru en 2011, la première monographie entièrement consacrée à l'implication des femmes dans le mouvement chicanx, a fourni un cadre

[60] Voir Kimberlé W. Crenshaw, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, n° 1, 1989, p. 139-167 ; « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », Stanford Law Review, vol. 43, n° 6, 1991, p. 1241-1299 ; « Cartographie des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », traduction d'Oristelle Bonis, *Cahiers du Genre* [en ligne], vol. 2, n° 39, 2005, p. 51-82. « Démarginaliser l'intersection race/sexe: critique féministe de la doctrine antidiscriminatoire, de la théorie féministe et des politiques antiracistes », traduction d'Emmanuelle Delanoë, *Qu'est-ce que l'intersectionnalité ? Dominations plurielles: sexe, classe et race*, Myriam Boussahba, Emmanuelle Delanoë et Sandeep Bakshi (dir.), Éditions Payot et Rivages, Paris, 2021, p. 281-329.

[61] Le terme *herstory* est un jeu de mot construit à partir du pronom possessif féminin *her* et du nom commun *history* qui signifie « histoire ». Le pronom possessif féminin vient se substituer au pronom masculin *his* pour affirmer cette réécriture féministe de l'histoire et insister sur le fait que l'historiographie dominante épouse systématiquement un point de vue masculin : *history* comme *his story*, c'est-à-dire « son histoire », au masculin.

méthodologique des plus pertinents à mes propres recherches. Basé sur de nombreux entretiens d'histoire orale et des recherches approfondies dans les archives, *¡Chicana Power!* raconte l'émergence du féminisme chicana au sein des organisations étudiantes et communautaires du sud de la Californie et du sud-ouest des États-Unis à travers une généalogie critique centrée sur la militante et théoricienne Anna Nieto-Gómez et le collectif *Hijas de Cuauhtémoc*, l'une des premières organisations féministes chicanas. Comme l'explique Blackwell dans son introduction :

> *¡Chicana Power!* ne se contente pas seulement de recouvrer des histoires qui ont été effacées et de mettre au jour de nouvelles généalogies féministes de la résistance ; l'ouvrage transforme également la façon dont nous comprenons ces récits historiques et la nature politique des pratiques de savoir qui les produisent. Plus qu'un livre d'histoire, cette intervention historiographique nous invite à nous demander pourquoi, malgré l'émergence manifeste du féminisme chicana tout au long des années 1960 et 1970, l'histoire des féminismes chicanas dans le mouvement est encore largement inédite [*untold*] ? […] En m'appuyant sur la notion de généalogie développée par Foucault, j'examine les espaces, liés au mouvement social, dans lesquels les savoirs féministes chicanas ont été produits, ainsi que les « mécanismes d'effacement » qui les ont occultés. Il s'agit de regarder les conditions dans lesquelles une histoire [*a story/history*] est racontée, d'interroger les effacements et de prêter une oreille attentive aux lacunes et aux interstices afin de révéler les rouages du pouvoir […][62].

Ce travail repose lui aussi sur une approche généalogique critique visant à remettre en question l'historiographie dominante de la théorie queer et à en révéler les mécanismes d'effacement afin de « saper, au lieu de reproduire, les relations de pouvoir et les régimes de vérité qui maintiennent ces mécanismes en place » et de « renverser le registre

[62] Maylei Blackwell, *¡Chicana Power! Contested Histories of Feminism in the Chicano Movement*, Austin, University of Texas Press, 2011, p. 3. Voir Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971, p. 145-172 : « *¡Chicana Power!* not only recovers histories that have been erased and excavates new feminist genealogies of resistance; it also transforms the ways we understand these historical narratives and the political nature of the knowledge practices that produce them. More than a book of history, this historiographic intervention asks us to consider why, despite the clear emergence of Chicana feminism throughout the late 1960s and 1970s, the history of Chicana feminisms *in* the movement is still largely an untold story? […] Drawing on Foucault's notion of genealogy, I examine the social movement spaces in which Chicana feminist knowledges were produced as well as the "mechanics of erasure" that have obscured them. This means looking at the conditions in which a story/history is told, interrogating the erasures, and listening to the gaps and interstices to reveal the workings of power […] ».

épistémologique qui les autorise »[63]. Pour pallier les silences de l'historiographie dominante, nombreux·euses sont les chercheur·euse·s qui se tournent vers la consultation d'archives mais aussi vers la pratique de l'histoire orale. Celle-ci permet de réexaminer les récits historiques en y incluant des voix qui en étaient auparavant exclues et de lutter contre l'absence de sources à partir desquelles travailler en produisant des archives[64]. La rareté des sources disponibles portant précisément sur mon sujet de recherche m'a conduite, moi aussi, à me plonger dans les archives d'Anzaldúa et à réaliser des entretiens d'histoire orale. J'ai ainsi rencontré et interviewé des ami·e·s intimes d'Anzaldúa : Randy P. Conner et David Hatfield Sparks, à Chicago, ainsi qu'Ariban Chagoya, à San Antonio ; des chercheuses, autrices, artistes et militantes lesbiennes féministes chicanas qui l'ont côtoyée lors de nombreux congrès nationaux et dont les textes sont parfois parus dans les anthologies éditées celle-ci : Deena J. González et Ellie D. Hernández, ainsi qu'Alicia Gaspar de Alba et Alma López, à Los Angeles, mais aussi Carla Trujillo, à Berkeley ; des militantes et organisatrices communautaires : Cynthia Pérez, à Austin, et Graciela Sánchez, à San Antonio ; et Martha Cotera, figure historique du mouvement féministe chicana, documentaliste et archiviste, à Austin. À l'exception de Cotera, tou·te·s font partie de la communauté queer. Ces entretiens ont été réalisés entre 2018 et 2022 et ont, pour la plupart, été filmés.

Les perspectives postcoloniales et surtout décoloniales constituent un second cadre d'analyse qui s'est révélé indispensable pour penser les rapports de pouvoir et de savoir et questionner les conditions d'invisibilisation des contributions d'Anzaldúa[65]. La notion

[63] Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 4 : « undermine, instead of replicate, the power relations and regimes of thruth that hold these mechanics in place » ; « overturn the epistemological register that licences them ».

[64] L'historiographie féministe chicana est très fortement ancrée dans l'histoire orale. Voir notamment le *Chicana Por Mi Raza Digital Memory Project and Archive*, projet initié en 2009 par l'universitaire María Cotera (fille de la militante Martha Cotera) et la réalisatrice Linda García Merchant : http://chicanapormiraza.org/ [consulté le 18/08/2022].

[65] Bien que les études décoloniales et postcoloniales portent toutes deux un discours critique sur le colonialisme, les études décoloniales dérivent leurs pensées de la conquête des Amériques par les colons européens dès 1492, tandis que les études postcoloniales « réfléchi[ssent] sur les héritages coloniaux britanniques en Inde, en Australie, en Afrique et au Moyen Orient des XIXe et XXe siècles ». Comme le souligne Capucine Boidin, ces dernières « ignorent d'emblée l'expérience de l'Amérique latine, dont les

de violence épistémique [*epistemic violence*], employée notamment par Gayatri Spivak dans son célèbre essai « Can the Subaltern Speak? » (1985) où elle examine les mécanismes de silenciation qui s'exercent contre les groupes marginalisés, se trouve au cœur de mon analyse de l'émergence et du développement de la théorie queer. Dans cet essai, Spivak soutient que si les subalternes peuvent s'exprimer, leur parole est systématiquement interprétée avec les grilles de lectures dominantes, établies par les producteur·ice·s légitimes du savoir, et n'est pas entendue. La violence épistémique désigne donc un ensemble de mécanismes et de pratiques, liés à d'autres formes d'oppressions politiques et sociales, qui empêchent la participation ou limitent les contributions d'une personne ou d'un groupe à la production des savoirs[66]. Le concept de colonialité du savoir tient également une place centrale dans ce travail. Élaborée dans le cadre des études décoloniales développées par un ensemble de chercheur·euse·s impliqué·e·s dans le programme « Colonialidad/Modernidad/Decolonialidad » qui émerge dès la fin des années 1990 entre l'Amérique latine et les États-Unis, la colonialité du savoir désigne les mécanismes par lesquels les conceptions non-eurocentrées du savoir sont tenues pour illégitimes ou inexistantes. L'analyse des processus d'élaboration des savoirs et des logiques de (dé)légitimation sur lesquelles ils reposent, ainsi que la revendication de savoirs situés, est au centre de la réflexion des études décoloniales[67].

pays prirent leur indépendance vis-à-vis de l'Espagne dès le début du XIXe siècle. La tradition de pensée sud-américaine, hispanophone et lusophone, est donc absente. La critique postcoloniale de l'eurocentrisme reste eurocentrique en limitant son champ de réflexion aux legs des empires nord-européens du XIXe siècle ». Voir Capucine Boidin, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], n° 62, 2009, p. 130, https://journals.openedition.org/cal/1620 [consulté le 02/09/2022].

[66] L'article de Spivak comporte une critique des discours sur « l'autre » et les subalternes dans les travaux de certains intellectuels français tels que Foucault et Deleuze ainsi qu'une réflexion sur la colonisation britannique de l'Inde et la manière dont l'administration coloniale a interprété l'immolation des veuves dans le cadre du rituel traditionnel du *sati*. Les subalternes, dans l'essai de Spivak, sont en premier lieu les femmes du tiers-monde. Voir Gayatri Chakravorty Spivak, « Can the Subaltern Speak ? », *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson et Lawrence Grossberg (dir.), Champaign, University of Illinois Press, 1988, p. 271-313 ; Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, traduction par Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

[67] Le projet « C/M/D » réunissait les sociologues Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel et Agustín Lao-Montes, les anthropologues Arturo Escobar et Fernando Coronil, les philosophes Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones et Nelson Maldonado-Torres, les sémiologues Walter Mignolo et Zulma Palermo, le critique littéraire Javier Sanjinés, la pédagogue Catherine Walsh. La

Cette thèse adopte enfin, en plus d'une perspective analytique fortement ancrée dans la critique queer de couleur, une méthodologie queer dans son approche transversale et transdisciplinaire. Comme l'explique le théoricien queer Jack Halberstam en introduction à *Female Masculinity* :

> En raison de la nature interdisciplinaire de mon projet, j'ai dû élaborer une méthodologie à partir de méthodes disciplinaires déjà disponibles. Déployant ce que j'appellerais une « méthodologie queer », j'ai utilisé une combinaison de critique littéraire, d'ethnographie, d'enquêtes historiques, de recherches dans les archives et de production de taxonomies. J'appelle cette méthodologie « queer » parce qu'elle tente de rester suffisamment souple pour répondre aux différentes localisations d'information sur la masculinité féminine et qu'elle trahit une certaine déloyauté envers les méthodes disciplinaires conventionnelles[68].

Ma thèse adopte également une méthodologie queer parce qu'elle s'attache à engager la réflexion à partir de perspectives et de propositions théoriques non-hétérocentrées tout en s'attaquant à la normativité de la théorie queer hégémonique elle-même. En effet, mon corpus de sources secondaires se compose en grande partie d'écrits de féministes lesbiennes chicanas et de couleur états-uniennes ou de théoricien·ne·s et critiques queers qui m'ont fourni la plupart des outils nécessaires pour appréhender à la fois les pratiques d'effacement qui structurent la théorie queer et les textes d'Anzaldúa. De même, l'une de mes intentions directrices est de déconstruire certains des paradigmes dominants de la théorie queer en montrant comment celle-ci produit ses propres normes et constitue son canon théorique en mettant en œuvre des mécanismes d'exclusion et de marginalisation qui invisibilisent ou délégitiment des pratiques militantes et des perspectives politiques considérées comme déviantes ou divergentes.

---

colonialité du savoir est l'un des développements du concept de colonialité du pouvoir élaboré par le sociologue péruvien Aníbal Quijano.

[68] Jack Halberstam, *Female Masculinity*, Durham et Londres, Duke University Press, 1998, p. 9-10 : « On account of the interdisciplinary nature of my project, I have had to craft a methodology out of available disciplinary methods. Deploying what I would call a "queer methodology," I have used some combination of textual criticism, ethnography, historical survey, archival research, and the production of taxonomies. I call this methodology "queer" because it attempts to remain supple enough to respond to the various locations of information on female masculinity and betrays a certain disloyalty to conventional disciplinary methods ».

Dans ce travail, j'espère donc parler, pour reprendre les mots de Trinh T. Minh-Ha, « à côté de » [*nearby*] et « avec » [*with*] Anzaldúa et les autres auteur·rice·s, théoricien·ne·s et militant·e·s auxquel·le·s je fais référence, plutôt qu' « à leur place », « en leur nom » ou « à leur sujet » [69]. C'est l'une des raisons pour lesquelles je m'appuie sur de nombreuses citations, souvent longues, traduites dans le corps du texte dans un souci d'accessibilité pour les lecteur·rice·s francophones et incluses dans les notes en langue originale. Ces citations, tout particulièrement celles de féministes et de personnes queers racisé·e·s peu ou pas traduites en français, visent donc à répondre à l'enjeu de l'accessibilité et de la disponibilité de textes et, de manière plus large, de pensées politiques marginalisées. La longueur et l'abondance de mes notes de bas de page, que l'on pourrait me reprocher, se justifient donc par le souci de contrer les pratiques de marginalisation déployées par les théories queers blanches qui guide ces recherches. Mes notes de bas de page, au-delà de témoigner d'une volonté de précision et de contextualisation, constituent par ailleurs d'autres espaces de discussion où je cherche à lier mes recherches à des questions afférentes ou sous-jacentes dans l'idée de générer des points de connexion et de possibles coalitions. Je rejoins ainsi pleinement Keating qui explique dans *Transformation Now! Toward a Post-Oppositional Politics of Change* :

> Poussée par mon désir de favoriser les points de convergence [*commonalities*] au-delà des frontières disciplinaires et des champs intellectuels, je m'appuie sur des épigraphes, des sous-sections et de nombreuses notes en fin d'ouvrage – des formats qui me permettent d'inclure des voix et des perspectives supplémentaires et, à travers cette multiplicité, de favoriser le développement de nombreuses conversations qui se recoupent entre une grande variété d'auteur·rice·s/d'universitaires/de textes[70].

[69] Voir Trinh T. Minh-Ha, *D-Passage: The Digital Way*, Durham, Duke University Press, 2013, p. 158 : « Dans le contexte des relations de pouvoir, parler à la place, au sujet et au nom de est très différent de parler avec et à côté de » (« In the context of power relations, speaking for, about, and on behalf of is very different from speaking with and nearby »). C'est l'approche que défend Bacchetta dans « Orientations pour la résistance décoloniale ». Voir Paola Bacchetta, « Orientations pour la résistance décoloniale », p. 5.

[70] AnaLouise Keating, *Transformation Now! Toward a Post-Oppositional Politics of Change*, Urbana, Chicago et Springfield, University of Illinois Press, 2013, p. 27 : « In my desire to foster commonalities across disciplinary boundaries and intellectual fields, I rely on epigraphs, subsections, and copious endnotes – formats that enable me include additionnal voices and perspective and, through this multiplicity, foster numerous, overlapping conversations among a wide variety of authors/scholars/texts ».

Cette approche, que Keating associe à la faculté de connexion que développent les *nepantleras* (un type particulier de médiateur·rice dans l'épistémologie d'Anzaldúa), constitue également une méthodologie queer qui s'oppose à l'organisation disciplinaire du savoir et tend à faire proliférer les perspectives[71]. Tout au long de cette étude, j'ai essayé de rester vigilante aux rapports de pouvoir et de savoir qu'implique ma recherche en veillant à ne pas (re)produire moi-même d'effacement. Ce travail présente malgré tout très probablement ses propres angles morts, que je me suis efforcée d'identifier et que d'autres recherches, je l'espère, exploreront.

Afin de mener à bien cette réflexion, ma thèse s'articule en trois parties distinctes. Je proposerai dans un premier temps un large panorama visant à recontextualiser les travaux d'Anzaldúa, tout particulièrement *This Bridge Called My Back* et *Borderlands/La Frontera*, en les replaçant dans le contexte politique et social qui a stimulé leur production, dans le but de faire réapparaître les racines féministes lesbiennes chicanas des théories queers. Dans un article portant sur *Borderlands/La Frontera*, Yvonne Yarbro-Bejarano insiste en effet sur la nécessité de recontextualiser l'œuvre d'Anzaldúa en la situant « au sein des traditions théoriques des femmes de couleur décrivant des subjectivités incarnées multiples et dans l'expérience de la frontière propre aux Chicanas et aux Chicanos »[72], tout en prenant soin de se situer en tant que lecteur·rice :

> La manière dont les textes sont lus, compris et localisés est d'une importance cruciale. Deux aspects potentiellement problématiques dans la réception de

[71] Voir AnaLouise Keating, « Risking the Vision, Transforming the Divides: Nepantleras Perspectives on Academic Boundaries, Identites, and Lives », *Bridging: How Gloria Anzaldúa's Life and Work Transformed Our Own*, AnaLouise Keating et Gloria González-López (éds.), Austin, The University of Texas Press, 2011, p.142-152. Dans cet essai, Keating ne fait pas explicitement de sa méthodologie une méthodologie queer, mais il est évident, y compris pour Keating, que les *nepantleras* adoptent une perspective queer. J'y reviendrai longuement par la suite. Le terme *nepantlera* a été forgé par Anzaldúa à partir du nahuatl *nepantla* qui signifie littéralement « espace d'entre-deux ».

[72] Yvonne Yarbro-Bejarano, « Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera*: Cultural Studies "Differences," and the Non-Unitary Subject », *Cultural Critique*, n° 28, 1994, p. 8 : « within traditions of theorizing multiply embodied subjectivities by women of color and living in the borderlands by Chicanas and Chicanos ».

> *Borderlands* sont l'isolement de ce texte de sa communauté conceptuelle et les écueils de l'universalisation de la théorie de la *mestiza* ou de la conscience frontalière [*border consciousness*], que le texte prend grand soin d'ancrer dans des expériences historiques spécifiques[73].

Selon Yarbro-Bejarano, seul ce type de lecture et d'analyse situées « pourrait atténuer les problèmes de réception de *Borderlands* liés à une lecture hors contexte, soit qu'elle déracine le texte de ses diverses traditions communautaires, soit qu'elle saisisse des fragments textuels sans prendre en compte la totalité de l'ouvrage »[74]. Après avoir proposé une courte biographie intellectuelle d'Anzaldúa, je retracerai donc en premier lieu l'émergence et le développement du *Chicano Civil Rights Movement*, un mouvement social, culturel et politique tourné vers la justice sociale et l'auto-détermination des communautés mexicaines-américaines aux États-Unis, peu connu en France. Je reviendrai sur l'émergence du mouvement féministe chicana, qui se déploie non sans tensions dès la fin des années 1960, et du militantisme chicana lesbien et queer. Pour contrer le risque d'une lecture apolitique et réductrice et pour pallier à l'indisponibilité des travaux d'Anzaldúa en français, ce premier temps de réflexion s'achèvera sur un résumé détaillé des deux ouvrages qui seront au cœur de mon analyse.

Je me pencherai ensuite sur l'émergence et l'institutionnalisation de la théorie queer dans la sphère universitaire états-unienne, qui ignore ces racines féministes lesbiennes chicanas, et sur les différents mécanismes d'effacement et de marginalisation repérables dans les textes et les généalogies canoniques. Je m'intéresserai également à la circulation de la théorie queer des États-Unis à la France en montrant comment l'introduction de la théorie queer en France reconduit les pratiques d'invisibilisation initiales et reproduit des angles morts dans l'analyse. À ce point de la réflexion, je m'interrogerai plus

[73] Yvonne Yarbro-Bejarano, « Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera* », p. 71 : « Of crucial importance is the *way* the texts are read, understood and located. Two potentially problematic areas in the reception of *Borderlands* are the isolation of this text from its conceptual community and the pitfalls in universalizing the theory of mestiza or border consciousness, which the text painstakingly grounds in specific historical experiences ».

[74] Yvonne Yarbro-Bejarano, « Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera* », p. 24 : « might alleviate problematic areas in the reception of *Borderlands* that have to do with reading out of context, either deracinating the text from its various communal traditions or seizing on textual moments without taking the whole into account ».

spécifiquement sur la marginalisation des contributions d'Anzaldúa. Il s'agira alors de questionner la position précaire d'Anzaldúa au sein de l'université états-unienne et, en particulier, de l'Université de Californie à Santa Cruz, en se demandant dans quelle mesure sa position précaire a contribué à la marginalisation de ses apports lors de l'émergence officielle de la théorie queer, voire l'a autorisée, tout en mettant en évidence la résistance de l'université envers les travaux d'Anzaldúa. Un sentiment de frustration pourra survenir à la lecture de cette seconde partie, dans laquelle Anzaldúa et ses théorisations disparaissent presque complètement dans les deux premiers chapitres qui la composent. Cette « disparition », alors même que l'on commence à entrer dans les textes d'Anzaldúa à la fin de la première partie où j'aborde les usages du terme queer dans « La Prieta » et dans *Borderlands/La Frontera*, est à comprendre et à appréhender de manière sensible et performative en lien avec le concept d'effacement que j'évoque tout au long de ma thèse et plus spécifiquement dans la seconde partie. La frustration a fait partie intégrante de ce travail de recherche : la marginalisation d'Anzaldúa dans les généalogies de la théorie queer a été pour moi une source d'intense frustration qui m'a conduite à élaborer ce sujet et à y consacrer six ans. En reproduisant dans l'analyse un cheminement qui passe d'abord par une mise en évidence d'un ancrage des théories queers dans les féminismes chicanas lesbiens avant d'opérer un retour critique sur l'émergence et l'institutionnalisation de la théorie queer à l'université, au cours de laquelle Anzaldúa et ses contributions sont effacées, je cherche à amener les lecteur·rice·s à faire l'expérience de cette frustration et de cet effacement tout en leur faisant prendre conscience que ce qui apparaît comme un manque ou une absence est en réalité le produit de pratiques d'effacements répétées.

Une fois que l'effacement des contributions d'Anzaldúa aura été établi et que les différentes logiques auxquelles celui-ci répond auront été mises au jour, la dernière partie de mon développement se concentrera sur les apports majeurs d'Anzaldúa aux théories queers et sur son épistémologie queer décoloniale. Je m'intéresserai non seulement à la manière dont elle théorise le queer en lien avec d'autres concepts clés issus de son épistémologie, tout particulièrement la figure de la nouvelle *mestiza* et de la *nepantlera*, configurant la conscience de la nouvelle *mestiza* comme une conscience queer, mais

également à l'*autohistoria-teoría* comme outil militant et méthodologie queer qui, reposant sur la performativité et l'auto-nomination, permet de bousculer certains paradigmes de la théorie queer hégémonique. Enfin, à travers le concept de *Mundo Zurdo* [Monde Gaucher], je considérerai la question de la constitution d'alliances politiques intersectionnelles à enjeux multiples, un projet au cœur des théorisations queers de couleur, et le rôle fondamental qu'Anzaldúa attribue aux sujets queers dans leur mise en œuvre en insistant avec la même intensité sur leur capacité à traverser les frontières et à faire pont.

En conclusion de sa préface à la première édition de *This Bridge Called My Back*, Moraga raconte elle aussi un rêve. « Littéralement, depuis deux ans maintenant, je rêve d'un pont », écrit-elle. « Dans le rêve, on me rejoint toujours à la rivière ». Mon espoir est que cette thèse serve à son tour de pont. L'écrire est ma manière de rejoindre Anzaldúa et Moraga à la rivière.

Partie I. Gloria Anzaldúa et les racines féministes lesbiennes chicanas des théories queers

Introduction

Les productions théoriques et littéraires d'Anzaldúa, son engagement militant et son positionnement politique sont intimement liés à sa vie et profondément ancrés dans ses expériences en tant que Chicana *Tejana* lesbienne issue de la classe ouvrière rurale et naviguant entre différents espaces sociaux et culturels. Comme elle l'affirme dans *Light in the Dark* :

> Je parle et j'écris à partir de ce qui m'ancre à tout moment et de ce noyau d'identité profonde – mon corps physique, le corps d'une femme, une Chicana tejana, intégré dans une culture mexicaine indigène riche en symboles et en métaphores, un corps immergé dans de nombreuses cultures, un corps queer[1].

Si Anzaldúa elle-même insiste sur le caractère situé de ses écrits, en dialogue avec un contexte culturel, politique et social dans lequel elle est pleinement investie et cherche à intervenir, de nombreux·euses critiques, tel·le·s qu'Yvonne Yarbro-Bejerano, ont également souligné la nécessité d'appréhender ses travaux comme un tout et de rester attentif·ve·s aux conditions historiques qui ont produit sa pensée en veillant à ne pas les déraciner des communautés conceptuelles et militantes desquelles ils émergent[2].

Cette première partie poursuit donc un double objectif : resituer les travaux d'Anzaldúa en les réancrant dans les expériences historiques et culturelles spécifiques qui ont stimulé leur production et mettre en évidence les racines féministes lesbiennes chicanas des théories queers à travers sa théorisation précoce du terme *queer*. Le premier chapitre sera ainsi consacré à une courte biographie intellectuelle d'Anzaldúa. Il me paraît en effet indispensable d'ouvrir ce travail par quelques éléments biographiques qui seront constamment redéployés et mis en perspective par la suite. Pour éviter toute lecture décontextualisée et faciliter l'appréhension des textes d'Anzaldúa, je proposerai ensuite

[1] Gloria Anzaldúa, « Appendix 4 », *Light in the dark/Luz en lo oscuro, Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2015, p. 182 : « I speak and write from what grounds me at any given moment and that hub of core identity – my physical body, the body of a female, a Chicana tejana, embedded in an indigenous Mexicana culture rich in symbols and metaphors, a body immersed in many cultures, a queer body ».

[2] Voir Yvonne Yarbro-Bejarano, « Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera* ».

un vaste panorama du *Chicano Civil Rights Movement*, encore peu connu en France, dans lequel Anzaldúa était impliquée et qui a fait office de catalyseur pour ses travaux[3]. Tout comme le terme *queer*, le terme *chicana/o*, qui constitue à l'origine une dénomination péjorative appliquée aux mexicain·e·s-américain·e·s des classes inférieures, a été resémantisé et adopté par les militant·e·s au cours des années 1960. Contrairement au terme *mexicain·e-américain·e*, perçu par les militant·e·s comme peu radical et représentatif de perspectives politiques qui ne reconnaissent pas les inégalités systémiques affectant la communauté, il a permis le développement de différentes identités politiques et culturelles et dénote une certaine fierté ethnique, une revendication de l'indigénéité, une prise de conscience politique et un engagement dans les luttes visant à subvertir et à modifier les structures d'oppression[4]. Afin de mettre en évidence un ancrage des théories queers dans les pensées et pratiques féministes lesbiennes chicanas, je retracerai ensuite l'émergence et le développement, dès la fin des années 1960, d'un mouvement féministe chicana au sein du *Chicano Civil Right Movement* où les militantes, confrontées au sexisme, ont connu des expériences ambivalentes qui les ont incitées à prendre leurs distances et leur autonomie aussi bien sur le plan théorique qu'organisationnel. Pour finir, je m'intéresserai au déploiement de l'activisme chicana lesbien, qui fait surface vers le milieu des années 1970, et au rôle formateur d'Anzaldúa

[3] Il existe en effet très peu de travaux disponibles en français sur le mouvement chicanx. Sur une trentaine de titres recensés, composés en grande majorité de mémoires ou de thèses non consultables ou difficilement consultables, seuls six ouvrages abordent plus ou moins directement cette question : Ada Savin, *Les Chicanos aux États-Unis : étrangers dans leur propre pays ?*, Paris et Montréal, l'Harmattan, 1998 ; Lucienne Néraud, *Le mouvement des ouvriers agricoles mexicains et mexicains-américains au Texas : 1966-1986*, Montepellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2009 ; José Antonio Giménez Micó, *L'irruption des autres : analyse de trois fronts discursifs d'identité et de résistance : chicano, antillais et andin péruvien*, Montréal, Éditions Balzac, 2000 ; Olga Odgers, *Identités frontalières : immigrés mexicains aux États-Unis*, Paris, l'Harmattan, 2001 ; Yves-Charles Grandjeat, *Aztlán, terre volée, terre promise : les pérégrinations du peuple chicano*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1989 ; Marcienne Rocard, *Les Fils du soleil : la minorité mexicaine à travers la littérature des États-Unis*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1980. Aucun ouvrage consacré aux Chicanas n'est disponible en français.

[4] On rencontre également la graphie *xicana/o*. Voir Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Théories féministes et queers décoloniales », p. 18-19 ; Rodolfo Acuña, *Occupied America, A History of Chicanos*, 5ème édition, New York, San Francisco, Boston, etc., Longman, 2004 [1972], p. 329, 405 ; Carlos Muñoz, *Youth, Identy, Power: The Chicano Movement*, New York, Verso, 1993 [1989], p. 79-80 ; Paula M. L. Moya, « Postmodernism, "Realism," and the Politics of Identity: Cherríe Moraga and Chicana Feminism », *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*, Paula M. L. Moya et Michael Hames-García (éds.), Berkeley, University of California Press, 2000, p.84-85.

dans l'élaboration d'une pensée queer chicana. J'offrirai alors un résumé détaillé de la genèse et de la structure des deux ouvrages d'Anzaldúa parus avant l'émergence officielle de la théorie queer dans la sphère universitaire états-unienne, *This Bridge Called My Back* (1981) et *Borderlands/La Frontera* (1987), qui mobilisent tous deux le terme *queer* dans un contexte militant et universitaire et proposent une articulation précoce des théories queers.

Chapitre 1. Gloria Anzaldúa : « Who am I, a poor Chicanita from the sticks, to think I could write? »[5]

Gloria Evangelina Anzaldúa est née le 26 septembre 1942 à Raymondville, dans la basse vallée du Río Grande au sud du Texas, de parents ouvrier·ère·s agricoles. Elle est l'aînée de quatre enfants et passe les premières années de sa vie dans un établissement de ranches appelé *Jesús María Ranch*. En 1948, son père achète une maison à Hargill, une petite commune rurale située à proximité, que la famille met en location dès 1950 pour s'installer et travailler sur les terres de la firme agricole *Rio Farms* à San Manuel. Comme Anzaldúa l'explique dans un entretien :

> Ma famille a perdu ses terres au profit des blancs à cause des taxes et de manipulations malhonnêtes de leur part. Mon père était donc un exploitant agricole, un métayer. Il conservait 60% de la récolte et 40% revenaient à cette société appelée Rio Farms, Inc. Ces propriétaires terriens blancs agrégeaient et achetaient toutes les terres des petits agriculteurs, essentiellement mexicains. Mon père s'endettait auprès d'eux pour les semences et l'eau. […] Quand mon père était en vie, nous allions dans les champs recouvrir les pastèques d'assiettes en carton pour qu'elles ne gèlent pas en hiver, nous allions biner et cueillir le coton. Mon père avait des braceros quand c'était encore légal et ensuite, il embauchait des mojados – trabajadores sin papeles, des travailleurs sans papiers. […] À la mort de mon père, nous n'avions rien et nous avons dû travailler pour d'autres personnes. […] Un

[5] Gloria Anzaldúa, « Speaking In Tongues: A Letter To Third World Women Writers », *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. 164 : « Qui suis-je, moi, une pauvre petite chicana qui a grandi dans les champs, pour penser que je pouvais écrire ? ». Le récit biographique que j'ébauche ici s'appuie sur ces différentes sources : Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas* ; Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path: A Testimonio of Gloria E. Anzaldúa », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera, Mailey Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 110-119 ; Karin Ikas, « Interview with Gloria Anzaldúa », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa, 4ème édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012, p. 269-284 ; AnaLouise Keating, « Appendix 2. Timeline: Some Highlights from Gloria Evangelina Anzaldúa's Life », *The Gloria Anzaldúa Reader*, Gloria Anzaldúa, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 325-335 ; Héctor Torres, « The Author Never Existed », *Conversations with Contemporary Chicana and Chicano Writers*, Héctor Torres (éd.), Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007, p. 115-145 ; Elizabeth Jones, *et al.*, « Gloria Anzaldúa », « Voices from the Gaps », University of Minnesota Digital Conservancy, 2009 [2005], https://hdl.handle.net/11299/167856 [consulté le 15/08/2022]; « Biographical Sketch », Gloria Evangelina Anzaldúa Papers, https://txarchives.org/utlac/finding_aids/00189.xml [consulté le 15/08/2022] ; « Nuestra Gloria: Celebrando Anzaldúa at UTRGV », https://www.utrgv.edu/cmas/nuestra-gloria/history/index.htm [consulté le 15/08/2022].

> Mexicain, un Chicano, venait nous chercher et nous rassembler, il nous mettait à l'arrière d'un camion et nous conduisait aux champs. Parfois, ma mère parvenait à obtenir une parcelle de terrain rien que pour nous, alors elle nous chargeait dans la voiture, nous allions dans les champs et travaillions seul·e·s, sans superviseur. Les champs ne nous appartenaient pas. Même du temps de mon père, ils ne nous appartenaient pas[6] .

À la même époque, la famille passe également une année entière dans l'Ouest du Texas à travailler comme ouvrier·ère·s agricoles migrant·e·s. En 1956, les parents d'Anzaldúa décident de se réinstaller définitivement à Hargill afin d'offrir à leurs enfants de meilleures opportunités en termes d'éducation et de scolarisation. Urbano Anzaldúa décède peu de temps après, en juin 1957, au travail, d'une rupture accidentelle de l'aorte au volant d'un camion[7]. La proximité géographique avec la frontière séparant les États-Unis et le Mexique et sa prise de conscience de la discrimination raciale, de l'exploitation et de la dépossession foncière des *Tejanxs* dans la vallée du Río Grande, ont profondément influencé les écrits d'Anzaldúa[8].

[6] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 87-88 : « My family lost their land to whites because of taxes and dirty manipulation by these people, so my father was a tenant farmer, a sharecropper. He kept 60 percent, and 40 percent went to this corporation called Rio Farms, Inc. These white landowners had just incorporated and bought all the land from the mostly Mexican small farmers. My father would get in debt to them for the seed and the water. […] When my father was alive we'd go out in the fields and cover watermelons with paper plates so they wouldn't freeze in the wintertime; we'd hoe and pick cotton. My father had braceros when they were still legal and later he had mojados – trabajadores sin papeles, workers without papers. […] When my father died we didn't have anything and had to work for other people. […] A Mexican, a Chicano, would come up and round us all up, put us in the back of a truck, and take us to the fields. Sometimes my mother was able to get a stretch of land only for us, so she'd load us up in the car and we'd go to the fields and just work on our own, without a supervisor. The fields were not ours. Even when my father was farming, they weren't ours ». Le terme *bracero*, dérivé de l'espagnol *brazos* (bras), désigne les personnes qui vivent de leur force de travail. Entre 1942 et 1964, les États-Unis passent une série de lois du travail, regroupées sous le nom de programme « *bracero* », visant à délivrer des permis de travail temporaires à des ouvrier·ère·s mexicain·e·s pour faire face au besoin de main d'œuvre. À l'inverse, le terme *mojado* (« mouillé » en espagnol) désigne un migrant clandestin qui a traversé illégalement la frontière entre le Mexique et les États-Unis en franchissant le Río Bravo/Río Grande à la nage. Il est dérivé de la désignation dénigrante *wet-back* (« dos mouillé »).

[7] Il semblerait qu'Anzaldúa ait assisté à l'accident. Elle fictionnalise en partie cet événement dans la nouvelle « People Should Not Die in June in South Texas » (1985) et l'évoque dans « La Prieta » (1981), p. 200. Voir Gloria Anzaldúa « People Should Not Die in June in South Texas », *My Story's On: Ordinary Women, Extraordinary Lives*, Paula Ross (éd.), Berkeley, Common Differences Press, 1985, p. 280-287.

[8] Voir notamment le premier chapitre de *Borderlands/La Frontera*, « The Homeland, Aztlán » (p. 23-35), ainsi que la seconde section de poèmes, « La Pérdida » (p. 137-160).

Les troubles physiques qui ont affecté sa vie depuis l'enfance y tiennent également une place importante : Anzaldúa souffrait d'un déséquilibre hormonal, responsable de menstruations et d'une puberté précoces, qui la conduit à subir une hystérectomie en mars 1980 et constitue une expérience d'altérisation et de marginalisation douloureuse[9]. Avide lectrice, Anzaldúa se tourne vers la narration et l'écriture dès l'enfance :

> À l'âge de sept, huit, neuf, quinze, seize ans, je lisais au lit avec une lampe de poche sous les couvertures […]. Ma sœur, Hilda, qui dormait dans le même lit que moi, menaçait de tout dire à ma mère si je ne lui racontais pas une histoire.
>
> J'avais l'habitude des *cuentos* […]. Mon père racontait des histoires sur un chien fantôme géant qui surgissait de nulle part et accélérait le long de son pick-up, quelle que soit la vitesse à laquelle il conduisait.
>
> […] Alors, blottie sous les couvertures, j'inventais des histoires pour ma sœur nuit après nuit. Au bout d'un moment, elle a voulu deux histoires par nuit. J'ai appris à les lui raconter par épisodes, faisant monter le suspense avec des complications alambiquées jusqu'à ce que l'histoire atteigne son paroxysme quelques nuits plus tard. C'est sans doute à ce moment-là que j'ai décidé de mettre mes histoires par écrit. C'est sans doute à ce moment-là que le travail avec les images et que l'écriture ont commencé à être lié·e·s à la nuit[10].

---

[9] Le déséquilibre hormonal dont souffrait Anzaldúa est très probablement dû aux pesticides et aux produits toxiques auxquels elle a été exposée et qu'elle a ingérés étant enfant lorsqu'elle travaillait avec sa famille dans les champs au Texas sous les directives de multinationales nord-américaines, mais aussi certainement à d'autres périodes critiques de son développement. Ce déséquilibre hormonal lui sera diagnostiqué bien plus tard comme une forme d'endométriose. Les perturbateurs endocriniens sont aujourd'hui suspectés dans l'apparition de cancers hormonaux-dépendants, dont certains cas d'endométriose. Anzaldúa évoque ces troubles physiques et son hystérectomie dans de nombreux textes, publiés et inédits. Voir en particulier « La Prieta », p. 199, 203 et « now let us shift… conocimiento… inner work, public acts », *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2015, p. 138. Anzaldúa est décédée, en mai 2004, des suites de complications liées à un diabète de type I (qui lui a été diagnostiqué à l'âge adulte) résultant tout aussi probablement de son exposition aux pesticides agricoles. Voir Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 22. Voir également AnaLouise Keating, « Editor's Introduction: Re-envisioning Coyolxauhqui. Decolonizing Reality. Anzaldúa's Twenty-First-Century Imperative » *Light In The Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, Gloria Anzaldúa, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2015, p. ix-xxxvii.

[10] Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, p. 87 : « When I was seven, eight, nine, fifteen, sixteen years old, I would read in bed with a flashlight under the covers […]. My sister, Hilda, who slept in the same bed with me, would threaten to tell my mother unless I told her a story. I was familiar with *cuentos* […]. My father told stories about a phantom giant dog that appeared out of nowhere and sped along the side of the pickup no matter how fast he was driving. […] So, huddling under the covers, I made up stories for my sister night after night. After a while she wanted two stories per night. I learned to give her installments, building up the suspense with convoluted complications until the story climaxed several nights

Après avoir obtenu son diplôme de fin d'études à Edinburg High School en 1962, Anzaldúa entre à la Texas Woman's University, à Denton. Elle est la première de sa famille à entreprendre des études supérieures. Dans l'impossibilité de payer ses frais d'inscription universitaires au-delà de la première année, Anzaldúa quitte l'université et retourne dans la vallée du Río Grande où elle reprend le travail agricole pendant près de deux ans afin de pouvoir continuer à financer ses études. En 1965, elle entre à l'Université du Texas – Pan American à Edinburg (aujourd'hui l'Université du Texas – Rio Grande Valley) où elle se spécialise en anglais, art et éducation secondaire. C'est à cette époque qu'elle commence à s'identifier comme chicana :

> Je suis devenue une Chicana très tôt, probablement en 1968 ou 1969. Je me rappelle avoir essuyé des critiques au début pour m'être désignée comme chicana parce que chicanos, c'était un mot pour la classe inférieure, pour *la gente, no era una palabra* pour *gente decente*, c'est ce qu'on me disait. *Gente decente*, les honnêtes gens n'utilisaient pas ce mot-là, mais je lisais "Yo soy Joaquín" et je lisais Alurista. Je lisais quelques-uns des premiers textes du mouvement chicano qui avaient à voir avec les droits fonciers, avec la langue[11].

Anzaldúa commence alors à s'impliquer dans le mouvement chicanx :

> Alors que j'étais étudiante, à la fin des années 60, j'ai rejoint les ouvrier·ère·s agricoles, j'ai participé à leurs manifestations et à leurs marches, j'ai participé aux conventions du parti La Raza Unida et je me suis investie dans MECHA [*Movimento Estudiantil Chicano de Aztlán*]. Avant cela, je faisais partie de la Catholic Youth Organization et j'assistais à leurs réunions qui se déroulaient à l'Église[12].

later. It must have been then that I decided to put stories on paper. It must have been then that working with images and writing became connected to night ».

[11] Gloria Anzaldúa *in* Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path », p. 110 : « I became a Chicana early on, probably '68 or '69. I remember first being criticized for calling myself a Chicana 'cause Chicanos, that was a word for the lower class, for *la gente, no era una palabra* for *gente decente*, this is what I was told. Gente decente, decent people didn't use the this word, but I was reading "Yo soy Joaquín" and I was reading Alurista. I was reading some of the early Chicano movement texts that had to do with land rights, with language ».

[12] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 214 : « As an undergrad, in the late '60s, I joined the farmworkers, participated in their demonstrations and marches, La Raza Unida Party conventions, and in

« Le mouvement chicano a été une révélation pour moi car j'y ai trouvé une partie de moi que je pouvais enfin accepter », dira-t-elle plus tard, « J'en ai également été très déçue »[13]. Au sein du mouvement chicanx, Anzaldúa se confronte en effet au sexisme et à l'homophobie :

> Autour de cette période, j'ai senti qu'il manquait quelque chose au movimiento Chicano […]. [I]l ne s'attaquait pas à l'oppression des femmes. Notre lutte se concentrait sur la protection de la culture, sur la protection de la race mais, pour moi, c'était comme si le mouvement essayait de protéger la partie masculine de la culture[14].

Anzaldúa parvient à achever son cursus en suivant les cours du soir tout en occupant divers emplois pendant la journée et en travaillant dans les champs[15]. Elle obtient une licence d'anglais et un certificat d'enseignement dans le secondaire de l'Université du Texas – Pan American en 1968. Son diplôme en poche, Anzaldúa travaille alors comme enseignante pour le district scolaire public de Pharr-San Juan-Alamo dans le cadre de programmes d'enseignement bilingue et d'éducation spécialisée, de la maternelle au lycée, tout en suivant les cours d'été à l'Université du Texas à Austin[16]. Au cours de cette période, elle se documente abondamment sur les cultures mexicaines indigènes et continue à s'impliquer dans le mouvement chicanx. En 1972, elle obtient son Master en anglais et éducation de l'Université du Texas à Austin.

MECHA. Before that I was with the Catholic Youth Organization and attended CYO meetings held at the Catholic Churches ».

[13] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 43-45 : « The Chicano movement was a revelation to me because here was a part of myself I could finally accept. […] I was also very disenchanted with it ».

[14] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 214 : « Right around that period I felt there was something missing in el movimiento Chicano […]. [I]t didn't address the oppression of women. Our struggle focused on securing the culture, securing the race, but to me it felt like the movement was trying to secure the male part of the culture ».

[15] Voir AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 325.

[16] Suite à des tests de Q.I. culturellement biaisés, un large pourcentage d'élèves mexicain·e·s-américain·e·s étaient placé·e·s dans des classes pour enfants ayant des déficiences intellectuelles ou au neurodéveloppement atypique. Les enfants d'ouvrier·ère·s migrant·e·s dans le Sud-Ouest souffraient d'une négligence encore aggravée. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 197.

De mai 1973 à septembre 1974, Anzaldúa est employée par l'État de l'Indiana afin d'assurer la liaison entre le système scolaire public et les enfants des ouvrier·ère·s agricoles migrant·e·s et de conseiller enseignant·e·s et administrateur·rice·s sur les programmes et les méthodes d'enseignement[17] :

> mon séjour dans l'Indiana a conforté l'intérêt que j'avais eu auparavant pour le mouvement et la culture chicano. Mais là-bas, j'étais une participante active. J'étais impliquée dans AMOS [*Agricultural Migrant Opportunities Services*], une organisation de travailleur·euse·s agricoles migrant·e·s, j'étais impliquée auprès du département d'État, j'ai participé à différents programmes HeadStart de la ville et je me suis investie dans tout ce qui avait à voir avec l'école. Tous ces groupes étaient très politiques […][18].

Anzaldúa suit alors son premier atelier d'écriture créative, écrit ses premières nouvelles et ses premiers poèmes et commence à se consacrer sérieusement à l'écriture :

> Alors que j'étais dans l'Indiana en 73, j'ai pris quelques cours et j'ai commencé à écrire […]. Je dessine et j'écris dans mon journal depuis toujours […]. Je savais déjà que je mènerais une vie d'artiste, mais je voulais être en mesure de soutenir financièrement ce style de vie – alors j'ai décroché un diplôme d'enseignement. J'ai enseigné dans les écoles publiques parce que je savais que j'allais avoir besoin d'argent pour vivre ce genre de vie, mais ce n'est qu'à ce moment-là que j'ai pris la décision de me consacrer à l'écriture[19].

---

[17] Les expériences douloureuses d'Anzaldúa avec le système d'éducation publique du Texas font l'objet du poème « To Delia, Who Failed on Principles », écrit en 1974, et du chapitre 5 de *Borderlands*, « How to Tame a Wild Tongue » (p. 75-86). Voir Gloria Anzaldúa, « To Delia, Who Failed on Principles », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 20.

[18] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 49 : « my stay in Indiana was like the cementing of the interest in the Chicano that I'd had before. But here I was a participant. I was involved in AMOS, an organization of migrants; I was involved with the state department; and I was involved with different HeadStart programs in the city and with anything that had to do with school. The groups were very political […] ». *Head Start* est un programme financé par le gouvernement fédéral des États-Unis, créé en 1965 et destiné aux enfants des classes populaires. L'objectif était de préparer au mieux les enfants issus de milieux défavorisés à leur entrée à l'école maternelle en leur offrant, ainsi qu'à leur famille, des services éducatifs, sociaux, nutritionnels et de santé.

[19] Gloria Anzaldúa *in* Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path », p. 117 : « When I was in Indiana in '73 I took some classes and I started writing […]. I've always sketched and wrote in my journal […] . I had already committed to an artistic lifestyle, but I wanted to support this lifestyle – so I got a teaching degree. I had taught in the public schools because I knew I was going to need money in order to live this kind of life, but I hadn't committed to writing until then ».

En 1974, Anzaldúa démissionne et décide de reprendre ses études supérieures à l'Université du Texas à Austin où elle s'inscrit en doctorat de littérature comparée. Elle s'initie aux études chicanxs et rencontre Randy P. Conner[20] qui l'introduit au féminisme et à l'activisme gay et lesbien[21] :

> Je suis allée à Austin et j'ai rencontré Randy, ce pédé flamboyant. Il m'a présenté une femme bisexuelle. […] Et il m'a emmenée dans des librairies. Il me poussait toujours vers la section féministe, mais je ne voulais pas que l'on m'y surprenne. J'étais libérée mais je n'étais pas une *women's libber*, ce genre de chose. Il y avait une réunion de prévue à cet endroit qu'on appelle le Y et qui accueillait des meetings politiques, des associations et des ateliers. Les militant·e·s y ont publié ce journal intitulé *The Rag* et toutes les activités radicales de la ville avaient lieu là-bas. Je lui ai dit : "Je ne veux pas aller à la réunion – toutes ces femmes blanches, toutes ces lesbiennes." Mais j'y suis allée. J'étais la seule femme soi-disant hétéro. À ce moment-là, j'ai commencé à me poser des questions. J'ai remarqué que tous mes ami·e·s étaient des pédés et des gouines. J'avais une amie hétéro qui avait le béguin pour moi. […] Tout le monde était queer. Alors dans ma tête, j'ai commencé à penser que je devais en être une. Pour moi, j'étais l'une des leurs[22].

[20] Randy P. Conner (1952-2022) était un activiste spirituel, un auteur, un artiste et un enseignant gay. Conner a été l'ami intime et *comadre in writing* d'Anzaldúa pendant plus de trente ans. Iels se sont rencontrés à l'Université du Texas à Austin en 1974 et sont parti·e·s ensemble pour la Californie en 1977. Conner a obtenu un Master en littérature anglaise et composition de l'Université du Texas à Austin, où il a également animé, dans les années 1970, le premier atelier gay et lesbien au *Student Union* [syndicat des étudiant·e·s]. En tant que militant pour les droits LGBTQ+, il a témoigné, au milieu des années 1970, à l'Assemblée législative de l'État du Texas pour l'inclusion d'associations étudiantes gays et lesbiennes sur les campus, ce qui lui a valu d'être renvoyé de son poste d'assistant d'enseignement. Après avoir déménagé à San Francisco, il est devenu membre de la *Bay Area Gay Liberation*, a rejoint les *Radical Faeries* [Fées Radicales] et a milité pour la justice sociale pour les personnes queers et les communautés de couleur. Voir David Hatfield Sparks, « Obituaries: Randy P. Conner » : http://www.ebar.com/story.php?ch=newsetsc=newsetid=317781etfbclid=IwAR0OSTF_QzWxygc8iaGA8sdtDLKGFQGzc_PU7hPSMGtV-QEFpys9RNgjvLs [consulté le 12/08/2022].

[21] Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 45-46, 115.

[22] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 115 : « I went to Austin and met Randy, who was this flaming faggot. He introduced me to a bisexual woman. […] And he took me to bookstores. He was always shoving me towards the feminist section, but I didn't want to be caught there. I was liberated, but I wasn't a women's libber, that kind of thing. There was a meeting at this place called the Y, which was where they had political meetings, organizations, and workshops. They put out this paper called *The Rag*, and the radical part of the city took place there. I said, "I don't want to go to the meeting – all those white women, all those lesbians." But I went. I was the only so-called straight woman. By then I had begun to wonder. I noticed that all my friends were faggots and dykes. I had one straight woman friend who had a crush on me. […] Everybody else was queer. So in my head I started thinking that I must be one. To myself, I was one of them ». *The Rag* était un journal radical publié à Austin entre 1966 et 1977 couvrant des sujets politiques et culturels tels que le mouvement anti-guerre, les luttes pour les droits civils, la libération féministe et LGBT et la contre-culture psychédélique. Anzaldúa commente son rapport aux substances psychédéliques, qu'elle envisage comme un moyen d'accéder à d'autres niveaux de conscience, dans

Anzaldúa s'investit auprès de différents groupes militants, fréquente *Women/Space*[23] et participe au mouvement de contestation des travailleur·euse·s agricoles ainsi qu'aux manifestations des *Brown Berets* et aux meetings de *La Raza Unida*. En 1976, elle commence également à travailler comme éditrice pour la revue littéraire chicana *Tejidos*, dans le cadre du numéro consacré à « La Mujer Chicana », où elle publie onze poèmes[24]. Cette époque d'intense investissement militant, dans et entre plusieurs mouvements sociaux, est particulièrement éprouvant :

> C'était aussi très difficile parce que j'essayais de tenir tout ça ensemble : suivre ces cours de deuxième cycle, enseigner les *Chicano Studies*, faire partie du mouvement de conscientisation qui se produisait à Austin et rester connectée à ma communauté ethnique à travers les ouvrier·ère·s agricoles et la communauté chicano d'Austin[25].

plusieurs entretiens. Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 19, 97, 106, 124, 151. Randy P Conner a contribué à *The Rag* en y publiant des poèmes et des illustrations. Le Y désigne les locaux du YMCA/YWCA [*Young Men's/Women's Christian Association*] situés à proximité de l'Université du Texas à Austin. Impliqué dans la lutte pour la déségrégation et les droits civils, le YMCA/YWCA d'Austin organisait des évènements culturels et artistiques et des rencontres politiques et soutenait financièrement des organisations féministes et LGBT. Il mettait également ses locaux du *Variety Building* à disposition de divers collectifs dont *The Rag* qui y éditait son journal. Le terme *women's libber*, dérivé du *Women's Liberation Movement*, est souvent employé de manière péjorative pour désigner les militantes féministes du mouvement de libération des femmes émergeant à la fin des années 1960 aux États-Unis et généralement considéré comme blanc et de classe moyenne.

[23] *Women/Space* (également orthographié *WomanSpace* ou *Womenspace*) était un collectif féministe composé en grande majorité de femmes blanches lesbiennes, un programme d'entraide et un centre de ressources sponsorisé et hébergé par le YMCA/YWCA situé à proximité de l'université. Il proposait notamment des consultations individuelles non-sexistes à propos de la contraception, de l'avortement et de la sexualité lesbienne. Des rencontres lesbiennes et des groupes de lecture et de conscientisation, auxquels Anzaldúa participait, y avaient lieu régulièrement. Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 45-47, 50-51, 58.

[24] *Tejidos* est une revue littéraire trimestrielle publiée à Austin de 1973 à 1978. *Tejidos* et *Caracol* (un journal publié à San Antonio entre 1974 et 1977) ont ouvert un espace de parole et de publication à de nombreux·ses auteur·e·s *tejanx* de la classe ouvrière, publiant aussi bien de la poésie et des extraits de romans que des essais critiques et des articles politiques. Les poèmes d'Anzaldúa paraissent dans les numéros de *Tejidos* publiés à l'automne 1976 et au printemps 1977. Le numéro « La Mujer Chicana » est publié à l'hiver 1977. Il semblerait qu'Anzaldúa ait aussi collaboré avec Inés Hernández Ávila dans le cadre de la publication féministe *HEMBRA* (*Hermanas en Movimiento brotando raíces de Aztlán*), éditée entre 1976 et 1979 avec le soutien du *Center for Mexican American Studies* (CMAS) de l'Université du Texas à Austin. Voir « Correspondence: HEMBRA (1976-1979) » (222 ; 6-8).

[25] Gloria Anzaldúa *in* Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path », p. 113 : « It was also very hard because I was trying to keep it together: to take these graduate courses, to teach Chicano Studies, you know, to be part of the consciousness-raising movement that was happening in Austin and still stay connected to my ethnic community through the farmworkers and the Chicanos in Austin ».

Alors qu'elle enseigne le cours « La Mujer Chicana » à l'Université du Texas à Austin, elle se rend compte du profond manque de matériaux publiés par et à propos des femmes de couleur états-uniennes. Cette prise de conscience est l'un des éléments qui serviront de catalyseurs à sa décision d'éditer l'anthologie *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Déçue par les restrictions du programme doctoral et de ses superviseurs et résolue à se consacrer entièrement à l'écriture, elle quitte Austin en 1977, en compagnie de Randy P. Conner, pour la Californie.

Après un court séjour à San Diego, Anzaldúa s'installe à San Francisco où elle jongle avec un certain nombre d'emplois précaires afin de pouvoir se consacrer à ses écrits et où elle fait son coming-out : « ce n'est qu'à San Francisco que je suis sortie du placard. […] Sur le plan politique, j'étais lesbienne, mais ce n'est qu'en arrivant à San Francisco que j'ai commencé à me dire lesbienne ou que j'ai commencé à me dire queer et gouine [*dyke*] »[26]. Deux ans plus tard, après avoir fait l'expérience de discriminations dans le cadre d'une résidence d'écriture, elle rédige l'appel à contribution pour *This Bridge Called My Back*. Quelques mois après, elle propose à Cherríe Moraga[27], qu'elle a rencontrée en 1977 lors d'une réunion de la *Feminist Writer's Guild* à *Old Wives' Tales Bookstore*[28], de coéditer avec elle l'anthologie :

> Alors que la lettre [d'appel à contributions] était prête à être imprimée et envoyée par la poste, je me suis rendue là où Cherríe travaillait comme serveuse et je lui ai dit : « Cherríe, c'est ta dernière chance ». Je lui avais déjà proposé d'éditer le livre avec moi, mais elle n'était pas prête. Je lui ai dit que ça lancerait toute la conversation autour de la race. J'ai dit : « Ce livre, si nous le faisons, va changer ta

[26] Gloria Anzaldúa *in* Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path », p. 114 : « I didn't come out until San Francisco. […] Politically I was a lesbian, but it wasn't until San Francisco that I started calling myself a lesbian or I started calling myself queer and a dyke ».

[27] Cherríe Moraga, née le 25 septembre 1952 à Whittier, Californie, est une dramaturge et poétesse féministe lesbienne chicana.

[28] *Old Wives' Tales* était une célèbre librairie lesbienne cofondée par Carol Sejay et sa compagne Paula Wallace en 1976, sur Valencia Street, Mission District, à San Francisco. La librairie a fonctionné en tant que collectif autogéré, puis brièvement en tant qu'organisation à but non lucratif, jusqu'à sa fermeture en octobre 1995. Pour plus de détails, voir Kristen Hogan, *The Feminist Bookstore Movement:Lesbian Antiracism and Feminist Accountability*, Durham, Duke University Press, 2016.

vie ; il va changer ma vie ». Cette nuit-là, elle a décidé qu'elle voulait coéditer l'anthologie avec moi […][29].

À la même période, entre 1979 et 1980, Anzaldúa enseigne en tant que lectrice dans le programme de *Women's Studies* de l'Université d'État de San Francisco où elle donne les séminaires « Third World Women's Literature » et « Feminist Journal Writing ». À San Francisco, elle commence également à étudier la littérature ésotérique et à s'intéresser à la pensée New Age, à la philosophie transcendantale, à la métaphysique et au spiritualisme[30].

Les années 1980 constituent une période prolifique pour Anzaldúa. Entre 1981 et 1985, après avoir achevé le manuscrit de *This Bridge Called My Back*, elle déménage sur la Côte Est où elle vit à Cambridge dans le Massachussetts (de juillet à septembre 1981), puis à New Haven dans le Connecticut (de septembre 1981 à février 1982) et enfin à Brooklyn, New York (de mars 1982 à août 1985) et elle participe à de nombreux ateliers et résidences d'écriture[31]. Elle commence alors à gagner sa vie en intervenant lors de conférences et en menant des ateliers d'écriture à travers les États-Unis, suite à la publication et au succès de *This Bridge Called My Back*[32]. Chaque été, de 1982 à 1986,

[29] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 59 : « When the [solicitation] letter was going to be printed and mailed out, I went to where Cherríe worked as a waitress and I said, "Cherríe, this is your last chance." I'd talked to her before about doing the book with me, but she wasn't ready. I told her it would open up this whole thing, with the race. I said, "This book, if we do it, is going to change your life; it's going to change my life." That night she decided that she wanted to be coeditor […] ».

[30] À ce sujet, voir David Hatfield Sparks, « Parallel Lives: Seth, Psychic Deveopment, Sri Aurobindo, and Gloria's Soul-Making » et Randy P. Conner, « Santa Nepantla: A Borderlands Sutra », *El Mundo Zurdo: Selected Works from the Meetings of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa, 2007 et 2009*, Norma E. Cantú, Cristina L. Guttiérez, Norma Alarcón, et Rita E. Urquijo-Ruiz (éds), San Francisco, Aunt Lute Books, 2010, p. 137-143.

[31] En 1982, Anzaldúa reçoit une bourse de résidence dans le cadre de la *MacDowell Artist Colony* (Peterborough, New Hampshire). De septembre à octobre 1990, elle est nommée artiste en résidence à *The Loft*, Minneapolis. De janvier à février 1991, elle est nommée artiste en résidence dans le département de *Chicano Studies* à Pomona College. En 1995, elle collabore avec une performeuse et trois artistes visuelles dans le cadre d'un projet transnational entre les États-Unis et le Mexique porté par le *Latino Art Center* de San Diego et la *Villa Montalvo Artist Residency*. En 1996, elle est en résidence à la *Norcroft Writer's Retreat* (Lutsen, Minnesota). De juin à juillet 1997, elle est artiste en résidence à *Hedgebrook* (Whidbey Island, Washington), et plus tard la même année, dans le cadre du *Djerassi Resident Artist's Program* (Woodside, Californie).

[32] Pour plus de détails sur les conférences et les ateliers donnés par Anzaldúa, se référer à la chronologie établie par AnaLouise Keating qui figure à la fin de *The Gloria Anzaldúa Reader*. Cette chronologie, très

elle enseigne l'écriture créative dans le cadre du « Women's Voices Summer Writing Workshop » à l'Université de Californie à Santa Cruz. De 1984 à 1986, elle travaille périodiquement comme lectrice dans l'*Adult Degree Program* du Vermont College of Norwich University (aujourd'hui Vermont College of Fine Arts), où elle enseigne l'écriture créative, la littérature et les études féministes. En août 1985, elle décide de se réinstaller dans la Baie de San Francisco, à Oakland, et travaille sur *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, qui paraît en 1987.

Après la publication de *Borderlands/La Frontera,* Anzaldúa déménage à Santa Cruz, où elle vivra jusqu'à la fin de sa vie, d'abord dans un appartement qu'elle loue sur Walti Street puis, à partir de 1991, dans une maison située à proximité de *Lighthouse Point*, à quelques minutes de marche de l'océan Pacifique, qu'elle achète grâce à la bourse du *National Endowment for the Arts* qu'elle vient de recevoir[33]. En 1988, Anzaldúa présente sa candidature au programme doctoral d'histoire de la conscience de l'Université de Californie à Santa Cruz, mais elle n'est pas acceptée. Elle rejoint alors le programme doctoral de littérature de la même université. D'avril à juin 1988, elle est nommée professeure invitée dans le département de *Women's Studies* de l'Université de Californie à Santa Cruz où elle donne un cours d'écriture créative ainsi qu'un cours intitulé « Women of Color in the U.S.: Third World Feminism and Literature ». C'est dans le cadre de ce séminaire qu'elle assemble le recueil de textes qui lui servira de base pour l'anthologie *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras*, publiée en 1990. Dans les années 1990, elle publie également trois livres bilingues pour enfants, *Prietita has a Friend/Prietita tiene un amigo* (1991), *Friends from the Other Side/Amigos del Otro Lado* (1993) et *Prietita and the Ghost Woman/Prietita y la llorona* (1996). En 1991, Anzaldúa

fournie, constitue une ressource précieuse et éclairante sur laquelle se fonde en grande partie ce résumé biographique. Voir AnaLouise Keating, « Appendix 2. Timeline ».

[33] AnaLouise Keating date son emménagement à Santa Cruz en mai 1986 avant qu'elle ne conduise un atelier d'écriture créative à l'Université de Californie à Santa Cruz en juin. Voir AnaLouise Keating, « Appendix 2. Timeline », p. 329. Cependant, il semblerait qu'Anzaldúa n'ait déménagé à Santa Cruz qu'après la publication de *Borderlands* en 1987, probablement pour occuper un poste de professeure invitée en *Women's Studies* à l'Université de Californie à Santa Cruz au printemps 1988 (conversations personnelles avec Ariban Chagoya et Randy P. Conner, datées du 28 et du 29 mai 2021). Elle reçoit le *National Endowment for the Arts Fiction Award* en 1991, après y avoir candidaté pour la sixième fois. Le montant de la bourse s'élève à 20 000$.

recommence à travailler sur sa thèse de doctorat, provisoirement intitulée « Lloronas – Women Who Wail: (Self)Representation and the Production of Writing, Knowledge, and Identity ». Cependant, ses engagements professionnels et des complications de son état de santé liées à un diabète de type I (diagnostiqué en 1992) l'amènent à laisser de côté son projet doctoral[34]. En 1999, elle se confiait déjà ainsi à Karin Ikas : « Je mourrai probablement avant d'avoir achevé ou réalisé tous mes plans et tous mes projets. Avec mon diabète, on ne peut pas savoir. Les personnes qui souffrent de diabète peuvent mourir à tout moment. Mais j'espère avoir de la chance et en avoir fait le plus possible d'ici là »[35].

Malgré la dégradation de son état de santé, Anzaldúa continue à travailler sur de très nombreux projets. En 2000, elle publie *Interviews/Entrevistas*, un recueil d'entretiens réalisés entre 1982 et 1999, édité AnaLouise Keating[36]. L'année suivante, Anzaldúa reprend de nouveau sa thèse de doctorat. Elle révise entièrement son projet doctoral, incorpore à sa thèse des essais préalablement publiés et rédige plusieurs nouveaux chapitres. Toujours en collaboration avec Keating, elle publie l'anthologie *this bridge we*

[34] Pour une discussion plus approfondie de l'état de santé d'Anzaldúa, voir AnaLouise Keating, « "Working toward Wholeness": Gloria Anzaldúa's Struggles to Live with Diabetes and Chronic Illness », *The Cultural Mediations of Latina Health*, Angie Chabram-Dernersesian et Adela de la Torres (éd.), Tucson, University of Arizona Press, 2008, p. 133-143 et Suzanne Bost, « Diabetes, Culture, and Food: Posthumanist Nutrition in the Gloria Anzaldúa Archive », *Rethinking Chicano/a Literature through Food: Postnational Appetites*, Nieves Pascal Soler et Meredith E. Abarca, New York, Palgrave Macmillan, 2014, p. 27-43. Anzaldúa revient sur sa relation au diabète et l'impact de ses symptômes sur sa vie quotidienne dans les deux derniers chapitres de *Light in the Dark*, « Putting Coyolxauhqui Together » et « now let us shift… », ainsi que dans un manuscrit inédit intitulé « SIC: Spiritual Identity Crisis » (64 ; 22) ou « SIC: Geography of Illness » (64 ; 24). Voir Gloria Anzaldúa, « Putting Coyolxauhqui Together: A Creative Process », *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2015, p. 95-116 ; « now let us shift… conocimiento… inner work, public acts », *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2015, p. 117-159. La souscription d'une assurance maladie à un prix raisonnable représentait un défi financier particulièrement difficile pour Anzaldúa en raison de son statut d'autrice et de chercheuse indépendante. Anzaldúa décède des suites du diabète, en mai 2004, sans assurance maladie. Voir Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Austin, University of Texas Press, 2018, p. 432.

[35] Gloria Anzaldúa *in* Karin Ikas, « Interview with Gloria Anzaldúa », p.284 : « I will probably die before I have finished or realized all my plans and projects. You know, with my diabetes you never know, because with people who suffer from diabetes mortality is very unsure. But I hope I am lucky and get as much done as possible ».

[36] AnaLouise Keating est professeure et directrice du *Multicural Women's and Gender Studies Doctoral Program* de la Texas Woman's University, à Denton. Elle rencontre Anzaldúa en 1991.

call home: radical visions for transformation en 2002. Tout au long de sa carrière d'autrice, de théoricienne et d'activiste, Anzaldúa n'a pas cessé de s'investir dans l'enseignement, l'échange et la transmission, aussi bien de manière formelle, en tant que professeure invitée, que de manière plus informelle, en organisant des ateliers d'écriture pour les femmes de couleur[37]. Sa thèse de doctorat, qu'elle envisageait également comme un projet de publication consacré à la spiritualité, aux processus de formation identitaire et à ses propres processus créatifs, était l'un des nombreux projets sur lesquels elle travaillait activement au moment de sa mort. Il a fait l'objet d'une publication posthume, éditée par Keating, sous le titre de *Light in the Dark/Luz en lo oscuro* (2015).

Anzaldúa a reçu plusieurs distinctions honorifiques et prix de son vivant, tels que le *Before Colombus Foundation American Book Award* (1986) pour *This Bridge Called My Back*, le *Lambda Lesbian Small Book Press Award* (1991) pour *Haciendo Caras*, un *National Endowment for the Arts Fiction Award* (1991), le *Southern California Women for Understanding Lesbian Rights Award* (1991), le *Sappho Award of Distinction* (1992) et le *American Studies Associations Lifetime Achivement Award* (2001). *Borderlands/La Frontera* a également été nominé comme l'un des 38 meilleurs livres de l'année lors de sa parution en 1987 par le *Library Journal*. Elle obtient son diplôme de doctorat en littérature de l'Université de Californie à Santa Cruz à titre posthume.

Gloria Anzaldúa est décédée le 15 mai 2004 chez elle, à Santa Cruz, des suites de complications liées au diabète.

[37] D'avril à juin 1988, Anzaldúa est nommé professeure invitée dans le département de *Women's Studies* de l'Université de Californie à Santa Cruz. Du 20 au 23 mai 1990, elle est nommée lectrice invitée à l'Université de Californie à San Diego. Du 9 au 17 juin 1992, elle dirige le séminaire « La Identidad Estadounidense, La Facultad de Filosofía y Letras y El Centro de Investigaciones Sobre Estados Unidos de América » à la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Au printemps 2001, elle est nommée professeure invitée à la Florida Atlantic University.

Chapitre 2. « ¡Chicana Power! » : Émergence et développement des féminismes chicanas (1968-1980)

> *Qu'est-ce que le féminisme chicana ? Je suis une féministe chicana. C'est avec une grande fierté que je fais cette déclaration, alors qu'il y a beaucoup d'intimidation de la part de notre communauté et de la société dans son ensemble envers les personnes qui se définissent comme des féministes chicanas. Cela ressemble à une déclaration contradictoire, une déclaration de "Malinche" – si vous êtes une Chicana, vous êtes de ce côté, si vous êtes une féministe, vous devez être de l'autre côté. Ils disent que vous ne pouvez pas être des deux côtés – ce qui est un tas de conneries. Pourquoi ? Parce que quand vous dites que vous êtes une Chicana, vous voulez dire que vous venez d'une communauté particulière, une communauté qui est sujette au racisme et exploitée depuis des siècles. Quand vous dites que vous une féministe, vous voulez dire que vous êtes une femme qui s'oppose à l'oppression non seulement de ce groupe en général, mais des femmes en particulier. En fait, la déclaration n'est pas du tout contradictoire, c'est une déclaration très unifiée : je soutiens ma communauté et je n'ignore pas les femmes de ma communauté (qui ont longtemps été oubliées)*[1].
>
> Anna Nieto-Gómez, « Chicana Feminism »

Introduction

Si les féminismes noirs états-uniens ont fait l'objet ces dernières années d'une réception soutenue en Europe et en France, il n'en va de même pour les féminismes chicanas, qui ont pourtant produit des approches théoriques tout aussi stimulantes. Pour pallier à cette méconnaissance, je proposerai tout d'abord un panorama assez détaillé du *Chicano Civil Rights Movement* qui a émergé dans les années 1960, poursuivant des

[1] Anna Nieto-Gómez, « Chicana Feminism », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 52 : « What is Chicana feminism? I am a Chicana feminist. I make that statement very proudly, although there is a lot in intimidation in our community and in the society on general, against people who defines themselves as Chicana feminists. It sounds like a contradictory statement, a "Malinche" statement – if you're a Chicana you're on one side, if you're a feminist, you must be on the other side. They say you can't be on both side – which is a bunch of bull. Why? Because when you're a Chicana, you mean you come from a particular community, one that is subject to racism and the exploitation of centuries. When you say you are a feminist you mean you're a woman who opposes the oppression of not only the group in general, but of women in particular. In fact, the statement is not contradictory at all, it is a very unified statement: I support my community and I do not ignore the women in my community (who have long been forgotten) ». La Malinche symbolise la trahison dans la culture mexicaine et mexicaine-américaine.

objectifs de libération sociale et d'autotomie pour les communautés mexicaines-américaines établies aux États-Unis, et qui a constitué un puissant catalyseur pour le développement des féminismes chicanas. La majorité des femmes chicanas ont connu dans le mouvement chicanx des expériences ambivalentes qui les ont contraintes à prendre leurs distances, à divers degrés, avec le mouvement pour former des groupes spécifiques, développer leurs propres analyses, d'autres moyens de lutte et de nouvelles alliances. J'insisterai ainsi sur les dynamiques internes et les contradictions genrées auxquelles les femmes chicanas ont été confrontées et qui les ont conduites à analyser les conditions de leur marginalisation et de leur exclusion au sein du mouvement chicanx et de la société états-unienne, en soulignant comment ces désillusions militantes les ont amenées à une prise d'autonomie à la fois théorique et organisationnelle.

Dans un second temps, je reviendrai sur plusieurs apports fondamentaux des féminismes chicanas, en particulier leur conceptualisation de l'intersectionnalité, en m'attachant à montrer leur mise en évidence de l'impact simultané et non hiérarchisé des rapports sociaux de race, de classe et de genre, ainsi que les problématiques et les tension majeures qui ont accompagné et structuré leur développement tout au long des années 1970. Tirant leurs racines de multiples sources, leurs féminismes dérivent à la fois de leurs expériences quotidiennes et concrètes, d'une réflexion collective ancrée dans une longue histoire de résistance communautaire contre l'impérialisme et le capitalisme et d'une pratique militante au sein de (et entre) divers mouvements sociaux. Je tenterai de mettre en lumière la façon dont les féministes chicanas se sont positionnées dans les différents mouvements sociaux auxquels elles ont pris part, en particulier le *Chicano Civil Rights Movement* et le *Women's Liberation Movement*, à travers leurs stratégies de participation, d'autonomisation et de constitution d'alliance.

Ce panorama détaillé me semble également fondamental afin de situer et d'aborder au mieux les travaux et les contributions d'Anzaldúa dont l'engagement politique et militant est en partie ancré dans les luttes et l'activisme du mouvement chicanx et du mouvement féministe chicana.

1. Les féminismes chicanas et les politiques du mouvement chicanx

1.1 Le mouvement chicanx pour les droits civiques

Le mouvement chicanx[2] naît à la fois comme conséquence des luttes de résistance contre la domination anglo-américaine[3], continues depuis 1836, des luttes syndicales et des grèves ouvrières du XX^e^ siècle[4] et de l'émergence des mouvements pour les droits civiques. Dans les années 1960-1970, les militant·e·s mexicain·e·s-américain·e·s se sont organisé·e·s pour mettre fin aux discriminations à l'encontre des personnes d'ascendance

[2] Pour plus de détails sur l'émergence et le développement du mouvement chicano, voir Rodolfo Acuña, *Occupied America* ; Juan Gómez-Quiñones, *Chicano Politics: Reality and Promises, 1940-1990* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1990 et *Mexican Students Por la Raza: The Chicano American Experience*, Santa Barbara, Editorial La Causa, 1978 ; Carlos Muñoz, *Youth, Identity, Power* ; Gerald Paul Rosen, *Political Ideology and the Chicano Movement: A Study of the Political Ideology of Activists in the Student Movement in Southern California*, San Francisco, R and E Research Associates, 1975 ; Ignacio García, *United We Win: The Rise of La Raza Unida Party*, Tucson, University of Arizona Mexican-American Studies and Research Center, 1987 ; Francisco Rosales, *Chicano: The History of the Mexican-American Civil Rights Movement*, Houston, Arte Publico Press, 1996.

[3] Le terme anglo, couramment employé par les chicanxs, désigne les *White Anglo-Saxon Protestants* (blanc·he·s anglo-saxon·ne·s protestant·e·s) mais inclut également toutes les personnes blanches d'ascendance européenne qui vivent aux États-Unis. Il désigne donc à la fois les états-unien·ne·s blanc·he·s et l'Amérique blanche. Voir Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 13. J'ai décidé de conserver le terme original, notamment dans les citations des féministes chicanas, comme l'ont fait les éditrices du numéro des *Cahiers du CEDREF* « Théories féministes et queers décoloniales ».

[4] Dans *Occupied America*, Acuña montre bien comment les expériences et la mémoire des luttes ouvrières contribuent à forger une conscience ethnique et de classe et à organiser une grande partie de la communauté mexicaine-américaine avant et pendant le mouvement chicanx. Parmi les grandes grèves ouvrières précédant celles des années 1960, on peut citer : la grève des mineurs de Clifton-Morenci-Metcalf de 1903 en Arizona, puis celles des années 1915-1921 ; les grèves des mineurs au Colorado en 1883, 1893, 1903 et surtout 1913 contre la *Colorado Fuel and Iron Company* qui s'est soldée par le massacre de Ludlow en 1914 ; l'émeute de Wheatland, le 3 août 1913, en Californie, qui a impliqué les travailleur·euse·s agricoles et le syndicat International Workers of the World ; les grèves agricoles de 1917, en Californie, auxquelles d'anciens mineurs ont également participé ; la grève des travailleuses mexicaines-américaines d'*Acme Laundry* à El Paso, Texas, en 1919 ; celles des travailleur·euse·s agricoles de 1928 et 1930, à Los Angeles, en opposition aux producteurs de melons cantaloups ; celles de 1930, toujours en Californie, à El Monte et dans la vallée de San Joaquín, contre les producteurs de baies et de coton ; les grèves des ouvrières de l'industrie du vêtement à Los Angeles en 1933 et à San Antonio en 1934 et 1936-37 ; la grève des décortiqueur·euse·s de noix de pécan de 1938, à San Antonio, menée par Emma Tenayuca... Les grèves des travailleur·euse·s agricoles se poursuivent inlassablement dans tout le Sud-Ouest des États-Unis des années 1930 aux années 1960. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 118-121, 163-165, 171-172, 195-197, 214-218, 224-228. Sur la question des syndicats, voir également Frank P. Barajas, *Curious Unions: Mexican American Workers and Resistance in Oxnard, California, 1898-1961*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2012.

mexicaine vivant aux États-Unis[5]. À l'échelle nationale, cette campagne regroupait plusieurs luttes et leurs revendications incluaient le droit agraire et les droits des ouvrier·ère·s agricoles, une réforme migratoire et les droits des travailleur·euse·s sans-papiers, une réforme du système éducatif et le droit à une éducation bilingue et biculturelle, ainsi que l'ouverture de programmes, de centres et de départements universitaires d'études chicanxs ou d'études mexicaines-américaines. Ce sont ces différents efforts militants qui, conjointement, ont été appelés mouvement chicanx. Sur le plan politique, le mouvement chicanx était mobilisé contre le capitalisme, le racisme systémique et les structures d'exclusion et d'exploitation qu'ils engendraient. Bien que le mouvement chicanx se soit développé en réponse à un ensemble de revendications historiquement spécifiques, comme mouvement social pour l'auto-détermination[6] et l'autonomie des communautés mexicaines-américaines à travers les États-Unis, il s'est également constitué en dialogue avec d'autres mouvements sociaux états-uniens et d'autres mouvements anti-coloniaux transnationaux[7].

Les logiques de discrimination raciale, d'exploitation et de violence structurelles contre lesquelles s'élèvent les militant·e·s mexicain·e·s-américain·e·s du mouvement chicanx tirent en partie leurs origines des suites de la guerre américano-mexicaine de 1846-1848[8] à l'issue de laquelle les États-Unis annexent les territoires de l'actuel Sud-

[5] Dans les années 1960, les Mexicain·e·s-Américain·e·s constituent la seconde minorité ethnique la plus importante aux États-Unis, derrière les Afro-Américain·e·s, et la minorité à la plus forte croissante démographique. En 1960, la population mexicaine-américaine s'élève à 3,8 millions. 87% de la population réside dans le Sud-Ouest et 82% dans les seuls États du Texas et de la Californie. Dans le Sud-Ouest, le revenu par tête s'élève à 968 $ pour la population mexicaine-américaine contre 2 047 $ pour la population euro-américaine et 1 044 $ pour les autres populations non-blanches. 29,7% de la population vit dans des logements précaires contre 7,5% pour la population euro-américaine et 27,1% pour les autres populations non-blanches. Le niveau d'étude moyen de la population mexicaine-américaine âgée de plus de 14 ans est de 8,1 ans contre 12 pour la population euro-américaine et 9,7 pour les autres populations non-blanches. Le taux de chômage de la population mexicaine-américaine est également plus élevé que celui de la population euro-américaine. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 298-299 ; Leo Grebler, Joan W. Moore et Ralph Guzmán, *The Mexican American People: The Nation's Second Largest Minority*, New York, Free Press, 1970, p. 15, 106, 126, 185, 251.

[6] Les militant·e·s chicanxs mobilisent elleux-mêmes le terme d'auto-détermination, désignant le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, en lien avec la perspective décoloniale de leur lutte.

[7] Voir Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 19 ; Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 297.

[8] Les ambitions expansionnistes des États-Unis dans l'actuel Sud-Ouest, et les racines du conflit américano-mexicain, remontent à la fin du XVIII[e] siècle et s'intensifient avec l'achat de la Louisiane à la

Ouest états-unien (le Texas, la Californie, l'Utah, le Nevada, les deux-tiers de l'Arizona, une partie du Nouveau Mexique, du Colorado et du Wyoming) et de la violation, de la part des États-Unis, du traité de Guadalupe-Hidalgo qui devait garantir aux populations mexicaines annexées la pleine citoyenneté états-unienne ainsi que le respect de leurs biens et de leurs pratiques cultuelles[9].

La situation de marginalisation économique, sociale et politique des Mexicain·e·s-Américain·e·s est liée à la fois au développement économique capitaliste des États-Unis,

France (1803) et la signature du traité d'Adams-Onis (1819) par lequel l'Espagne cède la Floride aux États-Unis qui s'engagent, en contrepartie, à renoncer à leurs prétentions sur le Texas. Malgré la poursuite des incursions états-uniennes au Texas, le gouvernement mexicain ouvre l'État de *Coahuila y Tejas* à la colonisation euro-américaine, à condition que les colons adoptent la religion catholique et fassent vœu d'allégeance au Mexique. Un grand nombre de colons états-uniens s'installe au Texas dans les années 1820, suite à la Dépression de 1819. Vers 1830, le Texas compte environ 20 000 colons et 2 000 esclaves. Dans les années 1820, le président John Quincy Adams fait pression sur le Mexique pour qu'il rectifie la frontière et offre d'acheter le Texas. Lorsque les autorités mexicaines refusent l'offre, les États-Unis lancent une campagne diplomatique agressive destinée à forcer le Mexique à la vente. En 1835, suite à l'instauration d'une Constitution centraliste au Mexique, l'État de Zacatecas et la partie texane de l'État de Coahuila déclarent leur indépendance. À l'issue de la révolution texane, en 1836, le Texas se constitue en république indépendante qui n'est pas reconnue par le gouvernement mexicain. En 1845, le Congrès des États-Unis vote l'annexion du Texas qui devient alors un État de l'Union. En février 1846, le président James K. Polk, convaincu qu'il s'agit de « la destinée manifeste » des États-Unis de coloniser les États du Sud-Ouest, envoie des troupes le long du Río Grande pour contraindre le gouvernement mexicain à vendre les territoires « destinés » à compléter l'Union, tandis que la presse états-unienne conduit une campagne anti-mexicaine virulente afin de soutenir le déclenchement de la guerre. Le 13 mai 1846, les États-Unis déclarent la guerre au Mexique. Les États-Unis envahissent alors les états mexicains d'*Alta California* et de *Santa Fé de Nuevo México* et marchent sur Mexico. Le traité de Guadalupe Hidalgo, qui met fin à la guerre américano-mexicaine, est signé le 2 février 1848. Par ce texte, le Mexique cède près de la moitié de son territoire aux États-Unis pour la somme de 15 millions de dollars. La signature du traité marque le moment où la frontière mexicaine-américaine actuelle, établie le long du Río Grande, prend forme. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 42-59. Comme le montre Acuña, et comme le suggère d'emblée le titre de son ouvrage, les Chicanxs considèrent qu'iels sont issu·e·s d'un double processus colonial.

[9] Le traité de Guadalupe Hidalgo laissait la possibilité aux populations mexicaines de choisir, au cours de la première année suivant l'annexion, entre retourner au Mexique ou rester sur les territoires nouvellement états-uniens. Environ 2 000 choisirent de partir ; la plupart sont resté·e·s sur ce qu'iels considéraient comme leurs terres. L'article IX du traité garantissait aux populations mexicaines « la jouissance de tous les droits de citoyen·ne·s des États-Unis conformément aux principes de la Constitution et, que d'ici là, soit maintenue et protégée la libre jouissance de leur liberté et de leurs biens, et garantie le libre exercice de leur religion sans restriction » (« the enjoyment of all the rights of citizens of the U.S. according to the principles of the Constitution, and in the meantime shall be maintained and protected in their free enjoyment of their liberty and property and secured in the free exercise of their religion without restriction »). En pratique, cette partie du traité n'a jamais été appliquée. Le gouvernement fédéral a saisi d'immenses surfaces de terre dans chacun des États annexés, dépossédant les descendant·e·s des Mexicain·e·s et des populations autochtones, dans l'impossibilité de prouver leurs titres de propriété. La non-application du traité de Guadalupe Hidalgo et ses conséquences en termes de discriminations raciales constitue l'un des contentieux majeurs entre les Chicanxs et les Anglo-Américain·e·s. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 56-59.

qui repose sur une division racialisée du travail, et aux politiques migratoires instaurées par l'État fédéral. Les mouvements de migration mexicaine vers les États-Unis deviennent importants à la fin du XIX^{e} siècle, quand l'industrialisation et l'irrigation des terres agricoles créent une demande de main-d'œuvre dans les États du Sud-Ouest, et ils s'intensifient avec les soulèvements révolutionnaires au Mexique (1910-1920) et la Première Guerre Mondiale, qui engendre un déficit de main d'œuvre aux États-Unis[10]. Dans les années 1920, la communauté mexicaine-américaine est déjà sociologiquement très diverse, comprenant des *Tejanxs*, *Californixs* et *manitxs* (*New Mexicans*) de seconde et troisième génération ou plus et des immigrant·e·s mexicain·e·s récemment arrivé·e·s aux États-Unis pour des raisons politiques ou économiques variées et des durées distinctes. Les populations mexicaines-américaines forment des *colonias,* évoluant par la suite en *barrios,* à travers le Sud-Ouest et le Midwest des États-Unis (principalement au Texas et en Californie), le développement de ces enclaves ségrégées résultant à la fois du statut socio-économique et politique subordonné des Mexicain·e·s-Américain·e·s, suite à l'établissement d'une économie capitaliste racialisée, et des programmes d'américanisation forcée qui institutionnalisent la domination raciale des populations blanches dès les années 1920[11]. Dès la fin de la guerre américano-mexicaine, les populations mexicaines-américaines ont souffert de discrimination et de ségrégation dans le domaine du travail, où elles n'avaient accès qu'aux emplois manuels les plus

[10] L'immigration mexicaine est une réponse au développement industriel et capitaliste racialisé des États-Unis. L'augmentation de la division du travail a entraîné l'expansion rapide d'emplois peu qualifiés, à la rémunération inférieure au salaire minimum et socialement indésirables dans les domaines de l'agriculture, des services et de l'industrie légère, ce qui a créé, en retour, une demande de main d'œuvre à bas coût. Après la Guerre de Sécession (1861-1865) et l'abolition de l'esclavage, au Texas, les propriétaires de plantations commencent à organiser l'arrivée de mexicain·e·s aux États-Unis afin de créer un excédent de main d'œuvre et une force de travail à bas coût destinée à faire face à l'émancipation des ancien·ne·s esclaves et à son impact économique. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 68. En Californie, les ouvrier·ère·s mexicain·e·s viennent remplacer les travailleur·euse·s immigré·e·s chinois·e·s devenu·e·s indésirables depuis le *Chinese Exclusion Act* de 1882 qui restera en vigueur pendant dix ans avant d'être renouvelé et élargi aux immigré·e·s japonais·e·s. Voir Tomás Almaguer, *Racial Fault Lines: The Historical Origins of White Supremacy in California*, Berkeley, University of California Press, 1994.

[11] Voir Albert Camarillo, *Chicanos in a Changing Society: From Mexican Pueblos to American Barrios in Santa Barbara and Southern California, 1848-1930*, Cambridge, Harvard University Press, 1979 ; Richard Griswold del Castillo, *The Los Angeles Barrio, 1850-1890 : a Social History*, Berkeley, University of California Press, 1979 ; Ricardo Romo, *East Los Angeles: History of a Barrio*, Austin, University of Texas Press, 1983.

subalternes et subissaient les abus des *contractors*[12], mais aussi dans les domaines du logement, de l'éducation[13], et de l'accès aux aménagements publics[14].

Dès les années 1870, les Mexicain·e·s-Américain·e·s s'organisent et créent des *mutualistas* (sociétés d'aide mutuelle) qui fonctionnent comme des groupes d'entraide, aux orientations politiques diverses, soutiennent les luttes ouvrières et constituent des espaces importants pour le maintien de la culture et de l'identité communautaires. Après la première guerre mondiale, de nombreux vétérans mexicains-américains revenus du

[12] Le travail des ouvrier·ère·s migrant·e·s était organisé par des intermédiaires – les *contractors*, généralement Mexicains ou Mexicains-Américains – qui réunissaient, en fonction des besoins des employeurs, des équipes d'ouvrier·ère·s et géraient les transports. Les employeurs versaient souvent le salaire des ouvrier·ère·s directement aux *contractors* qui retenaient une partie de leurs revenus ainsi qu'une indemnité quotidienne pour le transport et la supervision du travail. Les *contractors* ont contribué à l'exploitation des ouvrier·ère·s migrant·e·s à travers des tarifications excessives en matière de transport, de logement et de nourriture, en collaborant avec les employeurs pour faire baisser les salaires et en leur servant d'assurance contre la syndicalisation. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 213-214 ; Mark Riesler, *By the Sweat of Their Brow: Mexican Immigrant Labor in the United States, 1900-1940*, Westport, Greenwood Press, 1976.

[13] La ségrégation éducative qui affecte les populations mexicaines-américaines s'intensifie au cours des années 1920. La première affaire remettant en question le système ségrégationniste portée devant la justice par la communauté mexicaine-américaine est l'affaire *Vela vs. Board of Trustees of Charlotte Independent School District*, au Texas, en 1928. En 1931, à San Diego, l'affaire *Lemon Grove*, opposant les parents de 75 enfants mexicains-américains au conseil d'administration du district scolaire de Lemon Grove constitue un précédent historique dans la lutte pour la déségrégation en Californie. En 1954, à l'issue de l'affaire *Brown vs. Board of Education of Topeka et al*., la Cour Suprême des États-Unis déclare la ségrégation raciale inconstitutionnelle dans les écoles publiques. Cependant, les populations mexicaines-américaines bénéficient peu du mouvement pour les droits civiques noir-américain des années 1950. La décision de justice de l'affaire *Brown vs. Board of Education* n'a aucun effet sur la scolarisation des Mexicain·e·s-Américain·e·s qui sont officiellement catégorisé·e·s comme « blanc·he·s » bien que discriminé·e·s et ségrégé·e·s, de fait, sur une base ethnique. Il faudra en effet attendre l'affaire *Cisneros vs. Corpus Christi Independent School District*, en 1970, pour que le jugement rendu dans l'affaire *Brown vs. Board of Education* s'applique également aux Mexicain·e·s-Américain·e·s et que celles·eux-ci soient reconnu·e·s comme une minorité ethnique victime de discrimination et de ségrégation. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 176-177, 261, 290-291, 308-309, 339, 360 ; Carlos Manuel Haro, *Mexicano/Chicano Concerns and School Desegregation in Los Angeles*, Los Angeles, Chicano Studies Center Publications, University of California, 1977 ; Guadalupe San Miguel, *Let All of Them Take Heed: Mexican-Americans and the Campaign for Educational Equality in Texas, 1910-1981*, Austin, University of Texas Press, 1987.

[14] La ségrégation que subissent les Mexicains·e·s-Américain·e·s dans les lieux publics est extrêmement similaire à celle que subissent les populations afro-américaines. Dans les années 1940, à East Los Angeles, et dans d'autres villes du Sud-Ouest, l'accès aux piscines leur était par exemple interdit. Bien souvent, les Mexicains·e·s-Américain·e·s, au même titre que les Afro-Américain·e·s, ne pouvaient nager que le jour où le comté drainait l'eau. De même, iels ne pouvaient accéder aux salles de cinéma qu'à condition de s'assoir au balcon et les écriteaux « No Mexicans, White trade only », « no dogs, Negroes, Mexicans » ou « we serve White's only, no Spanish nor Mexicans » étaient fréquents sur les devantures des restaurants. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 247, 267 ; Leo Grebler, Joan W. Moore et Ralph Guzmán, *The Mexican American People*, p. 143, 150, 236.

front, préoccupés par leur statut de citoyens de seconde zone et les discriminations qu'ils subissent à leur retour, créent des organisations différentes des *mutualistas*, tournées vers la défense de leurs droits civiques. Dans les années 1930, ce changement s'accentue avec l'émergence de nouvelles organisations mobilisées autour des questions liées à l'inégalité devant la loi, à la ségrégation, à l'éducation[15], aux politiques électorales et à l'inscription des électeur·rice·s sur les listes, et visant à garantir les droits civiques des Mexicain·e·s-Américain·e·s, la plus importante d'entre elles étant LULAC (*League of United Latin American Citizens*), fondée en 1929, à Corpus Christi, Texas[16]. La Grande Dépression, qui fait suite au krach boursier de 1929, entraîne un rapatriement massif de Mexicain·e·s-Américain·e·s (tous statuts de citoyenneté confondus) vers le Mexique afin de faire baisser le taux de chômage en expulsant les « immigrant·e·s » et de redonner du travail aux Euro-Américain·e·s[17]. La violence de ces politiques nativistes contribue cependant à l'intensification de l'activisme des travailleur·euse·s mexicain·e·s-américain·e·s et d'une prise de conscience ethnique et de classe. Par ailleurs, l'urbanisation croissante des populations mexicaines-américaines stimule l'interconnexion des *mutualistas* et le développement des syndicats[18].

[15] La communauté mexicaine-américaine lutte pour l'égalité des chances ainsi que le droit de préserver un héritage bilingue et biculturel et combat notamment un système éducatif ségrégé, une éducation et des établissement scolaires inférieurs, un financement inégal des écoles publiques, une discrimination lors des tests de Q.I., culturellement biaisés, et un manque d'enseignant·e·s mexicain·e·s-américain·e·s.

[16] LULAC symbolise l'essor de la classe moyenne mexicaine-américaine qui incarne une ligne politique réformiste et libérale et recherche l'assimilation. L'émergence de ces nouvelles organisations marque une rupture avec le leadership des classes supérieures, caractéristique des années 1920, engagées dans une défense active de la culture mexicaine. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 232-234 ; Carlos Muñoz, *Youth, Identity, Power*, p. 49. Voir également, Mario T. García, *Mexican-Americans: Leadership, Ideology, et Identity, 1930-1960*, New Haven, Yale University, 1989 et Richard A. García, *Rise of the Mexican-American Middle Class: San Antonio, 1929-1941*, College Station, Texas A et M University Press, 1990.

[17] Selon Acuña, entre 500 000 et 600 000 travailleur·euse·s mexicain·e·s ou mexicain·e·s-américain·e·s ont été déporté·e·s avec leur famille dans les années 1930. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 209. Ce chiffre pourrait être porté à 1 million. Voir Francisco E. Balderrama et Raymond Rodriguez, *Decade of Betrayal: Mexican Repatriation in the 1930s*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1995. Dans tous les cas, la majorité des personnes rapatriées (environ 60%) étaient nées aux États-Unis. Voir également, Fernando Saúl Alanís Enciso, Russ Davidson et Mark Overmyer-Velázquez, *They Should Stay There: The Story of Mexican Migration and Repatriation during the Great Depression*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2017 ; Abraham Hoffman, *Unwanted Mexican Americans in the Great Depression: Rapatriation Pressures, 1929-1939*, Tucson, The University of Arizona Press, 1974.

[18] Au Texas, la présence de la frontière avec le Mexique qui assure aux producteurs un accès constant à une abondante main d'œuvre à bas coût, freine considérablement le développement et l'organisation

Après la seconde guerre mondiale, l'immigration mexicaine s'accélère sous la forme du programme « *bracero* »[19] et des politiques états-uniennes qui encouragent les travailleur·euse·s mexicain·e·s sans-papiers à émigrer aux États-Unis. Entre 1941 et 1960, les Mexicain·e·s-Américain·e·s du Texas émigrent en nombre croissant vers le Midwest et le Nord-Ouest Pacifique à mesure que leurs conditions de travail se dégradent au Texas et que les salaires chutent comme conséquence du programme *Bracero*. Ce dernier contribue en effet à contrecarrer l'organisation syndicale des Mexicain·e·s-Américain·e·s en empêchant la stabilisation du marché du travail. Dans les années 1940 et 1950, la communauté mexicaine-américaine poursuit sa lutte pour l'égalité et les droits civiques à travers des organisations existantes, telles que LULAC, et par la création de nouvelles telles que l'*American G.I. Forum*[20]. Ces organisations visaient généralement à mettre fin aux pratiques discriminatoires par trois biais : en s'engageant en politique afin de mettre un terme aux formes les plus offensives de discrimination envers les Mexicain·e·s-Américain·e·s ; en cherchant à s'assurer que les Mexicain·e·s-Américain·e·s soient catégorisé·e·s comme « blanc·he·s »[21] ; et en adoptant une vision

syndicale. Le Texas fait l'expérience de la transition des *mutualistas* à LULAC. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 180-182 et 203-240.

[19] Le programme « *bracero* » réunit plusieurs lois du travail, passées aux États-Unis entre 1942 et 1964, qui permettaient de délivrer des permis de travail temporaires à des ouvrier·ère·s mexicain·e·s pour faire face au besoin de main d'œuvre supplémentaire dans l'industrie ferroviaire et l'agriculture suite à la Seconde Guerre Mondiale et à l'internement de près de 110 000 civils japonais·e·s et japonais·e·s-américain·e·s dans des « War Relocation Camp ». Environ 220 000 *braceros* entrent aux États-Unis entre 1942 et 1947. Après la fin de la Seconde Guerre Mondiale, quand les besoins en main d'œuvre s'atténuent, les *braceros* sont principalement utilisés pour saturer le marché du travail et faire baisser les salaires mais aussi pour casser les grèves et entraver les actions syndicales. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 266-269.

[20] Fondée en 1948 à Corpus Christi, Texas, l'*American G.I. Forum* avait pour but de répondre aux préoccupations des anciens combattants mexicains-américains victimes de discrimination raciale. La première campagne de l'AGIF a été menée au nom de Félix Longoria, un soldat mexicain-américain mort aux Philippines pendant la Seconde Guerre Mondiale, après qu'un salon funéraire a refusé d'organiser ses funérailles. Rapidement, l'AGIF s'est également impliqué dans les questions liées au droit de vote et à la déségrégation éducative, aux côtés de LULAC. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 261-262, 273, 276-277, 280, 281, 296, 302-303, 317, 322, 385.

[21] Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 233, 262 ; Carlos Muñoz, *Youth, Identity, Power*, p. 49. Rappelons que la catégorie raciale « blanc·he·s », tout comme les autres catégories raciales, est historiquement, socialement et localement construite. Bien que cette catégorie soit aujourd'hui relativement stable, les arrangements raciaux ont continuellement évolués. Voir Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 13 ; Jennifer Guglielmo et Salvatore Salerno (éds.), *Are Italians White?/ How Race is Made in America*, New York, Routledge, 2003.

pluraliste de la société états-unienne dans laquelle la communauté mexicaine-américaine pourrait préserver certains aspects de la culture mexicaine tout en s'intégrant dans la société dominante états-unienne. Cette tendance à l'acculturation partielle et graduelle, à l'assimilation dans la société dominante et à la mobilité individuelle est populaire auprès des organisations mexicaines-américaines depuis les années 1920[22].

Le mouvement chicanx de la fin des années 1960 remet en question, en grande partie, l'idéologie et les stratégies des générations précédentes : les militant·e·s chicanxs développent le concept de nationalisme culturel ou *chicanismo* [23] et rejettent l'assimilation, iels se définissent et cherchent à se constituer en tant que minorité non-blanche[24] et soutiennent que les chicanxs ne pourront obtenir l'égalité qu'à travers une émancipation économique et sociale collective, celle de *la Raza* [25]. Les groupes

[22] Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 241-297 ; Carlos Muñoz, *Youth, Identity, Power*, p. 19-46 ; Mario T. García, *Mexican Americans*, p. 15-22 ; Juan Gómez-Quiñones, *Chicano Politics*, p. 31-99 ; Mario Barrera, *Beyond Aztlán: Ethnic Autonomy in Comparative Perspective*, New York, University of Notre Dame Press, 1988, p. 21-31.

[23] Partageant des racines idéologiques communes avec le nationalisme culturel noir-américain, le nationalisme culturel chicanx – le *chicanismo* – met en avant la fierté culturelle et une conscience ethnique collective comme source d'unité politique et de mobilisation oppositionnelle. Le nationalisme culturel chicanx analyse les expériences socio-historiques des Mexicain·e·s-Américain·e·s à travers le prisme théorique du colonialisme interne : les communautés chicanas sont considérées comme des « nations » ethniques ou des « colonies internes » sous domination et exploitation états-uniennes. Le *chicanismo* a constitué un outil dynamique et efficace capable de mobiliser et de faire converger des luttes distinctes au sein du mouvement chicanx qui se met progressivement en place à la toute fin des années 1960. Le nationalisme culturel chicanx répond donc à un objectif politique précis : constituer le lien idéologique censé traverser et réunir des groupes tels que *La Raza Unida*, les *United Farm Workers*, la *Crusade for Justice* et le mouvement étudiant chicanx. Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thoughts: The Basic Historical Writings*, New York, Routledge, 1997, p. 2-3 ; Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 315 ; Carlos Muñoz, *Youth, Identity, Power*, p. 75-77. Pour une critique du nationalisme culturel au sein du mouvement étudiant chicanx, voir Carlos Muñoz, *Youth, Identity, Power*, p. 90-97. Je reviendrai plus en détail par la suite sur les critiques féministes du nationalisme chicanx. Pour une analyse des communautés chicanxs comme colonies internes, voir Tomás Almaguer, « Historical Notes on Chicano Oppression », *Aztlán*, n° 5, 1974, p. 27-56 ; Mario Barrera, *Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979 et Mario Barrera, Carlos Muñoz et Charles Ornelas, « The Barrio as an Internal Colony », *Urban Affairs Annual Reviews*, vol. 6, 1971, p. 465-498.

[24] Depuis les grandes lois sur les droits civiques des années 1960 mettant fin à la discrimination raciale et ethnique (*Civil Rights Act* de 1964 et *Voting Rights Act* de 1965), il est devenu crucial de se constituer en tant que minorité pour faire valoir ses droits.

[25] Les éditrices des Cahiers du CEDREF « Théories féministes et queers décoloniales » rappellent qu'au Mexique, le terme *raza* est polysémique. Bien qu'au sens strict il signifie race, son emploi courant et populaire implique moins une connotation raciale qu'affective (*raza* désignant les personnes à qui l'on s'identifie), et recouvre donc un sens assez proche de peuple ou communauté. Voir Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 71. Le terme *raza* est, dans ce sens, assez proche du terme *carnales·as* (qui désigne les personnes dont on se sent proche, les frères et sœurs du quartier avec

traditionnels, tels que LULAC et l'*American G.I. Forum*, de même que les organisations politiques plus récentes, telles que MAPA (*Mexican American Political Association*)[26] et PASO (*Political Association of Spanish-speaking Organizations*)[27] qui visaient à assurer une plus grande représentation politique ainsi qu'une plus grande participation à la société civile états-unienne, perdent de leur influence, les leaders de LULAC et de *l'American G.I. Forum* étant, pour la plupart, initialement opposés aux manifestations politiques de rue et aux stratégies oppositionnelles que défendent les militant·e·s chicanxs et que contribuent également à légitimer le mouvement afro-états-unien des droits civiques, les mouvements anti-nucléaire et contre la guerre du Vietnam, ainsi que les programmes d'actions communautaires[28].

L'activisme chicanx des années 1960 s'est développé dans différents espaces, ruraux et urbains, et a évolué à partir de diverses luttes aux agendas et stratégies organisationnelles distinctes. Le mouvement chicanx devient une force de changement social en regroupant des centaines d'organisations communautaires et d'initiatives locales répondant à des besoins précis, unies dans leurs luttes contre les discriminations. Sur le front rural, en Californie, César Chávez et Dolores Huerta fédèrent les travailleur·euse·s agricoles migrant·e·s à travers le syndicat des *United Farm Workers* (UWF), dont les grèves, les boycotts et les victoires contre l'*agribusiness* inspirent le mouvement chicanx

lesquel·le·s on a grandi, la famille élargie – *carnal* renvoyant à la chair) et du *carnalismo*, l'un des concepts centraux développés par le mouvement chicanx que l'on pourrait approximativement traduire par fraternité ou communauté.

[26] MAPA a été fondée en 1960 à Fresno, Californie, dans le but de faire élire des candidat·e·s mexicain·e·s-américain·e·s à des fonctions représentatives publiques. Edward R. Roybal, élu plus tard à la Chambre des Représentants, en fut le premier président. Au cours des années 1960, MAPA a été active dans le mouvement des droits civiques et dans le mouvement chicanx en appuyant notamment les négociations politiques et syndicales de César Chávez et des *United Farm Workers*.

[27] PASO a été fondé suite au succès des *Viva Kennedy Clubs* lors de l'élection présidentielle de 1960. PASO, qui comprenait plusieurs groupes activistes mexicains-américains s'est battu pour accroître la participation des Mexicain·e·s-Américain·e·s dans la politique électorale et a fait campagne pour des candidat·e·s, généralement mexicain·e·s-américain·e·s, qui soutenaient la déségrégation éducative, la protection contre les discriminations et l'emplois de Mexicain·e·s-Américain·e·s dans l'administration fédérale. Par la suite, le groupe s'est impliqué dans les conflits sociaux des travailleur·euse·s agricoles. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 303, 316-317.

[28] Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 298-337 ; Carlos Muñoz, *Youth, Identity, Power*, p. 64-69, 78-91 ; Juan Gómez-Quiñones, *Chicano Politics*, p. 101-105, 118-124, 141-146 ; Juan Gómez-Quiñones, *Mexican Students Por la Raza*, p. 11-35 ; Gerald Paul Rosen, *Political Ideology and the Chicano Movement*, p. 52-67, 80-84, 89-90, 104-119 p. 68-101 ; Mario Barrera, *Beyond Aztlán*, p. 33-44.

dans son ensemble et deviennent un symbole national de la lutte pour la justice sociale et l'égalité des droits[29]. Le mouvement *campesino* s'étend au Texas et dans le Midwest, notamment dans le Wisconsin, le Michigan et l'Ohio. Au Nouveau Mexique, la *land grant struggle* (lutte pour la concession de terres), conduite par Reies López Tijerina et la *Alianza Federal de Mercedes* (renommée, par la suite, *Alianza Federal de Pueblos Libres*), fondée en 1963, cherche à restaurer certaines concessions foncières et à rétablir les droits des Mexicain·e·s-Américain·e·s dont les terres ont été saisies par le gouvernement états-unien suite à la violation du traité de Guadalupe Hidalgo[30].

L'organisation communautaire urbaine s'est, quant à elle, développée dans de nombreuses villes du Sud-Ouest. La *Crusade for Justice*, fondée en 1966 à Denver, Colorado, par Rodolfo « Corky » Gonzáles, mobilise les communautés mexicaines-américaines urbaines autour de l'auto-détermination politique et de l'autonomie communautaire et joue un rôle majeur dans les processus d'auto-identification en cours[31].

---

[29] Le 8 septembre 1965, les ouvrier·ère·s agricoles philippin·e·s de l'*Agricultural Workers Organizing Committee* (AWOC) entrent en grève contre les producteurs de raisin de la région de Delano, dans la vallée de San Joaquín, au service de la *Di Giorgio Corporation*. Le 16 septembre, la *National Farm Worker Association* se joint aux ouvrier·ère·s philippin·e·s. Pour la première fois dans l'histoire nord-américaine, l'*United Farm Workers* (résultat d'une fusion entre l'AWOC et la NFWA en 1966) décide de recourir au boycott dans le cadre d'une lutte syndicale de grande ampleur. La stratégie du boycott a permis de déplacer la lutte des champs vers les villes, où les ouvrier·ère·s agricoles pouvaient sensibiliser la population états-unienne au conflit syndical et à leurs conditions de travail. Des centaines d'ouvrier·ère·s agricoles en grève ont parcouru les États-Unis et le Canada afin d'organiser un soutien massif au boycott du raisin de la *Di Giorgio Corporation* et de *Guimarra Vineyard Corporation*. En 1970, le boycott des raisins aboutit à une victoire syndicale : les producteurs signent leurs premiers contrats avec le syndicat, offrant aux travailleur·euse·s une hausse de salaire ainsi que d'autres avantages et garanties sociales. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 312-315. Pour plus de détails, voir Eugene Nelson, *Huelga: The First Hundred Days of the Great Delano Grape Strike*, Delano, Farm Worker Press, 1966 ; John Dunne, *Delano: Story of the California Grapestrike*, New York, Farrar, Straus et Giroux, 1967 ; Peter Matthiesen, *Sal Si Puedes: César Chávez and the New American Revolution*, New York, Random House, 1969 ; Sam Kushner, *Long Road to Delano*, New York, International Publishers, 1975 ; Richard Griswold Del Castillo et Richard A. García, *César Chávez: A Triumph of Spirit*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.

[30] Reies López Tijerina et *La Alianza Federal de Mercedes* ont contribué à replacer le Traité de Guadalupe Hidalgo et ses conséquences, notamment en termes de dépossession des terres, au cœur du mouvement chicanx. La *Alianza* a gagné en visibilité nationale en octobre 1966, quand Tijerina et 350 autres membres ont occupé une partie de la *Carson National Forest*, d'anciennes terres communales (*ejidos*), au Nord du Nouveau Mexique. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 324-325 ; Peter Nabokov, *Tijerina and the Courthouse Raid*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1969.

[31] Rodolfo « Corky » Gonzáles est également l'auteur du poème épique *I am Joaquín/Yo soy Joaquín* (1967), l'une des œuvres les plus importantes et les plus influentes du mouvement littéraire chicanx des années 1960. La *Crusade for Justice* administrait une école, une librairie et un centre social, à destination de la jeunesse urbaine, et a contribué à l'implantation de la *Raza Unida* au Colorado. Voir Rodolfo Acuña,

Les *Brown Berets*[32], un groupe de jeunes militant·e·s, similaire aux *Blacks Panthers* et aux *Young Lords* portoricains, est fondé en 1967 à East Los Angeles pour répondre aux besoins les plus immédiats du *barrio*, tels que le logement, l'emploi, l'éducation, les soins de santé, et les violences policières.

Vers la fin des années 1960, suite à la mise en place de programmes d'*affirmative action*[33], un plus grand nombre d'étudiant·e·s mexicains·e·s-américain·e·s commence à entrer à l'université[34]. Des organisations étudiantes chicanxs, telles que UMAS (*United Mexican American Students*)[35] et MAYO (*Mexican American Youth Organisation*)[36] au Texas, se développent dans les universités et les *colleges* et se mobilisent autour des

Occupied America, p. 326-327 ; Christine Marín, *A Spokesman for the Mexican-American Movement: Rodolfo « Corky » González and the Fight for Chicano Liberation, 1966-1972*, San Francisco, R & E Research Associates, 1977 ; Richard A. García, *Political Ideology: A Comparative Study of Three Chicano Youth Organizations*, San Francisco, R & E Research Associates, 1977.

[32] Pour plus de détails sur les Brown Berets, voir David Sánchez, *Expedition through Aztlán*, La Puente, Perspectiva Publications, 1978 ; Ernesto Chávez, *Mi Raza Primero! Nationalism, Identity and Insurgency in the Chicano Movement in Los Angeles, 1966-1978*, Berkeley, University of California Press, 2002 et David Montejano, *Sancho's Journal: Exploring the Political Edge with the Brown Berets*, Austin, University of Texas Press, 2012.

[33] Aux États-Unis, la politique fédérale d'*affirmative action* désigne un ensemble dispositifs issus de la lutte en faveur des droits civiques et de l'abolition de la ségrégation raciale consistant en particulier à favoriser le recrutement dans les universités et l'emploi public des membres de groupes historiquement discriminés et par conséquents sous-représentés dans ces secteurs. L'expression apparaît pour la première fois en 1961 dans un décret présidentiel de Kennedy enjoignant les programmes financés par le gouvernement fédéral de « prendre des mesures concrètes » (« to take affirmative action ») afin que l'emploi ne soit plus soumis à des pratiques discriminatoires, notamment raciales.

[34] Sur plus de 83 000 étudiant·e·s qui ont rejoint les grandes universités publiques du Southwest en 1968 et 1969, seulement 3 370 avaient un nom de famille hispanique. Voir Philip D. Ortego, « The Education of Mexican-Americans », *The Chicanos : Mexican American Voices*, Ed Ludwig et James Santibanez (éds.), Baltimore, Penguin Books, 1971, p. 168. À travers l'*Educational Opportunity Program* (EOP), un plus grand nombre d'étudiant·e·s mexicain·e·s-américain·e·s font leur entrée à l'université entre 1968 et 1973.

[35] Le 13 mai 1967, entre 250 et 300 lycéen·ne·s et étudiant·e·s représentant 14 campus du Sud de la Californie se rassemblent à Loyola University, West Los Angeles, afin de discuter du rôle des étudiant·e·s mexicain·e·s-américain·e·s dans le système éducatif et dans la communauté. UMAS est fondé à la suite de cette journée de rencontre et d'ateliers où sont débattues les questions du racisme, de la lutte des travailleur·euse·s agricoles, de l'éducation, du tutorat et du recrutement dans les universités. Des sections locales sont établies dans chacune des universités. Voir Marisol Moreno, « Understanding the Role of Conflict, Factionalism, and Schism in the Development of the Chicano Student Movement: The Mexican American Association and La Vida Nueva at East Los Angeles College, 1967-1969 », *The Chicano Movement: Perspective from the Twenty-First Century*, Mario T. García (éd.), New York, Routledge, 2014, p. 182-183.

[36] MAYO est fondée en 1967 à St. Mary College, à San Antonio, Texas, par José Angel Guttiérez, entre autres. MAYO était notamment impliquée dans le recensement des électeur·rice·s et l'organisation de débrayages étudiants et aboutira à la création du parti politique *La Raza Unida* en 1970. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 316, 323-324 et José Angel Guttiérez, *The Making of a Chicano Militant: Lessons from Crystal*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998.

questions liées à l'éducation publique, à l'accès à l'université, à la création de programmes d'études chicanxs ou mexicaines-américaines[37] et à la guerre du Vietnam. En mars 1968, près de 10 000 lycéen·ne·s chicanxs de cinq établissements de East Los Angeles à la population très largement mexicaine-américaine, rejoint·e·s par des étudiant·e·s, débrayent pour protester contre un système d'éducation publique ségrégé et inégalitaire[38]. Les débrayages [*blowouts*], qui dénoncent une institutionnalisation du racisme opérant à différents niveaux de la société états-unienne, se poursuivent à Los Angeles et dans d'autres villes du Sud-Ouest entre la fin des années 1960 et le début des années 1970. En mars 1969, la *Crusade for Justice* organise la première *Chicano Youth Liberation Conference* à Denver, à laquelle assistent près de 15 000 militant·e·s et où est

[37] Le premier programme d'études mexicaines-américaines en Californie est créé au Los Angeles State College en 1968. De même, le *Center for Mexican American Studies* est créé à l'Université du Texas à Austin en 1970.

[38] Les revendications incluaient de prendre des mesures contre la situation de décrochage scolaire dans laquelle se trouvaient plus de 50% des lycéen·ne·s chicanxs et les pratiques ouvertement discriminatoires de nombreux·euses enseignant·e·s ; de révoquer les enseignant·e·s racistes et de recruter des enseignant·e·s et des administrateur·rice·s mexicain·e·s-américain·e·s ; et de renouveler le programme d'enseignement conçu pour occulter l'histoire et la culture chicanx et conditionner les étudiant·e·s à se contenter d'emplois peu qualifiés. Les autorités policières ont violemment réprimé le débrayage en traitant la manifestation comme une insurrection. Le 2 juin 1968, trois mois après le débrayage, treize activistes chicanxs qui avaient été identifiés comme les leaders du mouvement « Brown Power » émergent ont été inculpés par le grand jury du comté de Los Angeles. Parmi les treize inculpés, figuraient des militants étudiants, leaders de différentes organisations, quatre membres des *Brown Berets*, des activistes communautaires impliqués dans des programmes de lutte contre la pauvreté et Sal Castro, un enseignant de Lincoln High School, qui a joué un rôle majeur dans l'organisation du débrayage et a manifesté aux côtés des étudiant·e·s. Les charges ont été abandonnées en 1972. Voir Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 319-320 ; Carlos Muñoz, *Youth, Identity, Power*, p. 64-72.

délivré « El Plan Espiritual de Aztlán »[39], prônant l'auto-détermination et le nationalisme culturel. Peu de temps après, le *Chicano Coordinating Council on Higher Education* (CCHE) réunit, à l'Université de Californie à Santa Barbara, des étudiant·e·s, des professeur·e·s, des membres du personnel universitaire et des activistes communautaires qui élaborent « El Plan de Santa Barbara: A Chicano Plan for Higher Education ». Lors du congrès, les organisations étudiantes mexicaines-américaines existantes décident d'adopter le nom de *Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán* (MEChA) et de se fixer deux objectifs fondamentaux : sur les campus, MEChA devait s'organiser en force politique permanente veillant à ce que les ressources des universités soient redirigées vers les besoins des étudiant·e·s mexicain·e·s-américain·e·s et de la communauté tandis qu'en dehors des campus, MEChA devait se rapprocher des organisations communautaires,

[39] « Aztlán » fait référence au lieu d'origine des Aztèques avant leur migration vers le Sud et la fondation de Tenochtitlán et représente donc la terre natale symbolique du peuple chicanx. À la fin des années 1960 et tout au long des années 1970, Aztlán fonctionne comme une construction spatiale et idéologique qui soutient la perspective décoloniale des luttes chicanxs ainsi que le développement du nationalisme culturel. En tant que construction spatiale, Aztlán correspond aux terres du nord du Mexique annexées par les États-Unis suite à la guerre américano-mexicaine de 1846-1848. En tant que construction idéologique, Aztlán permet d'invoquer un sentiment d'appartenance national à travers l'expérience commune de la dépossession territoriale et d'un sentiment renouvelé d'appartenance au Sud-Ouest des États-Unis, malgré la situation actuelle de marginalisation et d'exploitation, mais contribue simultanément à éclipser la présence et les luttes de nombreuses tribus *Native American* dans la région. Voir Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), *Chicana Movidas*, p. 375 ; Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 14 ; Carlos Muñoz, *Youth, Identity, Power*, p. 77 ; Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, p. 1-35. « El Plan Espiritual de Aztlán » réunit les résolutions adoptées à l'issue des cinq jours de congrès et devait servir de base aux actions politiques entreprises par la suite par les militant·e·s présent·e·s qui s'étaient engagé·e·s à diffuser le document sur les campus et dans les communautés mexicaines-américaines. Le manifeste suivant, écrit par le poète Alurista, constituait l'introduction du plan : « Dans l'esprit d'un nouveau peuple conscient non seulement de son fier héritage historique, mais aussi de la brutale invasion du "Gringo" sur ses terres, nous, habitants chicanos et civilisateurs des terres septentrionales de l'Aztlán, d'où sont venus nos ancêtres, réclamant la terre de notre naissance et consacrant la détermination de notre peuple du soleil, déclarons que l'appel de notre sang est notre pouvoir, notre responsabilité et notre destin inévitable […]. La fraternité nous unit et l'amour de nos frères fait de nous un peuple dont le temps est venu et qui lutte contre l'étranger "Gabacho" [Blanc] qui exploite nos richesses et détruit notre culture. […] Nous sommes Aztlán » (« In the spirit of a new people that is conscious not only of its proud historical heritage, but also of the brutal "Gringo" invasion of our territories, we, the Chicano inhabitants and civilizers of the northern lands of Aztlán, from whence came our forefathers, reclaiming the land of their birth and consecrating the determination of our people of the sun, declare the call of our blood is our power, our responsibility and our inevitable destiny […]. Brotherhood unites us, and love for our brothers makes us a people whose time has come and who struggle against the foreigner "Gabacho" who exploits our riches and destroys our culture. […] We are Aztlán »). Voir Carlos Muñoz, *Youth, Identity, Power*, p. 75-78.

quelles que soient leur orientation politique et leur idéologie, et améliorer les liens entre l'université et les communautés mexicaines-américaines[40].

Les militant·e·s chicanxs développent également leurs propres organisations afin de défendre leurs droits devant la justice : le *Mexican American Legal Defense and Education Fund* (MALDEF)[41], dont la fonction principale est de défendre les droits civiques des Mexicain·e·s-Américain·e·s devant les tribunaux, est créé en 1968, à San Antonio. En 1969, les *Brown Berets*, qui ont activement participé à l'organisation des débrayages de mars 1968, forment le *National Chicano Moratorium Committee* afin de protester contre la guerre du Vietnam[42]. Au Texas, José Angel Gutiérrez et MAYO

[40] Le *Chicano Coordinating Council on Higher Education* est un réseau d'étudiant·e·s, de professeur·e·s et de membres du personnel universitaire cherchant à créer des programmes destinés à aider les étudiant·e·s mexicain·e·s-américain·e·s présent·e·s dans les universités californiennes. Le but du congrès de Santa Barbara était d'élaborer un plan directeur en vue de la création de programmes d'enseignement ainsi que des services et structures destinées à faciliter l'accès des étudiant·e·s mexicain·e·s-américain·e·s à ces institutions. Les militant·e·s chicanxs envisageaient l'enseignement supérieur comme un outil stratégique indispensable à tout processus de développement communautaire qu'il était donc nécessaire de se réapproprier. Voir Carlos Muñoz, *Youth, Identity, Power*, p. 78-84 ; Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 329 ; Armando Navarro et Mario C. Compean, *Mexican American Youth Organization Avant-Garde of the Chicano Movement in Texas*, Austin, University of Texas Press, 1995, p. 68-70. « El Plan de Santa Barbara » a fait l'objet d'une publication. Voir The Chicano Coordinating Committee on Higher Education, *El Plan de Santa Barbara: A Chicano Plan for Higher Education*, Oakland, La Causa Publications, 1969.

[41] MALDEF s'est notamment impliqué dans des affaires de discrimination à l'emploi, de ségrégation éducative et de violences policières et visaient également à défendre le droit de manifester des militant·e·s chicanxs. En 1974, la présidente de MALDEF, Vilma Martínez, crée le *Chicana Rights Project* (CRP) destiné à résoudre les problèmes juridiques spécifiques affectant les femmes mexicaines-américaines. Le projet est actif jusqu'en 1983.

[42] La manifestation pour un Moratoire National Chicano, qui a eu lieu dans le quartier mexicain-américain de East Los Angeles le 29 août 1970, avait pour but de protester contre le nombre disproportionné de victimes mexicaines-américaines dans la guerre du Vietnam (près d'un tiers des 27 000 soldats chicanxs qui ont été envoyés au Vietnam seraient morts au combat ou auraient succombé à leurs blessures). Environ 25 000 personnes ont participé au cortège qui a descendu Whittier Boulevard avant de se rassembler pacifiquement sur le terrain de baseball de Laguna Park. Des affrontements violents ont éclaté quand la police a tenté de déloger les manifestant·e·s du parc, suite à un incident qui a eu lieu en marge du rassemblement. Le journaliste Ruben Salazar, directeur d'une chaîne de télévision locale en langue espagnole et journaliste pour le *Los Angeles Times*, a été tué d'un projectile lacrymogène tiré par les forces de police à l'intérieur du *Silver Dollar Cafe*, où il venait de s'installer après avoir couvert la manifestation et la violente répression qui a suivi. Une grande partie de la communauté mexicaine-américaine estime que la police a volontairement ciblé Salazar et beaucoup ont considéré l'accident comme un homicide. Les efforts du LAPD (*Los Angeles Police Department*) pour affaiblir le mouvement chicanx (à travers la répression, le harcèlement, l'intimidation, les arrestations massives et les jugements de militant·e·s ; à travers l'infiltration des organisations militantes dans un but de renseignement et de déstabilisation interne ; à travers l'usage d'agents provocateurs ; à travers des offensives anti-communistes) sont devenus des sujets autour desquels les militant·e·s chicanxs ont organisé la communauté mexicaine-américaine et qui ont permis d'accroître la participation populaire au mouvement. La violence policière, bien plus que de mater

fondent une troisième force politique, *La Raza Unida*, afin de contester le système politique étatique et son exclusion systématique de la communauté mexicaine-américaine et d'ouvrir la voie à davantage de représentation en politique et à une embauche plus massive de mexicain·e·s-américain·e·s dans l'administration publique[43]. Les victoires de *La Raza Unida* à Crystal City en 1970 – considérées comme une révolte électorale et une « conquête chicanx » [*Chicano takeover*] de la municipalité – a éveillé un intérêt pour *La Raza Unida* dans d'autres régions. En 1971, des sections locales commencent à émerger au Colorado et en Californie, notamment.

Sur le plan culturel, le mouvement a contribué à une véritable « renaissance chicanx »[44], renouvelant son expression artistique et littéraire. Auteur·rice·s et artistes ont mobilisé leur art comme une arme politique en soutien à *La Causa* et ont apporté d'importantes contributions au langage commun de fierté ethnique et culturelle et de

l'activisme du mouvement chicanx, a surtout contribué à propulser cet activisme à un autre niveau, certaines organisations, telles que les *Brown Berets* se tournant alors vers la violence organisée pour atteindre leurs objectifs militants. Voir Albert Herrera, « The National Chicano Moratorium and the Death of Ruben Salazar », *The Chicanos : Mexican American Voices*, Ed Ludwig et James Santibanez (éds.), Baltimore, Penguin Books, 1971, p. 235-242 ; Edward J. Escobar, « The Dialectics of Repression: The Los Angeles Police Department and the Chicano Movement, 1968-1971 », *Journal of American History*, vol. 79, n° 4, 1993, p. 1483-1514 ; Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 331-332.

[43] À l'issue de la *National Chicano Youth Conference*, un appel à créer un parti politique indépendant a été lancé. MAYO, au Texas, fut la première organisation à en prendre l'initiative. En mai 1969, deux mois après le congrès de Denver, MAYO décide de concentrer ses efforts sur la région de Winter Garden, dans le sud du Texas, composée de petites communautés agricoles très largement mexicaines-américaines. La première cible est le système scolaire de Crystal City, Texas. Le nom du parti – *La Raza Unida* – est le choix des activistes de MAYO qui avaient participé à la convention nationale de la *Alianza Federal de Pueblos Libres*, organisée par Reies López Tijerina à Albuquerque, au Nouveau Mexique, en octobre 1967. Le parti est officiellement fondé en janvier 1970. En avril 1970, *La Raza Unida* remporte quatre des sept sièges du conseil d'éducation de Crystal City et tou·te·s les candidat·e·s chicanxs se présentant à des postes de conseiller·ère·s municipales·aux sont élu·e·s à Carrizo Springs, Cotula et Crystal City. À Cotula, le premier maire chicano est élu. Pour plus de détails sur *La Raza Unida*, voir Carlos Muñoz, *Youth, Identity, Power*, p. 99-126 ; Rodolfo Acuña, *Occupied America*, p. 322-324 ; Ignacio García, *United We Win* et José Angel Guttiérez, *The Making of a Chicano Militant*.

[44] Forgée par Philip Ortego dans un article de 1971, l'expression « renaissance chicanx » fait référence à la période allant de 1965 à 1980 au cours de laquelle la littérature et le théâtre chicanxs sont entrés dans une phase de production renouvelée. La « renaissance chicanx » a ouvert la voie à un ensemble d'œuvres qui ont eu un fort impact en contestant le canon littéraire et en revendiquant un nouveau type d'écriture, abordant notamment l'expérience chicanx à travers la perspective de la classe ouvrière et une réappropriation de symboles indigènes et légitimant le *code-switching* comme un moyen d'expression valide. Voir Philip D. Ortego, « The Chicano Renaissance », *Social Casework*, Vol. 52, No. 5, 1971, p. 294-307. L'expression s'étend par la suite à d'autres genres d'expression artistique.

solidarité politique face aux inégalités persistantes à l'égard des Mexicain·e·s-Américain·e·s.

1.2 Expériences internes au mouvement chicanx et émergence des féminismes chicanas

Héritières d'une longue tradition d'activisme politique qui remonte à la colonisation de l'actuel *Southwest* par les États-Unis, les Chicanas ont joué un rôle actif tout au long de cette période de protestation sociale et de mobilisation communautaire[45]. Comme le souligne Alma M. García dans *Chicana Feminist Thought*, « les luttes politiques des féministes chicanas de la fin des années 60 à la fin des années 70 témoignaient d'une poursuite de l'activisme des femmes chicanas, similaire aux expériences d'autres femmes de couleur aux États-Unis »[46]. Toutefois, les années 1970 constituent une période décisive

[45] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 3. Dès les années 1970, des études cherchent à récupérer cet héritage historique en documentant la participation des femmes chicanas à tous les niveaux politiques. Parmi les premiers ouvrages et anthologies dédiées aux Chicanas, voir Dorinda Moreno (éd.), *La mujer: En pie de lucha, y la hora es ya!*, Mexico City, Espina del Norte, 1973 ; Martha P. Cotera, *Diosa y Hembra: The History and Heritage of Chicanas in the U.S.*, Austin, Austin Information Systems Development, 1976 et *The Chicana Feminist*, Austin, Austin Information Systems Development, 1977 ; Alfredo Mirandé et Evangelina Enríquez (éds.), *La Chicana: The Mexican-American Woman*, Chicago, University of Chicago Press, 1979 ; Magdalena Mora et Adelaida R. Del Castillo (éds.), *Mexican Women in the United States: Struggles Past and Present*, Los Angeles, UCLA Chicano Studies Research Center Publications, 1980 ; Vicki L. Ruiz, *Cannery Women/Cannery Lives: Mexican Women, Unionization, and the California Food Processing Industry, 1930-1950*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987 et *From Out of the Shadows: Mexican Women in Twentieth-Century America*, New York, Oxford University Press, 1998 ; Adelaida R. Del Castillo (éd.), *Between Borders: Essays on Mexicana/Chicana History*, Encino, Floricanto Press, 1990.

[46] Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 4 : « The political struggles of Chicana feminists during the late 1960s and late 1970 reflected a continuation of women's activism that paralleled the experiences of other women of color in the United States ». Au cours des années 1960 et 1970, les États-Unis ont connu plusieurs mouvements de protestation sociale de grande envergure aux trajectoires politiques souvent parallèles et qui s'influençaient mutuellement. De nombreuses analyses soutiennent que le développement des mouvements féministes s'explique par la participation des femmes dans des mouvements sociaux plus larges ou des luttes révolutionnaires dans lesquelles les femmes faisaient l'expérience de contraintes liées au sexisme et à la domination masculine. Des féministes noires ont ainsi retracé le développement d'un mouvement féministe afro-états-unien au cours des années 1960 et 1970 en lien avec leur expérience du sexisme au sein du mouvement afro-états-unien des droits civiques. De la même manière, dans son analyse du mouvement féministe blanc états-unien, Jo Freeman souligne que de nombreuses féministes blanches qui étaient actives dans les premières années de son développement avaient auparavant été impliquées dans les mouvements des droits civiques et de la *New Left*, la Nouvelle Gauche

dans le développement de la pensée féministe chicana à travers l'émergence d'un mouvement féministe de grande ampleur[47].

Le mouvement féministe chicana a émergé en premier lieu en réaction aux dynamiques de pouvoir opérant au sein du *Chicano Civil Rights Movement*. L'activisme politique des militantes chicanas, visant à réformer les structures productrices d'inégalités sociales et à défendre le droit à l'auto-détermination des communautés chicanxs, les a progressivement conduites à s'intéresser aux dynamiques de pouvoirs internes au mouvement chicanx, notamment aux rapports de genre. De nombreuses Chicanas, actives au sein de chaque secteur du mouvement chicanx, ont commencé à percevoir certaines des contradictions du *chicanismo* (en particulier lorsque celui-ci était appliqué aux femmes) et à exprimer des revendications féministes en réponse au sexisme de leurs homologues masculins qui restreignait leur pleine participation au mouvement[48]. C'est notamment ce que souligne Adelaida R. Del Castillo, rédactrice associée de la revue *Encuentro Femenil*, au cours d'un entretien :

> Je pense que beaucoup de Chicanas sont aliénées (est-ce que j'ose utiliser ce mot ?). Beaucoup de Chicanas ont sincèrement la sensation d'être exploitées, si ce n'est

états-unienne. Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », *Gender and Society*, vol. 3, n° 2, 1989, p. 218-219 et *Chicana Feminist Thought*, p. 3-4 ; Jo Freeman, « On the Origins of Social Movements », *Waves of Social Protest: Social Movements Since the Sixties*, Jo Freeman et Victoria Johnson (éds.), Lanham, Rowman and Littlefield, 1999, p. 7-24 et « The Women's Liberation Movement: Its Origins, Structure, Activities and Ideas », *Recent Sociology*, n° 4, 1972, p. 201-216. Dans *Separate Roads to Feminism*, Benita Roth fait le même constat, soulignant que bien que les femmes chicanas, les femmes noires et les femmes blanches occupent des positions sociales bien distinctes dans une société états-unienne stratifiée selon la race et la classe (ce qui a grandement contribué à déterminer leur mode d'organisation en tant que féministes), les processus d'émergence de ces mouvements féministes sont très similaires, suivant une logique commune (étendre l'idée de libération à leur propre oppression en tant que femmes au sein de mouvements – et d'une société – dominés par des hommes), et ont lieu au même moment, avec la création des premières organisations féministes entre 1968 et 1969. Voir Benita Roth, *Separate Roads to Feminism: Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave*, New York, Cambridge University Press, 2004, p. 1-23.

[47] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 217.

[48] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 3-5.

aliénées, par certaines organisations du mouvement chicanx dans les types d'emplois qui leur sont confiés ou auxquels elles sont reléguées[49].

Alma M. García rappelle en effet que « bien que de nombreuses questions aient contribué au développement de la pensée féministe chicana, la critique idéologique du sexisme ou du *machismo* […] a contribué de manière significative à la formation du féminisme chicana »[50]. Pour la plupart des féministes chicanas, leur prise de conscience féministe est directement liée au sexisme dont elle ont fait l'expérience au sein du mouvement chicanx, et à plus forte raison au sein du mouvement étudiant[51]. L'oppression de genre représentait en effet « un sérieux obstacle pour les femmes soucieuses de jouer un rôle dans la lutte pour la libération chicanx »[52]. Leurs écrits expriment de nombreuses préoccupations vis-à-vis des rôles de genretraditionnels qui leur étaient réservés au sein

[49] Adelaida R. Del Castillo, « La Visión Chicana » [1974], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 47 : « I think a lot of Chicanas are being alienated (do I dare use this word?). A lot of Chicanas are sincerely feeling exploited if not alienated by certain organizations of the Chicano movement in the types of jobs that she is been given or relegated to ». Voir Voir aussi, Bernice Rincón, « La Chicana: Her Role in the Past and Her Search for a New Role in the Future » [1971], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 24-28.

[50] Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 5 : « Althouh many issues contributed to the development of Chicana feminist thought, the ideological critique of sexism or *machismo* […] contributed significantly to the formation of Chicana feminism ». Le terme *machismo*, fréquemment employé dans le contexte chicanx, vient de l'espagnol *macho* qui signifie mâle. Au sens propre, le terme *macho* est utilisé pour désigner les animaux mâles en opposition à *hembra* (femelle). Il peut parfois avoir le sens de courageux ou de valeureux. Le machisme désigne la tendance idéologique et culturelle à valoriser la virilité des hommes (qui leur confèrerait une forme de supériorité « naturelle ») et, par conséquent, à cantonner les femmes aux tâches subalternes.

[51] Le sexisme était particulièrement virulent dans le mouvement étudiant chicanx où l'idéologie du nationalisme culturel a trouvé un fort écho. Dans *¡Chicana Power!*, premier ouvrage entièrement consacré à la participation des femmes dans le mouvement chicanx, Maylei Blackwell analyse l'émergence de *Hijas de Cuauhtémoc*, l'une des premières organisations et publications féministes chicanas, fondée en 1971 par Anna Nieto-Gómez, alors étudiante à l'Université d'État de Californie à Long Beach, dans le but de forger un espace autonome pour la participation politique des femmes et de défier les limites sexistes du nationalisme chicanx dans le mouvement. Blackwell rappelle qu'alors qu'Anna Nieto-Gómez avait été démocratiquement élue présidente de l'antenne locale de MEChA, un mannequin à son effigie a été pendu devant le bureau de l'organisation par des membres du groupe de théâtre du campus, également membres de MEChA, qui refusaient d'être représentés par une femme, tout comme une grande partie de la direction masculine informelle de l'organisation. Une procession et un faux enterrement ont été organisés pour les leadeuses chicanas du mouvement étudiant au cours desquels des cercueils ont été déposés devant des pierres tombales portant les noms d'Anna Nieto-Gómez, de Corinne Sánchez et de Norma Owens. Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 76-81.

[52] Mirta Vidal, « New Voice of La Raza: Chicanas Speak Out », *International Socialist Review*, n° 32, 1971, p. 8 : « a serious obstacle to women anxious to play a role in the struggle for Chicano liberation ».

de la communauté, de leur famille et du *Chicano Civil Rights Movement* où l'idéologie du nationalisme culturel les reléguait à des positions subordonnées[53].

Dans un numéro spécial de *Regeneración* consacré aux Chicanas et paru en 1971, Anna Nieto-Gómez fait ainsi valoir, dans son célèbre article « Chicana Identify », que le sexisme au sein du mouvement représente un enjeu fondamental pour les Chicanas et appelle à la mobilisation afin de lutter contre la domination masculine qui y prévaut, tandis que Francisca Flores, la rédactrice en chef de *Regeneración*, fait le constat suivant[54] :

> [Les Chicanas] ne peuvent plus rester dans un rôle subalterne ou se contenter de servir de forces auxiliaires pour le mouvement. Elles doivent être incluses en première ligne pour la communication, le leadership et la responsabilité organisationnelle. […] La question de l'égalité, de la liberté et de l'auto-détermination de la Chicana – tout comme le droit à l'auto-détermination, à l'égalité et à la libération de la communauté mexicaine[-américaine] – est non négociable. Quiconque s'oppose au droit des femmes à s'organiser selon leurs propres formes d'organisation n'a pas sa place dans la direction du mouvement. Liberté pour tou·te·s ![55]

[53] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 5-6. La notion de rôle de genre renvoie à l'ensemble des comportements, déterminés socialement, qui s'appliquent aux individu·e·s sur la base de leur genre. Elle comporte un aspect normatif et implique que les individu·e·s sont censé·e·s se comporter de façon appropriée par rapport aux attentes attribuées à leur genre.

[54] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 5. Pendant plusieurs années, à Los Angeles, Francisca Flores a publié de manière autonome et à ses propres frais *Carta Editorial*, une newsletter de quelques pages destinée à la communauté chicanx. En 1970, *Carta Editorial* est absorbée dans *Regeneración*, une publication féministe, toujours éditée par Flores, sous la forme d'un magasine d'actualités faisant appel à un plus grand nombre de contributeur·rice.s. *Regeneración* se veut une renaissance du journal du même nom que le journaliste socialiste libertaire Ricardo Flores Magón a fondé au Mexique en 1900 et a continué à publier pendant son exil aux États-Unis alors qu'il fuyait le régime dictatorial de Porfirio Díaz. Voir Philip D. Ortego, « The Chicano Renaissance », p. 304.

[55] Francisca Flores, « Comisión Femenil Mexicana », *Regeneración*, vol. 2, n° 1, 1971, p. 9 : « [Chicanas] can no longer remain in a subservient role or as auxiliary forces in the movement. They must be included in the front line of communication, leadership and organizational responsibility. […] The issue of equality, freedom and self-determination of the Chicana – like the right of self-determination, equality, and liberation of the Mexican community – is not negotiable. Anyone opposing the right of women to organize into their own form of organization has no place in the leadership of the movement. Freedom is for Everyone ». Citée par Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 5. Voir aussi Anna Nieto-Gómez, « Chicana Identify », *Regeneración*, vol. 1, n° 10, 1971.

Francisca Flores, Bernice Rincón (l'une des membres fondatrices de *Comisión Femenil Mexicana*[56] aux côtés de Francisca Flores) et Anna Nieto-Gómez soutenaient par ailleurs, comme le souligne Alma M. García, que « les féministes chicanas, par leurs efforts pour obtenir la pleine égalité, renforceraient El Movimiento en éliminant les sources internes d'oppression »[57].

Tout en analysant leur rôle dans le mouvement chicanx, les Chicanas élargissent leurs débats idéologiques afin d'articuler oppression raciale et oppression de genre, considérant la lutte contre le sexisme au sein du *Chicano Civil Rights Movement* et la lutte contre le racisme et le classisme au sein de la société états-unienne dans son ensemble comme des composantes essentiels de leur féminisme[58]. Cependant, comme le rappelle à juste titre Alma M. García, « le processus dynamique par lequel des revendications féministes se sont imposées dans le mouvement chicanx […] s'est révélé être une lutte politique controversée »[59]. Alors qu'elles remettaient en question les rôles de genre traditionnels et les représentations stéréotypées, les féministes chicanas ont dû faire face à la résistance masculine. Elles se sont vu attaquées au sein du *Chicano Civil Rights Movement* pour leur critique explicite du nationalisme culturel et ont été disqualifiées de diverses manières. Leurs efforts pour se redéfinir en tant que participantes à part entière les ont transformées

[56] Fondée à l'issue du *Women's Workshop* qui a eu lieu lors de la *Mexican-American National Issues Conference* (10 octobre 1970, Sacramento, Californie) par Francisca Flores et Bernice Rincón, entre autres, *Comisión Femenil Mexicana* est une organisation féministe dédiée à l'autonomisation économique et politique des Chicanas. En 1972, la *Comisión Femenil Mexicana* fonde le *Chicana Service Action Center* à Los Angeles, en réponse à la nécessité de former les femmes chicanas non qualifiées et à faibles revenus. Voir Anna Nieto-Gómez, « Francisca Flores, The League of Mexican American Women, and the Comisión Femenil Mexicana Nacional, 1958-1975 », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 33-50.

[57] Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 5 : « Chicana feminists, through their efforts to gain full equality for women, would strenghten El Movimiento by eradicating internal sources of oppression ». Voir Bernice Rincón, « Chicanas on the Move » [1975], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 50-52 ; Anna Nieto-Gómez, « Empieza la Revolución Verdadera » [1971] , *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 73 ; Francisca Flores, « Conference of Mexican American Women in Houston–*Un Remolino* » [1971], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 161.

[58] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 5.

[59] Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 5 : « The dynamic process through which a feminist agenda was forcefully introduced into trhe Chicano movement […] proved to be a contentious politique struggle ».

en groupe oppositionnel vis-à-vis de leurs homologues, hommes et femmes, qui soutenaient l'idée que le féminisme était une force de division au sein du mouvement et que leurs préoccupations étaient d'une importance secondaire par rapport à la question plus saillante de l'oppression raciale et de classe[60].

Comme le montre Alma M. García dans *Chicana Feminist Thought*, les discussions autour du féminisme chicana ont eu lieu à plusieurs niveaux, émergeant dans les rangs des féministes chicanas elles-mêmes, mais aussi entre ces dernières et les Chicanas dites « loyalistes », qui rejetaient le féminisme ou refusaient de s'organiser en tant telles, entre les militantes féministes et les hommes de leur communauté qui percevant le féminisme comme une menace pour l'unité politique du mouvement. De la même manière, les féministes chicanas ont engagé discussion avec les féministes blanches qui ont souvent refusé de faire face à leurs propres perspectives racistes et avec d'autres féministes de couleur[61].

Les féministes chicanas ont contribué de manière significative à l'histoire des mouvements féministes, bien qu'elles soient rarement mentionnées dans les récits

[60] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 6.
[61] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 7.

historiographiques[62]. Dès la fin des années 1960, leurs écrits ont pourtant commencé à rendre compte de discussions qui n'ont pas cessé de s'intensifier. Reprochant aux publications issues de la « renaissance chicanx » de ne pas offrir une couverture adéquate des questions féministes, les militantes ont donc élaboré diverses stratégies dans le but de toucher une plus large audience de Chicanas. Alma M. García indique que les militantes féministes ont eu recours à deux stratégies principale, la première consistant à soumettre leurs textes à des publications chicanxs tout en faisant pression sur les comités de rédaction pour que leurs écrits soient publiés, tandis que la seconde, bien plus efficace sur le plan de la mobilisation, consistait à créer leurs propres publications[63].

[62] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 7. Les féministes de couleur se sont montrées très critiques envers les études historiques portant sur le mouvement féministe du XX^e^ siècle aux États-Unis qui ont généralement négligé ou omis la participation des femmes de couleur dans des mouvements féministes au sein de leur communauté et au sein du *Women's Liberation Movement*. Afin de combler cette lacune historique, les féministes de couleur se sont lancées dans une réécriture des théories et de l'histoire féministes dont les « pratiques d'exclusion » n'ont entraîné, au mieux, qu'une attention limitée envers les différences en termes de race, d'ethnicité, de classe sociale et d'orientation sexuelle. Voir Maxine Baca Zinn *et al.*, « The Cost of Exclusionary Practices in Women's Studies », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 11, n° 2, 1986, p. 290-303. Voir également Flora Davis, *Moving the Mountain: The Women's Movement in America since 1960*, New York, Simon and Schuster, 1991 et Elizabeth Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston, Beacon Press, 1988. Bien que plusieurs anthologies aient fait des efforts, dès le milieu des années 1990, pour inclure les écrits de féministes de couleur, une forte tendance à contextualiser « *le* mouvement féministe » et « *la* pensée féministe » de manière à exclure les femmes de couleur persiste. Voir également Martha P. Cotera, « Among the Feminists: Racist Classist Issues–1976 », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 214-215. Cotera insiste sur le mépris – de race et de classe – des féministes blanches envers la contribution des Chicanas au développement du féminisme et sur la marginalisation ou l'effacement de leur activisme dans leurs publications qui les a contraintes à un certain séparatisme, notamment sur le plan de la documentation : « Notre propre activisme pour les droits des femmes dans les années 1960 et 1970 est ignoré y compris par des personnes dont les intentions sont louables. Nancy Seifer, dans son ouvrage *Where Feminism and Ethnicity Intersect: The Impact of Parallel Movements*, crédite les femmes blanches et qualifiées de la classe moyenne pour avoir "engendré" le mouvement des femmes. Il s'agit d'un thème récurrent à travers l'histoire contemporaine du mouvement. Les efforts continus des Chicanas pour défendre les droits des femmes dans les rangs du mouvement chicano, bien souvent en coalition avec des groupes féministes blancs depuis 1905 au moins, sont complètement passés sous silence » (« Our own activism for women's rights in the 1960's and 1970's is being ignored even by people who mean well. Nancy Seifer, in her publication *Where Feminism and Ethnicity Intersect: The Impact of Parallel Movements*, credits the white middle-class professional women with "spawning" the women's movement. This is a recurring theme through contemporary movement history. There is total silence about Chicanas' sustained efforts for women's rights within the Chicano movement ranks and often in coalition with Anglo feminist groups from at least 1905 on »). Voir Nancy Seifer, *Where Feminism and Ethnicity Intersect: The Impact of Parallel Movements*, New York, Institute on Pluralism and Group Identity, 1976.

[63] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 7-8. Quelques publications chicanxs, telles que *Aztlán*, *El Magazín de Tejas*, *La Raza*, *Consafos*, *De Colores* et *La Luz*, publiaient des écrits féministes ; certaines ont même publié des numéros spéciaux dédiés aux Chicanas comme ce fut le cas, en 1973, du

Tout au long des années 1970, les Chicanas ont organisé des congrès et des ateliers qui ont donné lieu à des débats déterminants pour le développement du discours féministe chicana. Rappelant que la motion votée en clôture du premier atelier féministe, organisé en 1969 lors de la première *National Youth Liberation Conference*, stipulait que « la Femme chicana ne veut pas être libérée »[64], Alma M. García insiste sur la façon dont celle-ci est devenue par la suite l'une des déclarations les plus controversées du congrès, ouverte à des interprétations contradictoires et fortement commentée dans les années qui suivirent. Martha P. Cotera l'interprétera notamment comme le signe du coût politique de l'engagement féministe et de la dénonciation de la discrimination de genre dans un

journal *El Grito*, basé à l'Université de Californie à Berkeley. À partir de 1970, Francisca Flores publie *Regeneración*, une publication féministe qui a consacré deux éditions spéciales aux Chicanas, en 1971 et en 1973. Au même moment, les féministes chicanas de l'Université d'État de Californie à Long Beach publient aussi un journal, *Hijas de Cuauhtémoc*, qui devient la revue *Encuentro Femenil* en 1973. Toujours en 1970, paraît le premier numéro du journal édité par les féministes de l'organisation étudiante MEChA de l'Université d'État de Californie à Northridge, *El Popo Femenil*. Entre 1968 et 1973, deux féministes chicanas du Nouveau Mexique, Enriqueta Longeaux y Vasquez et Elizabeth Martínez, publient *El Grito del Norte*. En 1974, l'organisation féministe chicana basée à San Francisco, *Concilio Mujeres*, commence à publier le journal *La Razón Mestiza* sous la direction de l'autrice, poétesse et militante féministe Dorinda Moreno. Les newsletters des organisations communautaires, telles que la *Comisión Femenil Mexicana Newsletter* et la *Chicana Service Action Center Newsletter*, toutes deux publiées à Los Angeles, ont fourni aux féministes chicanas un autre moyen de publication important. Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 7-8. Sur l'importance du développement des publications féministes dans l'émergence et la constitution de contre-publics féministes chicanas au sein du mouvement chicanx, voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 133-159.

[64] « It was the consensus of the group that the Chicana Woman does not want to be liberated » (« Il a été décidé par consensus que la Femme chicana ne veut pas être libérée »). Voir Francisca Flores, « Conference of Mexican Women in Houston–*Un Remolino* », p. 159. Concernant les autres resolutions prises à l'issue de l'atelier, voir Anonyme, « Resolutions from the Chicana Workshop » [1970], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 146-147.

contexte si fortement empreint de nationalisme culturel[65]. Les résolutions adoptées lors de congrès ultérieurs témoignent cependant de l'émergence d'un discours féministe chicana[66]. Comme le soutient à juste titre Alma M. García, l'implication des militantes dans ce type d'activités politiques révèle une prise de conscience croissante de la nécessité

[65] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 8 ; Martha P. Cotera, « Chicana Conferences and Seminars, 1970-1975 » [1980], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 142. Voir aussi Enriqueta Longeaux y Vásquez, « The Woman of La Raza » [1972], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 29. Martha P. Cotera a été impliquée dans plusieurs organisation politiques et militantes, d'abord dans PASSO (*Political Association of Spanish Speaking Organization*) puis auprès du mouvement des travailleur·euse·s agricoles. En 1964, elle contribue à fonder TEAMS (*Texans for Educational Advancement for Mexican Americans*), un réseau d'éducateur·rice·s mobilisé·e·s en soutien aux élèves qui participaient aux débrayages organisés par MAYO (*Mexican American Youth Organization*). Très impliquée dans le parti *La Raza Unida*, elle brigue un siège au *State Board of Education* en 1972. Avec d'autres femmes actives dans le parti qui se sentaient marginalisées par les dirigeants masculins, elle a créé *Mujeres de La Raza Unida* afin d'ouvrir plus d'opportunités politiques pour les femmes et d'inscrire leurs préoccupations à l'agenda du parti. En 1974, elle a fondé le *Chicana Research and Learning Center* à Austin, Texas, un centre d'information et de recherche visant notamment à trouver des financements pour des projets communautaires ou de recherche mettant l'accent sur les femmes de couleur. Elle est l'autrice de *Diosa y Hembra: The History and Heritage of Chicanas in the U.S.* (1976) et *The Chicana Feminist* (1977). De 1975 à 2009, Cotera a travaillé comme consultante spéciale auprès de la *Benson Latin American Collection* de l'Université du Texas à Austin afin de localiser et d'obtenir les archives de personnalités importantes de la communauté mexicaine-américaine, au Texas et au-delà. Les archives de Gloria Anzaldúa ont été acquises par la *Benson Latin American Collection* en 2005. Voir Brenda Sendejo, « The Space in Between: Exploring the Development of Chicana Feminist Thought in Central Texas », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 189-206 et Mary Ann Villarreal, « The Synapses of Struggle: Martha Cotera and Tejana Activism », *Las Obreras: Chicana Politics of Work and Family*, Vicky Ruiz (éd.), Los Angeles, UCLA Chicano Studies Research Center, 2000, p. 273-295.

[66] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 9 ; Mirta Vidal, « New Voice of La Raza: Chicanas Speak Out » [1971], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 22-23. Parmi les congrès majeurs, on peut citer le *Women's Workshop* de la *Mexican-American National Issues Conference* (10 octobre 1970, Sacramento, Californie) qui a donné lieu à la création de la *Comisión Femenil Mexicana* par Francisca Flores et Bernice Rincón, entre autres ; la *Conferencia de Mujeres Por la Raza* ou *National Chicana Conference* (28-30 mai 1971, Houston, Texas), le premier congrès organisé par et pour les Chicanas aux États-Unis ; le *Chicana Curriculum Workshop* (18-22 juin 1973, Université de Californie à Los Angeles) qui a donné lieu au premier programme d'études chicanas, destiné aux universités et adaptable pour le lycée, intitulé *New Directions in Education: Estudios Femeniles de la Chicana* et édité par Anna Nieto-Gómez ; la *Mujeres Pro-Raza Statewide Conference* (4 août 1973, San Antonio, Texas) organisée par les Chicanas actives dans *La Raza Unida* afin de questionner le rôle et l'évolution des femmes au sein du parti ; et la *Chicana Identity Conference* (15 octobre 1975, Université de Houston au Texas). Pour une liste plus complète des congrès et ateliers chicanas qui ont eu lieu entre 1969 et 1975, se référer à Martha P. Cotera, « Chicana Conferences and Seminars, 1970-1975 ». Comme le souligne Alma M. García, les discours et essais issus de ces congrès ainsi que les motions adoptées par les féministes chicanas nous offrent une documentation historique cruciale pour retracer la construction sociale de l'idéologie féministe chicana, le développement des débats ainsi que les différends qui ont fait surface tout au long de cette période.

de formuler collectivement leurs préoccupations les plus saillantes et de de former des organisations autonomes pour porter leurs revendications[67].

La pensée féministe chicana a évolué de manière divergente, parfois contradictoire. Les féministes chicanas ont été confrontées à des divisions internes basées sur la classe sociale (en particulier entre féministes universitaires et activistes communautaires), sur l'orientation sexuelle, sur les stratégies et les objectifs politiques à adopter, sur la relation entre les organisations féministes chicanas autonomes et les organisations féministes blanches, sur leurs relations et leur affinité avec les autres femmes de couleur ou « femmes du Tiers-monde » [*Third World Women*] [68] états-uniennes et latino-américaines, ainsi que sur leur rôle en tant que féministes au sein du mouvement et leurs relations avec les organisations chicanxs et les hommes de leur communauté[69]. Ces conflits ont produit des clivages idéologiques qui se sont souvent manifestés par des débrayages lors de congrès et des boycotts d'évènements. La *National Chicana*

[67] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 139.

[68] L'expression *Third World Women* (littéralement, femmes du Tiers-monde), très fréquemment mobilisée dans le contexte féministe états-unien de l'époque, est très proche de l'expression *women of color* (avec laquelle elle est parfois employée de manière interchangeable) et permet de désigner l'élargissement de la lutte anti-raciste à d'autres minorités raciales ou ethniques. Elle est principalement employée pour souligner l'implication de ces groupes dans les luttes anti-impérialiste et anti-coloniale, en solidarité avec d'autres luttes internationales. Aux États-Unis, la *Third World Women's Alliance*, une organisation féministe socialiste et révolutionnaire de femmes racisées visant à mettre fin au capitalisme, à l'impérialisme, au racisme et au sexisme, est fondée en 1970 à New York. En 1977, toujours à New York, est fondé *Azalea: A Magazine by Third World Lesbians*, qui inclut des contributions de femmes d'Afrique, d'Asie et d'Amérique du Sud. L'expression tiers-monde, forgée en 1952, se rapporte à l'ensemble des pays colonisés ou anciennement colonisés, dépendants de l'économie capitaliste, appauvris et surexploités et désigne donc des rapports de pouvoir nord/sud. À la suite de la décolonisation et de la Conférence de Bandung (1955), dans le contexte de la Guerre Froide, certains de ces pays décolonisés se sont regroupés autour d'une politique commune au sein de l'organisation internationale du mouvement des non-alignés. Sur la question de l'internationalisme dans la pensée politique féministe chicana, voir Dionne Espinoza, « "La Raza en Canada": San Diego Chicana Activists, The Indochinese Women's Conference of 1971, and Third World Womanism » , *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 261-275 ; Marisela R. Chávez, « Refocusing Chicana International Feminism: Photographs, Postmemory, and Political Trauma », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 317-326.

[69] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 9. García souligne que les féministes chicanas étaient conscientes de la diversité des points de vue des hommes chicanos envers le féminisme mais que l'attitude dominante, en particulier parmi les nationalistes culturels les plus inflexibles, relevait de l'intolérance ou du dédain.

Conference qui s'est tenue à Houston, au Texas, en 1971, constitue à cet égard une étude de cas classique des luttes politiques internes au mouvement féministe chicana[70].

Les contraintes et les pressions spécifiques auxquelles ont fait face les féministes chicanas au sein du mouvement chicanx, ainsi que la nécessité de parvenir à articuler une lutte pour l'égalité et l'auto-détermination en tant que membres d'une communauté ethnique marginalisée avec une lutte pour l'égalité et l'auto-détermination en tant que femmes au sein de cette même communauté, ont très fortement contribué au développement et à la structuration de la pensée féministe chicana.

[70] La *National Chicana Conference* (ou *Conferencia de Mujeres por la Raza)* a eu lieu à Houston, Texas, du 28 au 30 mai 1971. Ce congrès représente la première réunion de femmes chicanas à l'échelle nationale. Entre 550 et 600 Chicanas ont participé à l'événement, la majorité d'entre elles étant étudiantes. Le congrès comprenait deux discours d'ouverture intitulés « The Mexican American Women's Public and Self-Image » (« Image publique et image de soi des femmes mexicaines-américaines ») et « Machismo – What Are We Up Against » (« Machismo – ce à quoi nous nous heurtons ») ainsi que trois séries de ateliers dont une session consacrée à des questions sociales (« Sex and the Chicana: Noun and Verb », « Choices for Chicanas: Education and Occupation », « Marriage: Chicana-Style », « Religion ») et une session consacrée à l'implication des femmes dans le mouvement chicanx et le mouvement féministe (« Feminist Movement – Do We Have a Place in It? », « Exploitation of Women – The Chicana Perspective », « Women in Politics – Is Anyone There », « Militancy/Conservatism: Which Way is Forward? », « De Colores y Clases: Class and Ethnic Differences »). Un débrayage a eu lieu lors du dernier jour du congrès. Plus de la moitié des participantes sont parties, notamment parce qu'elles estimaient que le congrès aurait dû se concentrer sur la question du racisme plutôt que sur le sexisme. Celles qui sont sorties ont poursuivi leur propre conférence dans un parc à proximité et ont voté leurs propres motions. Certains des ateliers prévus le dernier jour ont été annulés en raison du débrayage. Les essais de Martha P. Cotera, Francisca Flores, Elma Barrera et Anna Neto-Gómez proposent des discussions approfondies au sujet de ce premier congrès national autour des féminismes chicanas. Pour plus de détails, voir Anna Nieto-Gómez, « La Femenista » [1974], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 86-92 ; Martha P. Cotera, « La Conferencia de Mujeres Por La Raza: Houston, Texas, 1971 » [1976] », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 155-157 ; Francisca Flores, « Conference of Mexican Women in Houston– *Un Remolino* » ; Anna Nieto-Gómez et Elma Barrera, « Chicana Encounter » [1975], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 162-164 ; Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 160-191 ; Benita Roth, *Separate Roads to Feminism*, p. 145-149.

2. Problématiques centrales des féminismes chicanas

2.1 Critique féministe du nationalisme culturel chicanx

Résultat de leurs efforts collectifs destinés à combattre simultanément une oppression de race, de classe et de genre, les féministes chicanas ont développé un discours et une pensée politique qui abordent quatre problématiques majeures : une critique féministe de l'idéologie du nationalisme culturel, l'analyse des dynamiques spécifiques à leur oppression, le dénigrement antiféministe qu'elles subissaient au sein du *Chicano Civil Rights Movement* et leur relation avec le *Women's Liberation Movement*[71].

Dans le premier numéro de *Hijas de Cuauhtemoc* (1971), Anna Nieto-Gómez a déclaré que l'une des problématiques majeures à laquelle étaient confrontées les Chicanas actives dans le mouvement chicanx était la nécessité de s'organiser pour y améliorer leur statut en tant que femmes[72]. Se sentant de plus en plus aliénées au sein du mouvement chicanx, elles ont commencé à identifier leurs points de désaccord et à souligner les contradictions d'un mouvement qui se percevait comme « révolutionnaire », alors que les relations de genre y restaient inégalitaires[73]. Comme le souligne une participante à l'atelier consacré à « La Chicana » organisé à l'occasion de la *Raza Unida Party Conference* de 1971 :

> Il est entendu que les Chicanxs, en tant que peuple, ne peuvent pas être libéré·e·s si une partie de ce peuple est toujours enchaînée. La question de la libération de La Chicana réside dans la définition même de ce terme. Nous parlons de la libération qui offre à la Chicana « une liberté de choix » concernant les rôles qu'elle joue au sein de la société[74].

[71] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 69-70. La structure de cette section est en partie dérivée de celle de l'ouvrage de García, *Chicana Feminist Thought*, qui propose une réédition de nombreux articles de journaux parus dans les années 1960 et 1970 et qui a constitué une ressource fondamentale pour mon travail de thèse.

[72] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana of Chicana Feminist Discourse », p. 221 ; Anna Nieto-Gómez, « Chicana Identify », *Hijas de Cuauhtémoc*, vol. 1, n° 1, 1971, p. 9.

[73] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 71.

[74] Anonyme, « La Chicana: Her Role in The Movement » [1971], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 79 : « It is an understanding that Chicanos, as a whole people cannot be liberated if one sector of its whole is still in bonds. The question of La Chicana's liberation lies in the definition of this term. We are speaking of the liberation which gives the Chicana "a freedom of choice" in roles she plays within the society ».

Dans *¡Chicana Power! Contested Histories of Feminism in the Chicano Movement*, Maylei Blackwell montre comment la marginalisation des femmes dans le *Chicano Civil Rights Movement*, et en particulier dans le mouvement étudiant, s'est produite à différents niveaux : « En premier lieu », explique-t-elle, « les femmes n'étaient pas considérées comme les véritables sujets politiques du mouvement, mais comme des membres auxiliaires »[75]. Les militantes étaient par conséquent reléguées à des postes subalternes, ce qui renforçait la division genrée du travail politique et militant au sein du mouvement[76]. Dans un article paru dans le premier numéro de *Hijas de Cuauhtémoc* (1971), Nancy Nieto fait ainsi la critique de la division genrée du travail à travers un cadre d'analyse marxiste :

> Quand quelque chose doit être fait, il y a toujours une Chicana pour faire le travail. « C'est sa place et son devoir de se ranger derrière son Homme et de le soutenir ! » Telle est l'attitude d'un grand nombre de poids lourds du mouvement. […] Si les Chicanas ne faisaient pas partie de ces organisations, qui ferait le travail ? Si toutes les Chicanas boycottaient la dactylographie, l'archivage et toutes les tâches qu'elles effectuent en leur qualité de femmes, que se passerait-il ? Que ce serait-il passé lors des dernières élections étudiantes, si les Chicanas n'avaient pas travaillé comme des chiens sur la campagne, les discours et les programmes pendant que les poids lourds du mouvement étaient dehors, à s'enivrer ? […] Les Chicanos s'attribuent tout le mérite des suggestions, du travail et même de la fierté liés à la production des Chicanas. Ils s'attribuent tout le mérite sans même remercier les travailleuses[77].

[75] Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 65 : « First, women often were not seen as the real political subjects of the movement but as auxiliary members ».

[76] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 65 ; Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 71. Pour une analyse concrète des dynamiques d'inclusion et d'exclusion des femmes au sein d'une organisation du mouvement chicanx, voir Dionne Espinoza, « "Revolutionary Sisters": Women's Solidarity and Collective Identification among Chicana Brown Berets in East Los Angeles, 1967-1970 », Aztlán, vol. 26, n° 1, 2001, p. 17-58. Dans cet article, où elle examine la participation des femmes dans la section locale des *Brown Berets* à East Los Angeles, Espinoza montre comment la structuration et l'institutionnalisation de l'inégalité de genre et du sexisme au sein de l'organisation (pourtant engagée dans une lutte pour la libération et la transformation sociale), à travers la progressive ségrégation et subordination des femmes militantes, mais aussi la constante dévaluation de leur travail, ont permis aux Chicanas impliquées dans les *Brown Berets* de se reconnaître entre elles comme des « sœurs de lutte » (« *hermanas en la lucha* ») qui pouvaient s'organiser de manière autonome. La démission de « toutes les femmes des *Brown Berets* » de la section, en février 1970, a été suivie par la création de leur propre organisation féministe, « Las Adelitas de Aztlán ».

[77] Nancy Nieto, « Macho attitudes » [1971], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 117 : « When something must be done there is always

Blackwell souligne également que lors des réunions et des assemblées, leurs idées étaient constamment discréditées, contribuant ainsi à marginaliser les militantes dans les processus politiques et décisionnels[78]. Comme l'explique Leticia Hernández, une autre membre des *Hijas de Cuauhtémoc*, au sujet des réunions de la section locale de UMAS et de MEChA à l'Université d'État de Californie :

> Lors des réunions, les hommes de l'organisation n'impliquaient pas les femmes. Quand les femmes faisaient des suggestions, les hommes ridiculisaient leurs idées et parlaient pendant des heures, puis un autre gars suggérait la même idée, et parce que c'était un gars qui avait proposé l'idée, elle était acceptée. Les femmes n'ont jamais été reconnues pour leurs contributions[79].

Dissuadées d'assumer des rôles de direction, les militantes étaient par ailleurs vivement attaquées lorsqu'elles étaient élues à l'un de ces postes[80]. Enfin, les Chicanas pensaient que les politiques sexuelles du mouvement, notamment étudiant, étaient

---

a Chicana there to do the work. "It is her place and duty to stand behind and back up her Macho!" This is the attitude of a great many heavies. […] If the Chicanas were not in these organizations, who would do the work? If all Chicanas boycotted typing, filing, and all her duties as a female, what would happen? What would have happened during the last student elections, if the Chicanas had not worked like dogs on the campaign, speeches, and platforms while the heavies were out getting loaded? […] Chicanos take the credit for the suggestions, the work, and even the pride of Chicana product. They take the credit without even a thank you to the workers ». Dans une sous-partie brillamment intitulée « Who Cleans the House of Revolution » (« Qui nettoie la maison de la révolution »), Maylei Blackwell souligne que la cuisine et les travaux de nettoyage font évidemment partie des tâches dévolues aux femmes. Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 67-69.

[78] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 65.

[79] Citée par Maylei Blackwell, in *¡Chicana Power!*, p. 66 : « At meetings the men in the organization would not involve the women. When women would make suggestions the men would ridicule the ideas and talk for hours, then another guy would suggest the same idea, and because it was a guy who offered the idea, it would be agreed to. The women were never given credit for their input ». Sur les politiques sexistes du mouvement chicanx, voir également : Anonyme, « La Chicana: Her Role in The Movement » ; Elena Hernández, « La Chicana y "El Movimiento" » [1972], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 83-86 ; Anna Nieto-Gómez, « Sexism in the Movimiento » [1976], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 97-100 ; Sonia A. López, « The Role of the Chicana within the Student Movement » [1977], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 100-106.

[80] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 65. Comme le souligne Blackwell, à travers le rejet des femmes démocratiquement élues à des postes de direction (comme ce fut le cas pour Anna Nieto-Gómez), le discours masculiniste informel qui circulait dans le mouvement étudiant s'est mué en une pratique politique explicite.

contreproductives et nuisibles à leur pleine participation puisque ces politiques (et les pratiques qui en découlaient) contribuaient à ce qu'elles soient considérées comme des objets sexuels, au lieu d'encourager la création de structures dans lesquelles elles pourraient se réaliser pleinement comme membres à part entière de la lutte pour la libération chicanx[81]. Blackwell affirme en effet qu' « alors qu'elles constituaient bien souvent les chevilles ouvrières du travail d'organisation militante, leurs idées, leurs voix et leur leadership n'étaient pas reconnus »[82]. À ce sujet, Adelaida R. Del Castillo remarque :

> Un « poids lourd » était un leader ou un stratège compétent, bien qu'il ne soit pas nécessairement un leader élu au sein de l'organisation ni titulaire d'une charge officielle. C'étaient des leaders étudiants de plein droit. Inversement, les titulaires de charges officielles n'étaient pas nécessairement considéré·e·s comme des poids lourds. Par conséquent, les femmes élues, comme les secrétaires ou les trésorières, restaient en dehors des réunions stratégiques de ces individus. Ces réunions avaient lieu en dehors de la structure officielle de l'organisation et les membres n'étaient généralement pas au courant[83].

Outre la division genrée du travail militant, les féministes chicanas remettaient également en question la sexualisation de la politique et de la libération, Elizabeth « Betita » Martínez s'attaquant ainsi à ce qu'elle qualifie de « *chingón politics* » (*chingar* signifiant « baiser »), une vision politique empreinte de nationalisme et de domination qui prône la défense de la culture sans y porter le moindre regard critique et définit le leadership de manière patriarcale[84]. Comme elle le rappelle :

---

[81] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 65.

[82] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 66 : « although they often provided the backbone of the organizational labor, their ideas, voices and leadership were not recognized ».

[83] Adelaida R. Del Castillo, « Mexican Women in Organization » [1980], *Mexican Women in the United States: Struggles Past and Present*, Magdalena M. Mora et Adelaida R. Del Castillo (éds.), Los Angeles, Chicano Studies Research Center Publication, 1980, p. 9 : « A "heavy" was a leader and a capable strategist, although not necessarily an elected organizational leader or office holder. They were student leaders in their own right. Inversely, office holders were not necessarily considered heavies. Consequently, women who were elected officers, such as secretaries or treasurers, remained outside the strategic meetings of these individuals. These meetings took place outside the formal structure of the organization, and membership was generally not aware of them ».

[84] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 76-81.

> Notre histoire en tant que peuple d'origine mexicaine a commencé par un viol hémisphérique, et nous portons en nous, consciemment ou non, l'idée qu'être conquis c'est être *chingado* ("baisé") ; que pour se libérer, il faut dominer – voire baiser – les autres. Nous avons trop peu pensé à la façon dont le racisme et le sexisme sont interconnectés, fonctionnent comme des structures qui se renforcent mutuellement dans un système qui identifie la domination à la castration, qui exprime littéralement la politique sous forme de métaphore sexuelle[85].

La lutte pour le leadership des femmes dans le mouvement chicanx n'était donc pas seulement une lutte liée aux politiques sexistes et à la participation des femmes dans le mouvement. Il était également question de s'interroger sur le type de leadership exercé et de déterminer si celui-ci visait à donner du pouvoir à un individu ou à un groupe. Un grand nombre de militantes féministes envisageait et définissait, en effet, le leadership en termes d'*empowerment* collectif et communautaire plutôt qu'individuel[86].

Dans « The Development of Chicana Feminist Discourse », Alma M. García soutient que, tout au long des années 1970, « les féministes chicanas ont été forcées de répondre

[85] Elizabeth Betita Martínez, « Chingón Politics Die Hard », *De Colores Means All of Us: Latina Views for a Multi-Colored Century*, Elizabeth « Betita » Martínez (éd.), Cambridge, South End Press, 1998, p. 175-176 : « Our history as a people of Mexican origin began with a hemispheric rape, and we carry in us, consciously or not, the idea that to be conquered is to be chingado ("screwed"); that to become unconquered requires dominating – even screwing – others. We have though too little about racism and sexism are interrelated, reinforcing structures in a system that identifies domination with castration, that quite literally casts politics in a sexual metaphor ».

[86] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 81 ; Elizabeth Betita Martínez, « Chingón Politics Die Hard », p. 176 ; Dolores Delgado Bernal, « Grassroots Leadership Reconceptualized: Chicana Oral Histories and the 1968 East Los Angeles School Blowouts », *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 19, n° 2, Varieties of Women's Oral History, 1998, p. 113-142. L'*empowerment* désigne le réveil, le développement et le renforcement du pouvoir ou de la capacité d'agir d'un·e individu·e ou d'un groupe. Faute d'équivalent satisfaisant dans la langue française, je conserverai le terme anglais ou je proposerai, selon le contexte, de le traduire par le néologisme *empuissancement* (qui circule déjà dans les milieux féministes) ou par des expressions telles que « redonner de la capacité d'agir » ou « priver de capacité d'agir » afin de transposer la notion d'*empowerment* et ses dérivés (*to empower* / *to disempower*). Dans « Grassroots Leadership Reconceptualized », Delgado Bernal réexamine le concept de « leadership » dans l'activisme communautaire et propose le paradigme de « leadership coopératif ». Elle identifie cinq types d'activités qui peuvent être considérées comme des dimensions différentes (et complémentaires) du leadership communautaire : sensibiliser et conscientiser la communauté, organiser (assister à des réunions et planifier ou mettre en place des événements), agir comme porte-parole, développer un réseau (construire une base de soutien et mettre en relation différents groupes entre eux), occuper un poste dans une organisation. Elle souligne que le paradigme traditionnel du leadership ne reconnaît pas l'importance du travail militant lié à l'organisation communautaire, à la conscientisation et au développement de réseaux, très majoritairement réalisé par des femmes, et invisibilise donc le rôle vital qu'elles jouent en tant que leadeuses communautaires.

à la critique selon laquelle le féminisme et le nationalisme culturel étaient irréconciliables »[87]. Blackwell souligne quant à elle que la marginalisation des femmes au sein du mouvement et des organisations chicanxs (et par conséquent, les attaques dirigées contre l'émergence d'une organisation féministe autonome) était en partie liée au fait que « le nationalisme culturel chicanx n'était pas seulement une idéologie de fierté culturelle et d'unité, mais aussi une construction genrée qui arbitrait la façon dont les rôles de genre et les attentes se déployaient dans les pratiques politiques »[88] du *Chicano Civil Rights Movement*. Le mouvement féministe chicana, tout comme le mouvement féministe afro-états-unien, est né dans le contexte d'un mouvement nationaliste ethnique et culturel où la famille représentait une source de résistance culturelle et politique face aux différents types de discrimination dont les chicanxs faisaient l'expérience dans la société états-unienne, ainsi qu'un outil d'organisation stratégique pour les activités de protestation. Comme le rappelle Blackwell, de nombreux modèles de leadership ont donc été façonnés par le « familialisme politique », défini par Maxine Baca Zinn, qui a permis de mobiliser des familles entières dans l'activisme[89]. Selon Baca Zinn, la mobilisation et l'engagement de toute la famille dans la lutte a cependant contribué à bouleverser les rôles de genre au sein de la famille chicanx :

> La participation totale de la famille entraîne des changements dans la position relative des hommes et des femmes. Ces changements ont précipité les Chicanas hors des rôles subalternes traditionnels. Il serait inexact de conclure que la

[87] Alma M. García, « The Development of Chicana of Chicana Feminist Discourse », p. 221 : « Chicana feminists have been forced to respon to the criticism that cultural nationaism and feminism are irreconcilable ».

[88] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 92 : « Chicano cultural nationalism was not just an ideology of cultural pride and unity but also a gendered construction that mediated how gender roles and expectations were played out in the political practices ». Comme l'explique Blackwell, le nationalisme culturel représentait une composante idéologique majeure du mouvement chicanx. Cependant, cette hégémonie idéologique affirmée n'était pas incontestée, en particulier de la part des militant·e·s qui souscrivaient à une analyse plus marxiste reprochant au nationalisme culturel son incapacité à transformer les inégalités structurelles de classe. De même, le courant internationaliste comprenait la condition des Chicanxs aux États-Unis en termes de colonialité et articulait sa vision de la libération à d'autres luttes décoloniales. Le nationalisme culturel façonnait toutefois la politique culturelle de nombreux marxistes et internationalistes, ainsi que celle d'organisations qui ne s'identifiaient pas comme nationalistes.

[89] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 82-83 ; Maxine Baca Zinn, « Political Familialism: Toward Sex Role Equality in Chicano Families », *Aztlán*, n° 6, 1975, p. 13-27 et « Chicanas: Power and Control in the Domestic Sphere », *De Colores*, vol. 2, n° 3, 1975, p. 19-31.

> domination masculine a disparu, mais l'activisme politique des femmes de La Raza a affaibli les schémas patriarcaux. Le familialisme politique a perturbé la stabilité des rôles sexuels dans les familles chicanxs[90].

Enriqueta « Henri » Chávez, alors étudiante à l'université d'État de San Diego où elle a participé à la création de la section locale de MEChA et de l'organisation féministe *Las Chicanas*, souligne quant à elle que l'engagement politique et militant des femmes a progressivement modifié la façon dont les Chicanas se percevaient et envisageaient leur rôle au sein de la famille et de leurs communautés, alimentant leurs revendications égalitaires :

> Notre lutte pour notre Race a placé la femme (les Chicanas) en contact direct avec les hommes en dehors de la maison. Nous avons travaillé ensemble et nous avons marché et chanté ensemble. Cela a entraîné un changement dans la façon dont nous envisageons la Chicana. Pour la plupart d'entre nous, nous ne sommes plus enclines à nous contenter de combler des postes secondaires[91].

Comme l'explique Blackwell, « le familialisme politique a donc à la fois perturbé et renforcé la structuration patriarcale de la familia, mais en tant qu'imaginaire politique, la familia n'a pas été entièrement repensée dans le mouvement chicanx »[92]. Elle ajoute : « En plus d'utiliser la famille comme métaphore et stratégie de mobilisation, les idéologies du familialisme politique, qui bien souvent ne questionnaient pas les structures

[90] Maxine Baca Zinn, « Political Familialism », p. 17, 21-22 : « Total family participation results in changes in the relative position of men and women. Such changes have hurled Chicanas out of the traditional subordinate roles. It would be inaccurate to conclude that male dominance has disappeared, but the political activism of the women of La Raza weakened the patriarchal patterns. Political familialism has disrupted the sex role stability of Chicano families ».

[91] Enriqueta « Henri » Chávez, « The Chicanas » [1971], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 78 : « Our struggle for our Race has placed the female (Chicanas) in direct contact with men outside of the home. We have worked together and we have marched and sung together. This brought about a change in the concept of the Chicana. Most of us are no longer inclined to merely fill secondary positions ».

[92] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 83 : « 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 ».

patriarcales, ont joué un rôle dans la naturalisation de la suprématie masculine et le renforcement de la marginalisation des femmes »[93].

Par conséquent, les féministes chicanas ont engagé une critique du concept même de *la familia* et du rôle réservé aux femmes dans la culture mexicaine-américaine et dans l'idéologie du mouvement chicanx qui limitaient, selon elles, leur participation et leur intégration au sein du mouvement en les maintenant dans une position de citoyennes de seconde zone[94]. Les féministes chicanas ont notamment contesté le rôle et la représentation de la « Chicana idéale » inspirée par le nationalisme culturel chicanx qui assimilait la survie culturelle des Chicanxs à la préservation et à la glorification des rôles de genre traditionnels pour les Chicanas[95]. Pour les féministes chicanas, ce concept, « qui glorifiait les Chicanas comme des femmes fortes, durement éprouvées, qui avaient fait perdurer la culture et la famille chicanxs et les avaient préservées »[96], représentait un obstacle à leur redéfinition des rôles de genre. Comme le rappelle Consuelo Nieto, membre de *Comisión Femenil Mexicana* :

> Certaines Chicanas sont louées lorsqu'elles imitent l'exemple sanctifié donné par [la Vierge] Marie. La femme *par excellence* est mère et épouse. Elle doit aimer et soutenir son mari et élever et éduquer ses enfants. Qu'elle se réalise ainsi en tant que femme ! Pour une Chicana soucieuse de se réaliser en tant que personne, cette perspective restreinte de son rôle de femme est non seulement inadéquate, mais handicapante[97].

[93] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 47 : « 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 ». Voir aussi Adaljiza Sosa-Riddell, « Chicanas and el Movimiento » [1974], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 92-94 ; Maxine Baca Zinn, « Political Familialism », Richard T. Rodriguez, *Next of Kin: The Family in Chicano/a Cultural Politics*, Durham, Duke University Press, 2009. Naturaliser des oppressions, des inégalités ou des phénomènes sociaux, consiste à considérer celleux-ci comme des faits « naturels » plutôt que comme des constructions sociales, historiques et/ou culturelles.

[94] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 221.

[95] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 222 ; Rosalie Flores, « The New Chicana and Machismo » [1975], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 95-97.

[96] Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 222 : « the notion of the "ideal Chicana" that glorified Chicanas as strong, long-suffering women who had endured and kept Chicano culture and the family intact ».

[97] Consuelo Nieto, « The Chicana and the Women's Rights Movement » [1974], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 208 :

L'une des sources de désaccord idéologique entre les féministes chicanas et le nationalisme culturel résidait justement dans la survie culturelle qui, telle que théorisée par le mouvement chicanx, ne reconnaissait pas la nécessité de modifier les relations de genre au sein des communautés chicanxs[98]. Les éditrices d'*Encuentro Femenil* ont également décrit la façon dont les Chicanas ont tout d'abord recherché avec un certain enthousiasme des représentations de femmes dans l'idéologie et l'iconographie du mouvement avant de s'en détourner, déçues par les limitations qu'elles leur imposaient :

> Au mieux, on faisait mystiquement référence à elle comme à « la India » [« l'Indienne »], le rempart de la famille, ou on la surnommait de manière romantique « la Adelita », « la Soldadera » [« la Soldate »] du mouvement. *La mujer* [la femme] avait soit un bébé dans les bras, soit un fusil à la main, soit les deux. Mais peu s'intéressaient à l'identité de *la mujer* au sein de la famille ou même savaient qui était « la Adelita »[99].

« 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 ». Dans cet article, Nieto rappelle que le « *marianismo* », c'est-à-dire la vénération de la Vierge Marie, a eu un impact considérable sur la perception et l'intériorisation, par les Chicanas, de leur rôle en tant que femmes étant donné l'importance de la Vierge – en particulier sous le nom de *Virgen de Guadalupe* – dans de nombreux foyers chicanxs. Voir également Anna Nieto-Gómez, « Chicana Feminism », p. 57.

[98] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 222.

[99] The Editors, « Introduction », *Encuentro Femenil*, vol. 1, n° 2, 1974, p. 4 : « At best she would be referred to mystically as "la India," the bulwark of the family, or she would be referred to romantically as "la Adelita," "la Soldadera" of the movement. La mujer either had a baby in her arms or a rifle in her hand or both. But few dealt with the identity of la mujer in the family, or even knew who was "la Adelita" ». Citées par Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 118. « La Adelita » est le titre de l'un des *corridos* les plus célèbres de la Révolution mexicaine qui a connu de nombreuses réécritures et adaptations. Selon certaines sources, cette ballade était à l'origine inspirée par une jeune femme de l'État de Durango qui avait rejoint le mouvement madériste. Au fil du temps, le nom d'Adelita a été utilisé pour désigner toute femme soldat ayant participé à la Révolution mexicaine, de sorte que « Adelita » est progressivement devenu synonyme de « *soldadera* ». Un *corrido* moins connu appelé « La Valentina », inspiré par une femme soldat nommée Valentina Ramírez Avitia, impliquée elle aussi dans la Révolution mexicaine, a fourni l'autre icone largement mobilisée et réinvestie par le nationalisme culturel chicanx et les féministes chicanas. Voir Alicia Arrizón, « *Soldaderas* and the Staging of the Mexican Revolution », *The Drama Review*, vol. 42, n° 1, 1998, p. 90-112. Le *corrido* est un type de poème épique mexicain, composé d'octosyllabes, qui appartient au genre de la ballade. Il se popularise pendant la Révolution Mexicaine et porte bien souvent sur la lutte contre l'oppression et l'injustice.

Comme le montre Maylei Blackwell, les féministes chicanas ont donc établi des espaces discursifs et visuels dans lesquels elles pouvaient se forger des subjectivités alternatives en retravaillant les récits et les figures culturelles du mouvement chicanx et en déplaçant les représentations nationalistes[100]. De nombreuses féministes chicanas s'opposaient également à toute revalorisation du *machismo*, souvent envisagé dans l'idéologie du nationalisme culturel comme une source de fierté masculine et comme une forme de résistance culturelle face aux discriminations raciales[101]. Un des moyens dont elles disposaient pour remettre en cause la légitimité de cette revalorisation et des attentes qu'elle suscitait consistait à exposer les dysfonctionnements et la fragilisation que celles-ci impliquaient pour les familles et la communauté chicanxs[102].

Alors qu'elles remettaient en cause certaines des traditions culturelles que le mouvement prônait, pour partie en réponse à l'incompatibilité supposée entre féminisme et nationalisme culturel, les féministes chicanas ont redécouvert et réinvesti l'héritage de femmes militantes mexicaines et mexicaines-américaines[103]. Il est important de souligner

[100] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 101, 118. Au sujet des réappropriations féministes de l'iconographie du mouvement chicanx, voir Maylei Balckwell, *¡Chicana Power!*, p. 109-125.

[101] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 222-223 ; Adaljiza Sosa Riddell, « Chicanas and el Movimiento ». Tandis que certaines féministes chicanas critiquaient le mythe du *machismo* (envisagé comme un trait culturel – dénigré ou glorifié – et comme un outil idéologique visant soit à légitimer les inégalités raciales, soit à résister aux discriminations), d'autres sont allées au-delà de ce niveau d'analyse pour faire la distinction entre le *machismo* qui opprimait à la fois les hommes et les femmes chicanxs (en les maintenant tous deux dans un statut subordonné et en distordant les relations de genre au sein de la communauté) et le sexisme (en tant que structure et système) qui opprimait les femmes chicanas dans leur communauté et dans la société états-unienne dans son ensemble. Elles reprochaient notamment aux hommes chicanos leur incapacité à porter un regard critique sur la domination patriarcale qu'ils exerçaient sur les femmes de leur communauté (et donc à remettre en question un régime de pouvoir qui reproduisait les logiques à l'œuvre dans la société dominante) et à percevoir à quel point la subordination des femmes empêchait la transformation radicale des rapports de pouvoir. Sur ce point, voir aussi Mirta Vidal, « New Voice of La Raza: Chicanas Speak Out ». Sur la question du *machismo* et de sa revalorisation dans le cadre du nationalisme culturel chicanx, voir également Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 96-100.

[102] Sur la question du sexisme et du *machismo*, voir notamment Adelaida R. Del Castillo, « La Visión Chicana » ; Henriqueta « Henri » Chávez, « The Chicanas » ; Jennie V. Chávez, « Women of the Mexican American Movement » ; Rosalie Flores, « The New Chicana and Machismo » ; Consuelo Nieto, « The Chicana and the Women's Rights Movement ».

[103] Voir Alma M. García, Chicana Feminist Thought, p. 107-108 ; Martha P. Cotera, « Our Feminist Heritage » [1977], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 41-44 ; Anna Nieto-Gómez, « Chicana Feminism » ; Jennie V. Chávez, « Women of the Mexican American Movement » ; Elizabeth « Betita » Martínez, « Viva La Chicana and All Brave Women of La Causa » [1971], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 80-81 ; Anna Nieto-Gómez, « La Femenista ». Parmi les références

que beaucoup de féministes chicanas ont en effet tiré leur agentivité personnelle et politique de traditions communautaires de lutte et de résistance des femmes. Les féminismes chicanas des années 1960 et 1970 n'a donc pas émergé uniquement en réaction aux contradictions genrées et au sexisme du mouvement, mais également en raison du décalage entre les discours genrés portés par le mouvement et basés sur une récupération nationaliste idéalisée des traditions culturelles et les expériences vécues par de nombreuses Chicanas[104].

Comme le souligne Blackwell, « en basant leur agentivité sur les traditions historiques héritées de leur "aïeules féministes" mexicaines, les Chicanas ont contesté la façon dont les icones culturelles – la Malinche, la Virgen, la Adelita – ont servi à contrôler le comportement des femmes en imposant l'idéologie de genre patriarcale dominante »[105]. Leur réappropriation de ces figures militantes était un moyen de s'inscrire dans une tradition historique, de gagner une légitimité politique au sein du nationalisme chicanx et, surtout, de créer un nouvel imaginaire politique susceptible de soutenir l'émergence d'une agentivité politique féministe autonome[106].

---

les plus souvent mobilisées, on peut souligner l'importance de la participation des femmes lors de la guerre d'indépendance du Mexique (1810-1821) et lors de la Révolution mexicaine (1910-1920) et des figures telles que Emma Tenayuca, Enriqueta Longeaux y Vásquez et Dolores Huerta.

[104] Voir Maylei Balckwell, *¡Chicana Power!*, p. 48. Comme le soutient très justement Maylei Balckwell, considérer que les féminismes chicanas n'ont émergé que du mouvement chicanx (et en particulier du mouvement étudiant) revient à nier l'impact d'autres traditions déterminantes telles que l'activisme ouvrier des femmes mexicaines-américaines aux États-Unis. Cet héritage militant, dérivé des mouvements syndicaux et ouvriers, qui combine bien souvent la justice de genre et la lutte contre l'exploitation capitaliste, illustre de manière frappante l'interconnexion entre l'oppression économique, raciale et de genre des femmes mexicaines-américaines aux États-Unis et constitue une approche fondamentale des féminismes chicanas. Voir Maylei Balckwell, *¡Chicana Power!*, p. 49.

[105] Voir Maylei Balckwell, *¡Chicana Power!*, p. 101 : « By basing their agency on the historical traditions of Mexican "feminist foremothers," Chicanas contested how cultural how cultural icons – La Malinche, la Virgen, la Adelita – served as conservative proscription for women's behavior that enforced dominant patriarcal gender ideology ».

[106] Voir Maylei Balckwell, *¡Chicana Power!*, p. 103. Voir aussi, Anna Nieto-Gómez, « La Chicana–Legacy of Suffering and Self-Denial » [1995], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 48-50 ; Adelaida R. Del Castillo, « Malintzín Tenepal: A Preliminary Look into a New Perspective » [1974], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 122-126. La Malinche, également appelée Malinalli Tenepal ou Malintzín (en nahuatl) et Doña Marina (par les colons espagnols), était une femme autochtone nahua originaire du Golfe du Mexique, qui fut vendue comme esclave à un cacique maya du Tabasco. Offerte en 1515 à des colons espagnols avec d'autres esclaves, elle devint la maîtresse d'Hernán Cortes, avec qui elle eut un fils et auprès de qui elle joua un rôle prépondérant, comme interprète, dans la colonisation du Mexique. La Malinche est une figure contradictoire très présente dans la

Bien que les féministes chicanas soient restées fermes dans leur critique de la politique du mouvement, elles considéraient cependant qu'elles en faisaient partie et percevaient ces critiques comme un moyen de le réformer et de le renforcer. Adhérant aux autres objectifs et luttes du mouvement, les féministes chicanas sont demeurées résolument attachées à des revendications multiples incluant les questions de genre comme un axe central mais non exclusif de leurs réflexions[107]. Contraintes de travailler dans un terrain discursif nationaliste, certaines militantes féministes ont donc développé un « féminisme-dans-le-nationalisme » ou un « nationalisme féminisme », cherchant à renouveler le nationalisme chicanx et à en dépasser les limites masculinistes afin d'articuler libération raciale et de classe et libération de genre[108].

culture mexicaine et mexicaine-américaine qui symbolise le plus souvent la trahison. Elle est à la fois *la chingada* (celle que l'on a violée et dont on a abusé, mais aussi la victime que l'on blâme pour avoir « consenti » au viol) et la mère du peuple mexicain issu d'un métissage forcé. Voir Kay Almere Read et Jason J. González, *Handbook of Mesoamerican Mythology*, Santa Barbara, ABC-CLIO Inc., 2002, p. 204-207 ; Martha P. Cotera, *Diosa y Hembra*, p. 32-40. Sur l'importance de cette figure pour les féministes chicanas, voir entre autres Norma Alarcón, « Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism », *Cultural Critique*, n° 13, The Construction of Gender and Modes of Social Division, 1989, p. 57-87 ; Inés Hernández-Ávila et Norma Cantú (éds.), *Entre Guadalupe y Malinche: Tejanas in Literature and Art*, Austin, University of Texas Press, 2016 ; Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, p. 44-45.

[107] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 71.

[108] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 94 ; Emma Pérez, « Feminism-in-Nationalism: The Gendered Subaltern at the Yucatán Feminist Congress of 1916 », *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 31-54 ; Dionne Espinoza, « "Revolutionary Sisters" », p. 17-58. Espinoza fait la distinction entre le « féminisme-dans-le-nationalisme », dans lequel les femmes choisissent d'articuler leurs revendications (peut-être stratégiquement) selon les termes qui leur ont été imposés, c'est-à-dire dans le cadre nationaliste préexistant, et le « féminisme nationaliste » qui, bien qu'il reste attaché au nationalisme culturel comme forme de résistance, se caractérise par une reconstruction du nationalisme selon des termes féministes. Selon elle, cette perspective permet aux femmes d'établir leur autonomie en les mettant en position d'articuler leurs revendications en dehors du cadre nationaliste défini par les hommes du mouvement et en les plaçant dans un nouveau récit qui reconstruit le nationalisme culturel comme un dispositif qui réduit les femmes au silence tout en leur permettant de se reconnaître en tant que femmes (dont la conscience de groupe s'est construite en opposition aux hommes du mouvement suite à leur traitement inégalitaire au sein des organisations), mais aussi en tant que Chicanas dont les intérêts sont liés à ceux des hommes de leur communauté ethnique. Voir Dionne Espinoza, « "Revolutionary Sisters" », p. 41-42. Dans son article, Espinoza analyse les dynamiques qui ont conduit les femmes engagées dans la section locale des *Brown Berets* à East Los Angeles à quitter l'organisation en février 1970 pour fonder leur propre organisation féministe autonome, « Las Adelitas de Aztlán ». Le flyer qui invitait les femmes à rejoindre l'organisation proclamait : « Chicanas, trouvez-vous ! Jouez-vous un rôle dans le Mouvement ? Êtes-vous satisfaites ? Vos idées sont-elles écartées ? Venez CRÉER vos idées ! PARTICIPEZ À LA CRÉATION de Las Adelitas de Aztlán. […] Rejoignez Las Adelitas de Aztlán […] *porque somos una familia de hermanas* [parce que nous sommes une famille de sœurs] » (« Chicanas, find yourself! Do you have a part in the Movement? Are you satisfied? Are your ideas suppressed? Come and CREATE your ideas! HELP CREATE Las Adelitas de Aztlán. […] Join Las Adelitas de Aztlán […] *porque somos una familia de hermanas* », p. 18).

L'incapacité des organisations chicanxs à concevoir les femmes comme des partenaires de lutte a conduit les féministes chicanas à adopter différentes stratégies : de nombreuses militantes ont formé des organisations féministes autonomes, tandis que d'autres ont choisi de développer des caucus[109] féministes au sein d'organisations préexistantes afin de porter leurs revendications et de veiller à ce que celles-ci s'engagent à défendre les intérêts des femmes chicanas.

2.2 Analyse des dynamiques spécifiques à l'oppression des Chicanas

Comme le souligne Alma M. García, outre la question du sexisme et des contradictions genrées auxquelles les femmes chicanas ont été confrontées au sein du *Chicano Civil Rights Movement* et de leurs communautés, elles ont également dû faire face à plusieurs autres problématiques relatives au genre[110]. Les féministes chicanas ont rapidement constaté qu'en tant que femmes de couleur, elles occupaient des positions particulières dans les sphères économique, sociale et politique. Particulièrement exposées à la pauvreté, à un accès réduit à l'éducation[111], au logement et aux soins de santé, à un

Outre le nom de l'organisation, la dernière phrase du flyer réunit plusieurs symboles et concepts empruntés au nationalisme culturel que les militantes remobilisent dans le cadre d'une organisation féministe. Elles s'approprient l'identification de la famille à la nation comme base de la résistance culturelle et la référence au *carnalismo*. Cependant, elles redéfinissent la famille (envisagée de manière hétérosexuelle et patriarchale dans le cadre du mouvement) en termes de sororité – en écho évident aux mouvements de libérations féministes qui se développent aux États-Unis – et de communauté affective politique égalitaire qui ne repose pas sur la domination masculine et ne nécessite pas de présence masculine. Selon Espinoza, « Las Adelitas de Aztlán » constituent un exemple de « féminisme dans le nationalisme ». Voir Espinoza, « "Revolutionary Sisters" », p. 39-40. De nombreuses militantes ont par la suite renoncé aux revendications et aux imaginaires nationalistes pour créer des modes d'appartenance alternatifs opérants entre et au-delà des cadres nationalistes existants. Le *carnalismo* est un ensemble de valeurs (souvent associées au genre masculin) qui renvoient à l'amour, à l'engagement et à la loyauté envers les *carnales*, argot mexicain pour « frères » désignant les amis proches et par extension la communauté.

[109] Dans le contexte militant, le terme *caucus* désigne un sous-groupe qui se crée au sein d'un collectif préexistant (organisation militante ou politique, participant·e·s à un congrès…) et qui se réunit en non-mixité choisie. J'ai fait le choix de conserver le terme anglais, faute d'équivalent pertinent en français.

[110] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 107.

[111] Voir Elizabeth Olivárez, « Women's Rights and the Mexican-American Woman » [1974], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 131-136.

manque de compétences professionnelles, à des taux de chômages ou de sous-emploi disproportionnés, aux emplois subalternes et aux bas salaires[112], les femmes chicanas ont tenté d'analyser les manifestations les plus immédiates de la subordination qu'elles subissaient comme femmes et comme personnes de couleur[113]. L'analyse des difficultés d'ordre économique auxquelles elles étaient confrontées, déterminées en grande partie par leur classe sociale et la discrimination raciale qu'elles subissaient, leur ont apporté la confirmation que celles-ci étaient encore aggravées par l'oppression de genre[114] :

> Le féminisme chicana se trouve à différents stades de développement. Toutefois, en règle générale, le féminisme chicana consiste à reconnaître le fait que les femmes sont opprimées en tant que groupe et sont exploitées en tant que membres de La Raza. C'est prendre la responsabilité d'identifier et d'agir sur les problématiques et les besoins des femmes chicanas. Les féministes chicanas s'attachent à comprendre la nature de l'oppression des femmes en lien avec des questions telles que la garde d'enfants, la reproduction, la stabilité économique, les droits sociaux, la stérilisation forcée et la prostitution. La féministe chicana s'attache à produire des analyses visant à comprendre comment l'oppression des femmes est liée à l'oppression des autres groupes. Enfin, le féminisme chicana s'attache à développer et à trouver un moyen de mettre fin à l'oppression des femmes et de toutes les personnes[115].

[112] Voir Anna Nieto-Gómez, « Chicanas in the Labor Force » [1974], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 126-129. En 1972, le *Chicana Service Action Center* est fondé à Los Angeles, sous l'impulsion de *Comisión Femenil Mexicana* et la direction de Francisca Flores. Le centre et les militantes qui y travaillent fournissent des informations et proposent des formations et des services sociaux aux Chicanas, ainsi que des emplois pour les femmes à faibles revenus. Sur ce point, voir Anna Nieto-Gómez, « Francisca Flores, The League of Mexican American Women, and the Comisión Femenil Mexicana Nacional, 1958-1975 » et « Chicana Service Action Center » [1979] *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 148-149.

[113] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 107.

[114] Voir Linda Aquilar, « Unequal Opportunity and the Chicana » [1975], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 136-138.

[115] Anna Nieto-Gómez, « Sexism in The Movimiento », p. 98-99 : « Chicana feminism is in various stages of development. However, in general Chicana feminism is the recognition that women are oppressed as a group and are exploited as part of La Raza people. It is a direction to be responsible to identify and act upon the issues and needs of Chicana women. Chicana feminists are involved in understanding the nature of women's oppression in respect to such issues as child care, reproduction, economic stability, welfare rights, forced sterilization and prostitution. The Chicana feminist is involved in research analysis in order to understand how women's oppression is related to the oppression of other groups. Finally, Chicana feminism is involved in developing and initiating a means to end the oppression of women and all people ».

Les femmes chicanas ont souvent rencontré des obstacles particuliers avec les institutions telles que les systèmes éducatif, médical, juridique et de protection sociale. La difficulté ou l'incapacité à s'exprimer en anglais (alliée à un manque de ressources et de personnel bilingue et biculturel) constituait un autre obstacle structurel qui empêchait les femmes chicanas non anglophones de bénéficier des aides sociales existantes ou de faire valoir leurs droits et leurs intérêts[116]. Certaines étaient encore discriminées davantage selon leur statut de citoyenneté. De plus, elles étaient confrontées à des problématiques d'ordre médical spécifiques tels que des taux de mortalité particulièrement élevés lors des accouchements et ont, dans certains cas, été soumises à leur insu à des stérilisations forcées[117]. Leurs revendications féministes étaient donc centré sur l'égalité des chances et la justice économique et sociale dans les domaines de l'éducation, de l'emploi, du logement, des droits reproductifs[118] et de la représentation politique au sein des organisations chicanxs. Les militantes ont ainsi cherché à réformer les organisations politiques existantes, telles que *La Raza Unida*, afin de trouver un débouché institutionnel à leurs préoccupations féministes, ainsi qu'à promouvoir et renforcer leur participation à la politique électorale aux échelles locale et étatique[119].

[116] Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 107. En 1976, Alicia Escalante fonde la *East Los Angeles Welfare Rights Organization* qui défendait les droits des bénéficiaires d'aides sociales et visait spécifiquement à obtenir une justice sociale et économique pour les mères célibataires chicanas pauvres. Elle luttait également contre la stigmatisation de cette dépendance envers le gouvernement. Voir Rosie C. Bermudez, « La Causa de Los Pobres: Alicia Escalante's Lived Experience of Poverty and the Struggle for Economic Justice », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 123-137.

[117] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 107.

[118] La question des droits reproductifs, et du droit à l'avortement en particulier, a été une source de désaccord intense parmi les Chicanas. Néanmoins, les motions adoptées lors de plusieurs congrès majeurs – dès 1971 – incluaient un soutien à la légalisation de l'avortement. Les féministes chicanas ont également réussi à trouver un certain soutien communautaire en réclamant des cliniques d'avortement qui soient contrôlées par la communauté, proposent des prestations à faible coût et emploient du personnel bilingue et biculturel. Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 140 ; Mirta Vidal, « New Voice of La Raza: Chicanas Speak Out » ; Beverly Padilla, « Chicanas and Abortion » [1972], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 120-121.

[119] Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 140 ; La Raza Unida Party of Northern California, « Party Platform on Chicanas, 1971 », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 165-167 ; La Raza Unida Party of Texas, « Party Platform on Chicanas, 1972 », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 167-169 ; Evey Chapa, « Mujeres Por La Raza Unida » [1974], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 178-179 et

Les féministes chicanas ont tenté d'analyser la façon dont l'oppression raciale et économique comportait des dimensions genrées qui n'étaient pas prises en considération par le mouvement chicanx, cherchant à mobiliser les Chicanas autour des dimensions genrées propres à leur marginalisation économique et raciale. Partageant une expérience commune avec d'autres femmes de couleur, elles ont développé une analyse mettant l'accent sur l'interconnexion entre la race, la classe et le genre afin d'expliquer leur condition sociale dans la société états-unienne, forgeant ainsi une pensée et une pratique militante basée sur une compréhension critique de l'imbrication de ces différents rapports sociaux et impliquant une confrontation simultanée avec le sexisme, le racisme et le classisme. Les militantes chicanas, comme d'autres féministes de couleur, ont initialement adopté un modèle théorique fondé soit sur la double oppression (ou « double péril ») de race et de genre, soit sur la triple oppression (ou « triple péril ») de classe, de race et de genre, afin d'analyser comment la prise en compte de chacune de ces déterminations sociales les marginalisait davantage[120] :

« Report from the National Women's Political Caucus » [1973], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 174-177. Le caucus *Mujeres Por La Raza Unida*, formé en 1973, est né du besoin d'apporter des connaissances politiques pratiques aux Chicanas investies dans *La Raza Unida* et d'impliquer un nombre croissant de femmes dans les efforts visant à développer une alternative politique viable au Texas. L'objectif était également d'obtenir des postes de direction pour les femmes au sein du parti et de faire élire des candidates chicanas à des postes politiques.

[120] L'un des premiers essais à avoir mis en lumière l'existence simultanée de multiples formes d'oppressions est « Double Jeopardy: To Be Black and Female », publié en 1969 par Frances M. Beal, militante du SNCC (*Student Nonviolent Coordinating Committee*), au sein duquel elle cofonde le *Black Women Liberation Committee* fin 1968. Dans son article, qui traite de l'exploitation économique des femmes afro-états-uniennes, Beal soutient que les femmes noires occupent un espace social constitué par leur genre et leur race et tente d'articuler les processus simultanés du racisme et du sexisme qui affectent leurs expériences et leur conditions matérielles d'existence dans un contexte capitaliste. Voir Frances M. Beal, « Double Jeopardy: To Be Black and Female », *Meridians*, vol. 8, n° 2, 2008, p. 166-176. Par la suite, la *Third World Women's Alliance* (née du *Black Women Liberation Committee*, devenu la *Black Women's Alliance* début 1970 avant d'être rejoint par des militantes révolutionnaires portoricaines à l'été 1970) a décidé de nommer son journal *Triple Jeopardy* afin de prendre en compte l'oppression de classe et les intersections de la classe sociale avec la race et le genre. Dans le cadre des féminismes chicanas, pour une approche fondée sur une double oppression (de race et de genre) des femmes chicanas, voir par exemple, Enriqueta Longeaux y Vásquez, « The Woman of La Raza » ; Jenny Chávez, « Women of the Mexican American Movement » ; Adaljiza Sosa Riddell, « Chicanas and El Movimiento ». Pour une approche fondée sur une triple oppression des femmes chicanas, voir Anna Nieto-Gómez, « La Femenista » et « Chicana Feminism » ; Mirta Vidal, « New Voice of La Raza: Chicanas Speak Out » ; Elizabeth « Betita » Martínez, « La Chicana ». La classe sociale n'est pas toujours prise en compte par les féministes chicanas dans leurs analyses en partie parce que l'idéologie du mouvement chicanx, d'inspiration marxiste, a contribué à forger une conscience de classe. La classe sociale n'est donc pas toujours perçue comme une

> L'oppression subie par les Chicanas est différente de celle subie par la plupart des femmes dans ce pays. Parce que les Chicanas font partie d'une nationalité opprimée, elles sont soumises au racisme pratiqué contre La Raza. Étant donné que l'écrasante majorité des Chicanxs sont des travailleur·euse·s, les Chicanas sont également victimes de l'exploitation de la classe ouvrière. Mais en plus, les Chicanas, tout comme le reste des femmes, sont reléguées à une position inférieure en raison de leur sexe. Ainsi, les femmes de La Raza subissent une triple forme d'oppression : en tant que membres d'une nationalité opprimée, en tant que travailleuses et en tant que femmes[121].

S'écartant par la suite d'une logique purement additive[122], leur analyse de l'imbrication des rapports sociaux de genre, de race et de classe a contribué au développement des théories et pratiques militantes intersectionnelles[123]. Dans « La Femenista », publié en 1974, Anna Nieto-Gomez forge à la fois une définition du féminisme chicana et une théorisation de l'intersectionnalité :

> La féministe chicana a attiré l'attention sur son oppression socio-économique en tant que chicanx et en tant que femme depuis 1968. La féministe chicana a attiré

catégorie de différentiation sociale pertinente pour les féministes chicanas, du moins lorsqu'il s'agit pour elles de se positionner en tant que groupe social face aux hommes chicanos.

[121] Mirta Vidal, « New Voice of La Raza: Chicanas Speak Out », p. 23 : « The oppression suffered by Chicanas is different from that suffered by most women in this country. Because Chicanas are part of an oppressed nationality, they are subjected to the racism practiced against La Raza. Since the overwhelming majority of Chicanos are workers, Chicanas are also victims of the exploitation of the working class. But in addition, Chicanas, along with the rest of the women, are relegated to an inferior position because of their sex. Thus, Raza women suffer a triple form of oppression: as members of an oppressed nationality, as workers, and as women ».

[122] Forgée par l'universitaire féministe afro-états-unienne Deborah K. King en 1988 afin de rendre compte des limites des modèles de discrimination du « double péril » ou du « triple péril », la théorie du « péril multiple » postule que les divers marqueurs sociaux et identitaires qui mènent à la discrimination ou à l'oppression, comme le genre, la classe sociale ou la race, ont un effet multiplicateur sur la discrimination ou l'oppression subie. Selon le modèle proposé par King, les systèmes d'oppression (et par conséquent les préjudices subis) sont interdépendants et entretiennent une relation multiplicative et non additive. Voir Deborah K. King, « Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, n° 1, 1988, p. 42-72.

[123] Bien que le concept d'intersectionnalité soit le plus souvent associé à la théorie féministe noire, il est important de rappeler les multiples racines de ce concept, lié à divers contextes de protestation sociale, et d'insister sur le développement simultané et parallèle des différents féminismes de couleur états-uniens qui ont contribué à forger cette approche. Sur ce point, voir également Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 26. La mise en évidence du lien entre l'intersectionnalité et les féminismes chicanas est l'un des enjeux de l'ouvrage *Intersectional Chicana Feminisms*, publié en 2020 par Aída Hurtado. Voir Aída Hurtado, *Intersectional Chicana Feminisms. Sitios y Lenguas*, Tucson, The University of Aizona Press, 2020.

> l'attention sur la façon dont le racisme, le sexisme et le racisme sexiste sont utilisés pour maintenir l'oppression sociale et économique de la femme chicana. Cependant, on peut dire qu'elle a été en vérité ignorée. La Chicana a dû lutter pour développer et maintenir son identité malgré les tendances paternalistes et maternalistes de deux mouvements sociaux à vouloir l'absorber dans un mouvement plus large pour leur propre compte[124].

Situées dans les angles morts du féminisme hégémonique et de la lutte pour la libération chicanx, les féministes chicanas ont perçu très tôt les lacunes des politiques concentrées exclusivement sur un seul axe d'oppression. Dans les organisations qu'elles ont formées, les militantes ont élaboré un féminisme fondé sur une analyse de l'imbrication des rapports sociaux de race, de classe et de genre, théorisant notamment la façon dont l'oppression de genre est déterminée par des processus de racialisation et par la classe sociale et dont les processus de racialisation sont genrés[125]. Elles ont donc cherché à analyser l'articulation des rapports sociaux de race, de classe et de genre, convaincues que les rapports de domination qui en sont issus ne peuvent pas être entièrement expliqués, ni efficacement combattus, lorsqu'ils sont examinés indépendamment les uns des autres :

> Nous sommes engagées dans une lutte pour la libération de notre peuple. Dans cette lutte, nous devons reconnaître qu'il existe de nombreuses formes d'oppression. Il y a la classe, la race et l'oppression des femmes, qui sont liées à la même chose – le capitalisme. Nous ne pouvons pas simplement séparer ces différentes formes d'oppression et les maintenir isolées les unes des autres. Si nous l'analysons, nous

[124] Anna Nieto-Gómez, « La Femenista », p. 87 : « The Chicana feminist has been calling attention to her socioeconomic oppression as a Chicano and as a woman since 1968. The Chicana feminist has called attention to how racism, sexism, and sexist racism are used to maintain the Chicana woman's social and economic oppression. However, it can be truthfully said that she has been ignored. The Chicana has had to struggle to develop and maintain her identity in spite of the paternal and maternal tendencies of two social movements to absorb her into their general movements for their own rank and file ».

[125] Anna Nieto-Gómez développe ainsi le concept de « sexisme-raciste » [*racist-sexism*] afin de décrire la façon dont le sexisme auquel sont confrontées non seulement les femmes chicanas, mais également les hommes chicanos, est toujours déjà racialisé et obéit à des logiques différentes de celle du sexisme auquel sont exposées les personnes blanches. Il est intéressant de noter l'utilisation que fait Nieto-Gómez du tiret visant à lier les deux termes pour souligner la façon dont ces deux systèmes affectent simultanément et conjointement l'expérience des Chicanxs. Voir Anna Nieto-Gómez, « Sexism in the Movimiento », p. 98.

> devons voir comment chaque forme d'oppression est liée à la lutte dans son ensemble[126].

Les féministes chicanas ont également affirmé la nécessité de faire dialoguer les analyses féministes avec les critiques de la colonialisme et du capitalisme. Reconnaissant l'oppression raciale et sexiste inhérente au capitalisme, les militantes féministes envisageaient le patriarcat, le racisme et le capitalisme comme des systèmes de pouvoir interconnectés et mutuellement constitutifs[127].

Cette compréhension critique de l'imbrication des rapports sociaux a conduit les militantes féministes chicanas à s'investir dans de multiples luttes et dans différentes organisations, s'engageant ainsi dans un double, voire un triple, militantisme, et à pratiquer une « politique interstitielle »[128].

---

[126] Sandra Ugarte, « Chicana Regional Conference » [1971], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 155 : « We are in a struggle for the liberation of our people. In this struggle, we must recognize that there are many forms of oppression. There is class, race, and women's oppression, which is tied into the same thing – capitalism. We cannot just separate these types of oppression and leave them separated. If we analyze it, we have to see how each form of oppression ties into the struggle as a whole ».

[127] Concernant les rapports entre patriarcat et capitalisme, voir entre autres : Anna Nieto-Gómez, « Sexism in The Movimiento » ; Beverly Padilla, « Chicanas and Abortion » ; Sandra Ugarte, « Chicana Regional Conference ». Nieto-Gómez reproche notamment au mouvement chicanx de ne pas toujours centrer sa perspective de transformation sociale sur une remise en question radicale du système économique capitaliste.

[128] J'emprunte le terme à Kimberlé Springer qui l'utilise pour qualifier les stratégies politiques déployées par les féministes noires. Elle utilise également l'expression équivalente « politics in the cracks » (que l'on pourrait traduire par « des politiques qui se déploient dans les fissures »). Voir Kimberlé Springer, « The Interstitial Politics of Black Feminist Organizations », *Meridians*, vol. 1, n° 2, 2001, p. 155-191. Maylei Blackwell emploie l'expression « double militancia » (« double militantisme ») pour décrire la stratégie des militantes féministes de couleur, notamment latino-américaines, impliquées à la fois dans un mouvement social révolutionnaire et dans des organisations féministes visant à développer des analyses genrées sur des problématiques qui n'étaient pas prises en compte par leurs camarades de lutte. Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 88-90. À ce sujet, voir également Keta Miranda, « El Movimiento and The Chicana: What Else Could Break Done a Revolution but Women Who Do Not Understand True Equality » [1971] : « Dans notre mouvement, nous devons faire des heures supplémentaires pour travailler sur la question du rôle des femmes. Les femmes doivent travailler sur des projets ou dans des organisations distinctes très pertinentes en termes de changement pour *las mujeres* [les femmes]. Ce travail doit être fait […] afin que l'on réalise que dans la lutte de libération d'un peuple, il faut prendre en compte l'autre moitié de la force de travail – les femmes » (« In our movement we must work overtime on the question of the women's role. Women have to work on separate projects or services very pertinent for changes for las mujeres. This work will be done […] to realize that in the struggle for liberation of a people, we must count the other half of the work force – women »). Citée par Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 88.

2.3 « La logique de la *vendida* » : stigmatisations antiféministes au sein du mouvement chicanx

La lutte contre le sexisme et l'analyse intersectionnelle des féministes chicanas ont souvent été instrumentalisées comme un facteur de division interne et une menace pour l'unité politique du mouvement chicanx. Un clivage idéologique s'est également manifesté entre les féministes chicanas et les femmes actives dans le mouvement chicanx qui se considéraient comme « loyalistes » et soutenaient que le mouvement chicanx n'avait pas à aborder la question des inégalités de genre et du sexisme, jugée comme secondaire par rapport à l'urgence de l'oppression raciale qui affectait la communauté dans son ensemble[129] :

> De 1968 à 1971, le féminisme a été rejeté par le mouvement chicanx sous pretexte d'être non-pertinent et d'inspiration anglo. Des conflits philosophiques ont surgi dans les rangs de celles et ceux qui estimaient que le mouvement chicanx n'avait pas à s'occuper des inégalités de genre, puisqu'aussi bien les hommes chicanos que les femmes chicanas étaient traité·e·s inégalement dans une société raciste. Ils et elles ont estimé que si les hommes opprimaient les femmes, ce n'était pas la faute des hommes mais la faute du système. C'est la structure économique qui a forcé les hommes chicanos à opprimer les femmes parce que le monde entier les opprimait. En outre, le féminisme a été identifié comme un mouvement d'orientation anglo qui soutenait les structures économiques oppressives ; par conséquent, le féminisme ne pouvait que perturber et nuire au mouvement chicanx. Le racisme était considéré comme une question de survie plus importante. En général, ces "Loyalistes" au mouvement étaient prêtes à défendre leurs hommes contre l'infiltration féministe anglo afin de survivre à l'oppression raciale et économique[130].

[129] Voir Alma Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 224-225.

[130] Anna Nieto-Gómez, « La Femenista », p. 87 : « From 1968-1971 feminism was rejected by the Chicano movement as irrelevant and Anglo-inspired. Philosophical conflicts arose from those who felt that the Chicano movement did not have to deal with sexual inequities since both Chicano men and as well as Chicana women were treated unequally in a racist society. They reasoned that if men oppress women it was not the men's fault but the system's fault. It is the economic structure that forced the Chicano to oppress the women because the whole world oppressed him. Also, feminism was identified as an Anglo-oriented movement supporting the economically oppressive structure; consequently, the feminist movement could only disrupt and hurt the Chicano movement. Racism was seen as a greater issue of survival. In general these "Loyalists" to the movement were ready to defend their men against Anglo feminist infiltration in order to survive racial-economic oppression ».

La grande majorité des militants chicanos et les Chicanas « loyalistes » ont dénoncé la formation d'organisations féministes chicanas autonomes au motif qu'il s'agissait d'une stratégie politiquement dangereuse et largement inspirée du mouvement de libération des femmes blanches. Dans « La Femenista » (1974), où elle analyse les dynamiques de l'antiféminisme au sein du mouvement chicanx et revient sur la *Conferencia de Mujeres Por La Raza* organisée en 1971 à Houston, Anna Nieto-Gómez rapporte ainsi les paroles d'une Chicana « loyaliste » :

> Je suis préoccupée par la direction que prennent les Chicanas dans le mouvement. Les mots tels que libération, sexisme [et] machisme, etc. étaient récurrents. Les termes mentionnés précédemment plus celui de l'individualisme sont des concepts de la société anglo ; des termes récurrents dans le mouvement des femmes blanches. La *familia* [famille] a toujours été notre force dans la culture qui est la nôtre. Cependant il semble évident […] que [vous] ne vous souciez pas de la *familia*, mais que vous êtes influencées par le mouvement des femmes blanches [131].

Comme le souligne cet extrait, le féminisme était envisagé avant tout comme une quête identitaire individualiste portant atteinte à la lutte de libération communautaire [132]. Aborder et chercher à politiser la question du genre était alors perçu et instrumentalisé comme une tentative d'introduire les préoccupations des femmes blanches dans un contexte de lutte communautaire où celles-ci seraient inappropriées et dommageables.

Les conflits idéologiques entre féministes chicanas et militantes « loyalistes » ont persisté tout au long des années 1970 et leurs désaccords se sont exacerbés lors de différents congrès. Ces confrontations, qui ont permis de réprimer les activités féministes

[131] Citée par Anna Nieto-Gómez, « La Femenista », p. 87 : « I am concerned with the direction that the Chicanas are taking in the movement. The words such as liberation, sexism [and] male chauvinism, etc., were prevalent. The terms mentioned above plus the theme of individualism is a concept of Anglo society; terms prevalent in the Anglo woman's movement. The *familia* [family] has always been our strength in our culture. But it seems evident […] that [you] are not concerned with the *familia*, but are influenced by the Anglo woman's movement ». Nieto-Gómez cite l'autrice anonyme de l'article « Chicanas Take the Wrong Direction », publié dans *El Popo Femenil* en mai 1974. Elle ajoute : « Les *femenistas* étaient perçues par les "Loyalistes" comme anti-famille, anti-culture, anti-homme, et par conséquent, anti-mouvement chicanx » (« *Femenistas* were viewed by the "Loyalists" as anti-family, anti-cultural, anti-man and therefore anti-Chicano movement », p. 88).

[132] Voir Alma Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 225 ; Consuelo Nieto, « The Chicana and the Women's Rights Movement », p. 209.

au sein du mouvement chicanx, ont simultanément contribué à accroître le développement d'organisations féministes chicanas autonomes[133]. Les attaques auxquelles les féministes ont dû faire face ont eu des incidences sur le développement de la pensée féministe chicana à plusieurs niveaux et ont contribué à structurer leur discours, leurs stratégies et leur manière d'envisager la lutte féministe. Un certain nombre de textes produits dans les années 1970 cherchent à examiner ces attaques afin d'y répondre efficacement. Les féministes chicanas ont insisté sur la nécessité d'analyser les logiques de l'antiféminisme au sein du mouvement chicanx comme de puissants mécanismes de silenciation. Les attaques et les stigmatisations antiféministes visaient, en effet, à réduire au silence le mouvement féministe émergent à travers diverses stratégies conjointes : en disqualifiant les militantes féministes chicanas et en décrédibilisant leurs discours ; en isolant et en marginalisant les féministes au sein du mouvement chicanx ; en divisant les femmes chicanas sur la question du féminisme et de sa pertinence dans le cadre de la lutte de libération ; enfin, en décourageant les femmes chicanas d'exprimer des revendications féministes et de rejoindre les organisations existantes ou d'en créer de nouvelles.

Selon Maylei Blackwell, le rejet du féminisme au sein du mouvement chicanx a été surdéterminé par la « logique de la *vendida* »[134]. La « logique de la *vendida* » constitue l'un des mécanisme de silenciation employés contre les activistes chicanas dissidentes consistant à qualifier les militantes féministes de séparatistes et de *vendidas* en raison de leur désir d'inscrire la question des droits des femmes à l'agenda politique et social du

[133] Voir Jennie V. Chávez, « Women of the Mexican American Movement ».

[134] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 30-34. Le terme espagnol *vendido/a* signifie vendu·e, traître. Benita Roth souligne l'existence de dimensions pratiques très concrètes qui ont également nourri l'antiféminisme au sein des mouvements sociaux dans les années 1960 et 1970 : les femmes y assuraient en effet l'ensemble des activités quotidiennes et l'organisation féministe au sein de ces mouvements menaçait l'économie et le fonctionnement propre au mouvement. Voir Benita Roth, *Separate Roads to Feminism*, p. 6. De la même manière, Dionne Espinoza rappelle que les femmes possédaient des compétences que les hommes ne possédaient pas (telles que des aptitudes administratives), fondamentales pour le fonctionnement et l'efficacité des organisations militantes et des mouvements sociaux. La division genrée du travail au sein du mouvement chicanx et de ses organisations impliquait en effet que les tentatives d'organisation féministe autonome soient perçues comme une menace, non sans raison, à l'économie politique du mouvement. Voir Dionne Espinoza, « "Revolutionary Sisters" », p. 33. Il faut donc également interpréter l'antiféminisme comme un moyen de continuer à s'approprier ou à bénéficier du travail des femmes, vital pour le mouvement.

mouvement[135]. Blackwell souligne que la « logique de la *vendida* » comporte plusieurs variations dominantes qui ont encore aujourd'hui des répercussions sur l'historiographie du mouvement chicanx. Elle détermine quatre axes rhétoriques principaux autour desquels « la logique de la *vendida* » s'articule : la race (les féministes chicanas sont considérées comme *agringadas* ou *agabachadas*, c'est-à-dire comme des traîtresses à leur race[136]) ; la pureté idéologique (les féministes sont des *vendidas* du point de vue de l'idéologie parce qu'elles divisent le mouvement et détournent la lutte de son objectif premier) ; la culture (les féministes se situent soit en dehors de, soit en opposition à, la culture chicanx) ; et la sexualité (les féministes sont des lesbiennes et ont une sexualité déviante). Ces différents axes rhétoriques étaient, par ailleurs, souvent mobilisés de manière combinée et se recoupaient en de multiples endroits. C'est ce qu'illustre cette déclaration de Jenny Chávez :

> Entre le 28 et le 30 mai 1971, le premier congrès national *Mujeres Por La Raza* s'est tenue à Houston. […] Six mois à peine avant ce congrès, j'étais traitée de femme blanche pour avoir fondé un groupe appelé Las Chicanas sur le campus de l'Université du Nouveau-Mexique. J'ai été ostracisée non seulement par les hommes mais aussi par les femmes. Certaines pensaient que je diviserais l'organisation chicanx existante du campus (les *United Mexican-American Students*, UMAS), certaines avaient simplement peur de déplaire aux hommes, certaines estimaient que j'avais tort et que mes idées étaient "blanches" et d'autres

[135] Sonia A. López détaille les quatre facteurs principaux qui ont contribué selon elle à limiter la participation des femmes chicanas dans les organisations féministes : 1) un manque de conscience politique pour percevoir les spécificités de l'oppression des femmes chicanas et envisager ces dernières comme un groupe distinct au sein de la structure sociale, économique et politique ; 2) la peur d'être étiquetée comme "*vendidas*" si elles rejetaient les rôles traditionnellement attribués aux femmes ; 3) l'idée que supporter le *Women's Liberation Movement* consistait à supporter un mouvement séparatiste et réformiste qui percevait les hommes comme l'ennemi ; 4) la réaction des hommes du mouvement envers les organisations chicanas qui considéraient que les femmes cherchaient à diviser le mouvement. Voir Sonia A. López, « The Role of The Chicana Within the Student Movement », p. 104.

[136] L'expression « traître·sse à la race » (*race traitor*, en anglais) désigne une personne perçue comme soutenant des positions opposées intérêts supposés de sa propre race. Le terme *agringado/a* est un dérivé de *gringo/a*, terme espagnol populaire qui désigne les états-unien·ne·s blanc·he·s d'origine européenne et, par extension, les étranger·ère·s. *Agringado/a* renvoie donc à une forte association ou assimilation avec la société et la culture blanches. Le terme *gabacho/a* (dont dérive *agabachado/a*) recouvre, au Mexique, les mêmes significations que *gringo/a*. Il a également le même sens que *güero/a*, adjectif désignant une personne à la peau claire.

> encore estimaient que leur contribution à *La Causa* ou *El Movimiento* consistait à apporter aux hommes un soutien moral depuis la cuisine[137].

La rhétorique qui soutient la « logique de la *vendida* » visant à marginaliser Chávez et à fragiliser sa tentative d'organisation féministe comporte à la fois une dimension raciale, une dimension idéologique et une dimension culturelle. Comme d'autres féministes de couleur, les féministes chicanas ont subi « les pressions croisées d'attaques antiféministes et lesbophobes »[138], le lesbianisme étant identifié comme un dérivé et comme une dérive du féminisme et en particulier du *Women's Liberation Movement* :

> Les Chicanas qui exprimaient leur mécontentement à l'égard des organisations et des dirigeants masculins étaient souvent étiquetées comme des « partisanes de la libération des femmes » et des « lesbiennes ». Cela a servi à les isoler et à les discréditer, une méthode pratiquée aussi bien dans leur dos qu'ouvertement […]. Les Chicanas qui appartenaient à des groupes de femmes ont fini par être considérées comme une clique par les Chicanas qui n'étaient impliquées dans aucune sorte de processus de sensibilisation féministe. La plupart du temps, cette division était utilisée par les hommes qui avaient la sensation que leur *machismo* [domination masculine] était menacé, dressant un groupe contre l'autre. Cette situation a souvent créé une rupture de la communication entre femmes dans les organisations. Cela a entravé leur collaboration comme *compañeras* [camarades de lutte][139].

---

[137] Jennie V. Chávez, « Women of the Mexican American Movement », p. 36 : « On May 28-30, 1971, the first national Mujeres Por La Raza Conference was held in Houston. […] Just six months prior to this conference I was being called a white woman for organizing a Las Chicanas group on the University of New Mexico campus. I was not only ostracized by men but by women. Some felt I would be dividing the existing Chicano group on campus (the United Mexican-American Students, UMAS), some were simply afraid of displeasing the men, some felt that I was wrong and my ideas "white" and still others felt that their contribution to La Causa or El Movimiento was in giving the men moral support from the kitchen ».

[138] Voir Alma Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 226 : « cross-pressures of feminist-baiting and lesbian-baiting attacks ».

[139] Sonia A. López, « The Role of the Chicana within the Student Movement », p. 105 : « The Chicanas who voiced their discontent with the organizations and with male leadership were often labeled as "women's libbers" and "lesbians". This served to isolate and discredit them, a method practiced both covertly and overtly […]. Chicanas who belonged to Chicana groups came to be seen as a clique by those Chicanas who were not involved in any kind of Chicana awareness process. This division, more often than not, was used by those men who felt their *machismo* threatened, pitting one group against the other. This situation often created a breakdown of communication among women in the organizations. It hindered their working together as *compañeras* [sisters] ». Elle poursuit : « Une expression, "Las Chicanas con pantalones" [les Chicanas en pantalon] était souvent utilisée pour ridiculiser et tourmenter les militantes chicanas. Souvent, même si elles y consacraient une grande partie de leur temps et de leurs efforts, ces Chicanas n'étaient pas pleinement acceptées dans les organisations. Cela a conduit de nombreuses Chicanas à quitter M.E.Ch.A. La formation de groupes chicana est donc devenu le seul moyen par lequel certaines

Les féministes chicanas ont été stigmatisées à travers des attaques lesbophobes qui reposaient sur l'hétérosexisme communautaire et sur la construction du lesbianisme (et de l'homosexualité en général) comme un fait social étranger à la communauté et à la culture chicanx[140]. Un certain nombre de femmes chicanas se sont donc tenues éloignées du mouvement féministe et de ses organisations par crainte d'être étiquetées et perçues comme des lesbiennes par le reste de la communauté. Par ailleurs, dans un contexte où il était déjà difficile de s'affirmer comme féministe et chicana, de nombreuses militantes féministes lesbiennes ont fait le choix, dans un premier temps, de ne pas s'exposer en tant que lesbiennes.

Associées à une volonté de se fondre dans la société blanche dominante et de diviser le mouvement chicanx, les féministes chicanas étaient également perçues comme *agringadas* et assimilées à la figure de la Malinche[141]. Dans « Sexism in the Movimiento », publié en 1976, Anna Nieto-Gómez a souligné qu' « en ce qui concerne les féministes chicanas, leur crédibilité est réduite quand elles sont associées aux femmes blanches »[142]. Elle ajoute que, par conséquent, « dans les organisations où le nationalisme culturel est particulièrement vif, les féministes chicanas sont confrontées à un harcèlement et à un ostracisme intense »[143]. Comparant les dynamiques de l'antiféminisme au sein du mouvement chicanx aux mécanismes de contrôle social et de

militantes chicanas pouvaient recevoir un soutien moral et politique » (« A saying, "Las Chicanas con pantalones," [The Chicanas with pants] was often used to ridicule and tease Chicana activists. Often, even though they contributed much of their time and labor, these Chicanas were not fully accepted into organizations. This caused many Chicanas to drop out of M.E.Ch.A organizations. The formation of Chicana groups, therefore, became the only vehicle through which some Chicanas activists could receive moral and political support »).

[140] L'hétérosexisme désigne le système faisant de l'hétérosexualité la norme unique à suivre en matière de pratiques sexuelles et favorisant par conséquent la sexualité et les relations hétérosexuelles.

[141] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 143 ; Anna Nieto-Gómez, « Chicana Feminism », p. 52 : « Je suis une féministe chicana. […] Cela ressemble à une déclaration contradictoire, une déclaration de "Malinche" » (« I am a Chicana feminist. […] It sounds like a contradictory statement, a "Malinche" statement »).

[142] Anna Nieto-Gómez, « Sexism in the Movimiento », p. 99-100 : « In respect to Chicana feminists, the credibility feminist is reduced when they are associated with white women ».

[143] Anna Nieto-Gómez, « Sexism in the Movimiento », p. 99 : « In organizations where cultural nationalism is extremely strong, Chicana feminists experience intense harassment and ostracism ».

répression idéologique déployés dans le cadre des offensives anticommunistes[144], Nieto-Gómez conclut : « au cours des sept dernières années, les femmes impliquées dans la discussion et la mise en œuvre de la question des droits des femmes ont été ostracisées, isolées et ignorées »[145]. De la même manière, Martha P. Cotera, chroniqueuse féministe et membre de *La Raza Unida,* soutenait que les féministes chicanas « sont suspectées de s'assimiler à l'idéologie féministe d'une culture étrangère qui cherche activement à poursuivre sa domination » [146] et signalait que l'étiquette « féministe » elle-même fonctionnait comme un mécanisme de contrôle social qui décourageaient bien souvent les femmes d'exprimer des revendications féministes. C'est aussi ce qu'explique Anna Nieto-Gómez dans « La Femenista » :

> Le harcèlement envers les *femenistas* [féministes] ont forcé de nombreuses Chicanas à réprimer leurs convictions. Le terme "women's libber" [partisanes de la libération des femmes], une étiquette stigmatisante, a été utilisée comme une étiquette sociale assignée à celles qui défendaient les droits des femmes dans le mouvement chicanx. Ces Chicanas fustigées ont été identifiées comme des femmes misandres et frustrées, et comme "*agringadas*" [anglocisées]. Si elles dénonçaient les inégalités de genre, elles étaient souvent efficacement isolées, contrôlées et discréditées simplement en étant associées au mouvement "tabou" des femmes blanches, car être associé·e à quoi que ce soit d'anglo revenait presque à être traité·e de traître. Pour obtenir l'approbation, l'acceptation et parfois même la reconnaissance, de nombreuses Chicanas ont pris soin de pas être associées à quoi que ce soit qui ait trait au mouvement de libération des femmes blanches[147].

[144] Francisca Flores faisait déjà le même constat en 1971 dans « Conference of Mexican Women in Houston–*Un Remolino* », p. 159.

[145] Anna Nieto-Gómez, « Sexism in the Movimiento », p. 100 : « In the last seven years women involved in discussing and applying the women's question have been ostracized, isolated and ignored ».

[146] Martha P. Cotera, « La Mujer Mexicana: Mexican Feminism » [1973], *Magazín*, vol. 1, n° 9, 1973, p. 30 : « They are suspected of assimilating into the feminist ideology of an alien culture that actively seeks [to continue its] domination ». Citée par Anna Nieto-Gómez, « La Femenista », p. 88.

[147] Anna Nieto-Gómez, « La Femenista », p. 88 : « Harassment of *femenistas* forced many Chicanas to suppress their convictions. The term "women's libber," a stigmatizing label, was used as a social label assigned to those who spoke out for women's rights in the Chicano movement. These castigated Chicanas were identified as man-haters, frustrated women, and "*agringadas*" [Anglocized]. If they spoke out against sexual inequality, they were often effectively isolated, controlled and discredited by merely becoming associated with the "taboo" Anglo women's movement, for to be associated with anything Anglo was close to being called a traitor. To gain approval, acceptance and sometimes even recognition, many Chicanas were careful not to be associated with anything considered "women's lib." ».

Comme le montre Alma M. García dans « The Development of Chicana Feminist Discourse », les féministes chicanas ont immédiatement et vigoureusement réagi à l'antiféminisme prégnant dans le mouvement. Francisca Flores a par exemple répondu à ces attaques antiféministes dans un éditorial de 1971 dans lequel elle soutenait que la contraception, l'avortement et l'éducation sexuelle ne pouvaient pas simplement être considérées comme des problématiques « blanches ». En réponse à l'accusation selon laquelle les féministes étaient responsables d'une forme de trahison envers la culture chicanx, elle s'est fermement opposée à l'idéologie du nationalisme culturel en pointant du doigt l'hypocrisie de leurs détracteur·rice·s[148] :

> Derrière la rhétorique, qui est actuellement celle de nombreuses personnes, et qui a été employée par les participantes les plus éloquentes, étaient abordées des problématiques fondamentales telles que le droit à l'auto-détermination des femmes mexicaines sur les questions qui affectent leur propre corps. La question du contrôle des naissances, des avortements, de l'information sur le sexe et la pilule sont considérées comme des problèmes de femmes "blanches" et devraient être rejetées par les Chicanas selon la philosophie chicano qui croit que la place de la femme chicana est à la maison et que son rôle consiste à être une mère de famille nombreuse. Les femmes qui n'acceptent pas cette philosophie sont accusées de trahir "notre culture et notre héritage". *Au diable notre culture !* Bon nombre de femmes qui insistent sur le fait que la place des femmes est à la maison sont étudiantes à l'université ou diplômées[149].

Une des lignes de défense des féministes chicanas contre les militant·e·s qui prétendaient que le féminisme était une source de division et un élément étranger à la culture chicanx consistait, d'une part, à réaffirmer leur rôle dans le mouvement et, d'autre part, à inscrire leur féminisme dans une généalogie mexicaine ou mexicaine-américaine

[148] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 227-228.

[149] Francisca Flores, « Conference of Mexican Women in Houston–*Un Remolino* », p. 158 : « Beneath the rhetoric, such as so many people use these days, and which the most outspoken participants engaged in, were the fundamental issues of: the right of self-determination by Mexican women over questions affecting their own bodies. The issue of birth control, abortions, information on sex and the pill are considered "white" women's lib issues and should be rejected by Chicanas according to the Chicano philosophy that believes that the Chicana women's place is in the home and that her role is that of a mother with a large family. Women who do not accept this philosophy are charged with betrayal of "our culture and heritage." *Our culture, hell!* Many of the women that insist that the women's place is in the home are college students or graduates ».

et dans les luttes sociales de leur communauté[150]. Cependant, comme le rappelle très justement Maylei Blackwell, ignorant la façon dont les féministes chicanas se sont inspirées des traditions de lutte et de résistance des femmes mexicaines et mexicaines-américaines des XIX^e^ et XX^e^ siècles et de l'implication des femmes dans les mouvements révolutionnaires, les historiens du mouvement chicanx (souvent d'anciens militants) ont repris et prolongé cette « logique de la *vendida* » dans leurs historiographies du mouvement en soutenant, par exemple, que les féministes chicanas « ont été influencées par des idées étrangères à leur communauté – à savoir, l'idéologie du féminisme bourgeois »[151], malgré les preuves du contraire, ou en les tenant pour responsables du déclin du mouvement[152]. Au cours des années 1970, Martha P. Cotera a publié deux ouvrages fondamentaux, *Diosa y Hembra* (1976) et *The Chicana Feminist* (1977), dans lesquels elle a entrepris de poser les bases d'un contre-récit des féminismes chicanas et de rendre visible l'implication des femmes dans le mouvement, ouvrant ainsi la voie à une nouvelle historiographie féministe du mouvement chicanx[153].

[150] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 228.

[151] Ramón A. Guttiérez, « Chicano History: Paradigm Shifts and Shifting Boundaries » [1997], *Voices of a New Chicano/a History*, Refugio I. Rochín et Dennis N. Valdés (éds.), East Lansing, Michigan State University Press, 2000, p. 100 : « Chicana feminists who were influenced by ideas foreign to their community – namely bourgeois feminism ideology, were, according to the men, "malinchistas," traitors to the race ». Ramón A. Guttiérez est professeur et directeur du département d'études ethniques de l'Université de Californie à San Diego.

[152] L'ouvrage de Carlos Muñoz, *Youth Identity, Power*, qui reste aujourd'hui encore l'un des seuls ouvrages entièrement consacrés au mouvement étudiant chicanx, inclut son unique discussion du sexisme au sein du mouvement (très superficielle, qui plus est) dans une section intitulée « The Decline of the Student Movement ». Muñoz y soutient notamment que : « les différentes positions sur le sexisme sont devenues un autre motif de division au sein de MEChA, de nombreuses femmes décidant de consacrer leur énergie au développement de leurs propres organisations féministes » (« the various stances on sexism became another reason for division within MEChA, with many women deciding to spend their energy on the development of their own feminist organizations »). Voir Carlos Muñoz, *Youth Identity, Power*, p. 88. Sur l'historiographie masculiniste du mouvement chicanx et son (non-)traitement de l'implication et des contributions des femmes chicanas, voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 28-30.

[153] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 31. Parmi les premières anthologies féministes se trouvent également : Dorinda Moreno, *La mujer: En pie de lucha* (1973) ; Rosaura Sánchez et Rosa Martínez Cruz (éds.), *Essays on La Mujer*, Los Angeles, Chicano Studies Center Publications, 1977 ; Magdalena Mora et Adelaida Del Castillo (éds.), *Mexican Women in the United States*, Los Angeles, UCLA Chicano Studies Research Center Publications, 1980. Parmi les ouvrages qui ont marqué un changement de paradigme majeur dans l'historiographie du mouvement chicanx et de l'activisme chicana se trouvent notamment : Alma M. García (éd.), *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings* (1997) ; Vicki Ruiz (éd.), *From Out of the Shadows: Mexican Women in Twentieth-Century America* (1998) ; Emma Pérez, *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1999 ; Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!* (2011) ; et Dionne Espinoza, María

Les stigmatisations auxquelles les féministes chicanas ont été confrontées au sein du mouvement chicanx, et en particulier la « logique de la *vendida* », ont également eu des incidences sur leur relation avec les féministes blanches et le *Women's Liberation Movement*.

2.4 Les féministes chicanas et le *Women's Liberation Movement* : « des conflits non résolus »[154]

Bien que la solidarité raciale ait constitué un élément fondamental du militantisme et de la résistance des féministes chicanas, le nationalisme culturel et ses politiques de genre sexistes leur sont apparu comme limitantes et préjudiciables à leurs perspectives de libération. Certaines féministes chicanas ont donc envisagé la possibilité de former des coalitions avec d'autres féministes, y compris avec des féministes blanches du *Women's Liberation Movement* [155], elles-mêmes en lutte contre le sexisme [156]. Presque

Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), *Chicana Movidas* (2018). En 2009, María Cotera (professeure associée à l'Université du Michigan et fille de l'activiste Martha P. Cotera) et la cinéaste Linda García Merchant lancent le *Chicana por mi Raza Digital Memory Collective*, un groupe de chercheur·euse·s, d'éducateur·rice·s, d'étudiant·e·s et d'archivistes qui se consacrent à la création d'une collection en ligne d'histoires orales et d'archives personnelles de militantes chicanas liées à la longue ère des droits civiques. Le CRPM a voyagé dans plus d'une douzaine d'États pour recueillir des centaines d'heures d'histoires orales et numériser des archives afin de les conserver et d'en garantir l'accès. Soutenu par des bénévoles et des étudiant·e·s, le projet encourage la poursuite de recherches sur les aspects peu étudiés de l'histoire états-unienne et cherche à fournir un large accès public aux histoires orales, aux archives militantes et aux publications épuisées en vue d'une utilisation dans le cadre de la recherche universitaire, de l'enseignement et de l'activisme communautaire. Les archives sont consultables à l'adresse suivante : http://chicanapormiraza.org/ [consulté le 07/08/2022]. Voir María Cotera, « Unpacking our Mothers' Libraries: Practices of Chicana Memory Before and After the Digital Turn », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 299-316.

[154] J'emprunte l'expression à Alma M. García qui l'utilise dans le titre de l'une des sections de *Chicana Feminist Thought*.

[155] Pour une analyse de l'émergence du *Women's Liberation Movement* dans les années 1960, voir Jo Freeman, *The Politics of Women's Liberation*, New York et Londres, Longman, 1975 ; Sara Evans, *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, New York, Alfred A. Knopf, 1979 ; Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989. Voir aussi Benita Roth, *Separate Roads to Feminism*, p. 47-75.

[156] Voir Alma Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 229. La question de la relation du mouvement féministe chicana émergent au *Women's Liberation*

immédiatement, cependant, les féministes chicanas ont identifié et reconnu un certain nombre de freins à l'adoption d'une telle stratégie politique[157].

Kimberlé W. Crenshaw et Deborah K. King ont toutes deux insisté sur le problème politique particulièrement épineux auquel sont confrontées les féministes de couleur, à l'intersection de diverses structures de domination co-constitutives et placées à la marge des mouvements féministe et antiraciste. Dans « Cartographie des marges », Crenshaw résume ainsi la situation complexe et inconfortable dans laquelle se trouvent ces dernières :

> Les hommes de couleur et les femmes blanches sont rarement confrontées à cette dimension intersectionnelle particulière de la dépossession qui oblige l'individu à cliver son énergie politique entre deux projets parfois antagonistes. […] L'impuissance du féminisme a interroger la race aboutit à des stratégies de résistance qui trop souvent reproduisent et renforcent la subordination des personnes de couleur, tandis que l'impuissance de l'antiracisme à interroger le patriarcat se traduit par la reproduction trop fréquente de la subordination des femmes au sein de ce mouvement. Ces élisions réciproques posent aux femmes de couleur un problème politique particulièrement difficile. Adopter l'une ou l'autre de ces analyses revient pour elles à nier une dimension fondamentale de leur subordination, autrement dit à empêcher que se développe un discours politique plus résolument axé sur l'émancipation des femmes de couleur[158].

Movement s'est posée très tôt. L'un des trois ateliers organisés dans le cadre de la *Conferencia de Mujeres Por La Raza* qui s'est tenue à Houston en 1971 s'intitulait en effet « The Feminist Movement: Do We Have a Place in It? ». Voir Francisca Flores, « Conference of Mexican Women in Houston–*Un Remolino* », p. 157.

[157] Voir Alma Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 229-230. Dans « Feminism: The Chicana and Anglo Versions—A Historical Analysis » [1980], Martha P. Cotera met en évidence le fait que les relations entre le mouvement féministe chicana et le mouvement des femmes, y compris dans le cadre de la lutte pour le droit de vote, ont été marquées par des facteurs complexes qui ont affecté le développement de ces deux groupes depuis 1848, date qui correspond à la fois à la signature du traité de Guadalupe Hidalgo et à la Convention de Seneca Falls, première convention pour les droits des femmes organisée aux États-Unis et considérée comme l'acte fondateur du mouvement féministe blanc. Elle souligne notamment l'impact des attitudes antisyndicales et anti-minoritaires, mais aussi antisocialistes et anticommunistes, de la part du leadership du mouvement des femmes au début du XX^{e} siècle, qui rendent encore aujourd'hui problématique toute tentative de coalition entre ces deux groupes. Elle conclut son analyse par ce constat : « Il y a trop de conflits non résolus » (« there are too many unresolved issues », p. 229). Voir Martha P. Cotera, « Feminism: The Chicana and Anglo Versions—A Historical Analysis » [1980], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 223-231.

[158] Kimberlé W. Crenshaw, « Cartographie des marges », p. 61-62, traduction française d'Oristelle Bonis. L'article de Deborah K. King, « Multiple Jeopardy », qui met en lumière des dynamiques de pouvoir comparables à celles que j'aborde dans ce chapitre entre les féministes noires et le *Women's Liberation*

Les femmes chicanas partageaient avec les femmes blanches de nombreuses préoccupations concernant leur statut juridique et leurs droits, l'accès à l'éducation, à l'emploi et aux processus de prise de décision, les discriminations sexistes et les violences sexuelles et de genre. Cependant, contrairement aux femmes blanches qui ont été assignées au travail reproductif et domestique, les femmes de couleur n'ont, pour la plupart, pas bénéficié des avantages sociaux liés à la maternité et ont subi des campagnes de stérilisation forcée et de contrôle des naissances[159]. La question des droits reproductifs ou du rapport à la famille et aux hommes ont donc constitué des points de tension particulièrement sensibles. Dans « La Chicana, Chicano Movement and Women's Liberation » (1977), Velia García souligne ainsi l'existence de « différences philosophiques et tactiques majeures entre les Chicanas et les organisations de libération des femmes blanches »[160], la divergence la plus évidente résidant dans la pertinence même d'un mouvement féministe autonome comme force de changement social. Elle reconnaît cependant que les Chicanas s'identifient à certains aspects de la lutte des femmes blanches et conclut :

> Les mouvements de libération des femmes blanches sont une force positive pour le changement social. Il offre un front de plus dans la lutte pour la justice sociale pour tous. Le fait qu'il n'attire pas une majorité de Chicanas ne diminue pas son importance et ne signifie pas non plus que les Chicanas n'approuvent pas. Cela signifie que les Chicanas comprennent la nature de la lutte pour le peuple chicano et que nous choisissons de lutter aux côtés de nos hommes[161].

Movement, pose également la question du coût politique, pour les femmes de couleur, des stratégies monistes et des politiques de coalition : « Pouvons-nous nous permettre d'être monistes ? Pouvons-nous nous permettre de ne pas l'être ? » (« Can we afford to be monist? Can we afford not to be? » p. 52).

[159] Voir Yolanda Orozco, « La Chicana and "Women's Liberation" » [1976], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 222 ; Elizabeth « Betita » Martínez, « La Chicana », p. 34.

[160] Velia García, « La Chicana, Chicano Movement and Women's Liberation » [1977], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 199-201, p. 199 : « major philosophical and tactical differences between Chicanas and white women's liberation groups ».

[161] Velia García, « La Chicana, Chicano Movement and Women's Liberation », p. 201 : « White women's liberation movements are a positive force for social change. It provides one more front for struggle toward social justice for all people. That it does not attract a majority of Chicanas does not lessen its importance or mean that Chicanas do not approve. What it does mean is that Chicanas understand the nature of the struggle for the Chicano people and that we choose to struggle alongside our men ».

Le séparatisme constituait, en effet, une stratégie politique difficilement envisageable pour les féministes chicanas, engagées, avec les hommes de leur communauté, dans une lutte collective contre le racisme, la colonialité et la suprématie blanche. Comme le souligne Velia García dans « La Chicana, Chicano Movement and Women's Liberation » :

> La faction radicale du *Women's Liberation Movement* se penche justement sur les conditions sociales, économiques et politiques qui oppressent les femmes blanches de manière similaire, à certains égards, à la façon dont les personnes racisées ont été oppressées depuis que les hommes et les femmes blanc·he·s ont foulé les Amériques. Malheureusement, beaucoup de ces femmes se concentrent sur le caractère masculin de notre système social actuel, comme si, par implication, une Amérique blanche dominée par les femmes aurait suivi une évolution plus raisonnable. Les Chicanas ne font pas plus confiance aux femmes blanches qu'aux hommes blancs. Nous ne sommes pas opprimées par les Chicanos, nous sommes opprimées par un système qui sert le pouvoir blanc et dépend d'une majorité blanche pour sa survie et sa perpétuation. Dans notre lutte, nous identifions nos hommes, pas les femmes blanches, comme nos alliés naturels[162].

La plupart des féministes chicanas reconnaissaient toutefois la légitimité des revendications des féministes blanches et ont admis rejoindre le *Women's Liberation Movement* sur certains de ses objectifs clés[163]. Les féministes blanches ont ainsi cherché à forger un sentiment de sororité et à promouvoir une alliance politique autour de ces préoccupations communes. Cependant, l'insistance des militantes chicanas sur l'existence de rapports de pouvoir et de domination entre femmes, et sur la nécessité

[162] Velia García, « La Chicana, Chicano Movement and Women's Liberation », p. 200 : « The radical faction of Women's Liberation does address itself precisely to the social economic, and political conditions that happen to oppress white women in some of the ways Third World people have been oppressed ever since white men and women set foot on the Americas. Unfortunately, many of these women focus on the maleness of our present social system as though, by implication, a female-dominated white America would have taken a different course. Chicanas have no more faith in white women than in white men. We aren't oppressed by Chicanos, we're oppressed by a system that serves white power and depends upon a white majority for its survival and perpetuation. In our struggle we identify our men, not white women, as our natural allies ».

[163] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 229 ; Consuelo Nieto, « The Chicana and the Women's Rights Movement », p. 206 ; Yolanda Orozco, « La Chicana and "Women's Liberation" », p. 222 ; Adelaida Del Castillo, « La Visión Chicana », p. 45-46.

politique de les aborder, tendait à remettre en question la perspective de sororité que les féministes du *Women's Liberation Movement* cherchaient à construire. Dans son poème « The Brown Women » (1975), Anita Sarah Duarte dénonce le coût politique d'une telle sororité pour les féministes de couleur :

> La femme Brune
> Elle agite sa banderole,
> Et crie libération des femmes,
> Comme toutes les autres femmes aujourd'hui
> Elle proclame, « sœurs unissez-vous – unissez-vous et ensemble nous
> Survivrons toutes ».
> […]
> La femme Brune
> Elle se demande ce que cela peut bien signifier
> Quand les femmes blanches disent « nous sommes toutes pareilles »
> Les femmes Brunes demandent aux femmes blanches « as-t-on
> Refusé que vous alliez à l'école parce que vous étiez mal comprises
> Avez-vous eu honte parce que vous mangiez une nourriture différente ? »
> […]
> Nous, les femmes Brunes, disons :
> « Oui, unissons-nous, sœurs, unissons-nous ! »
> Mais au diable la femme blanche si elle traite de manière discriminatoire
> Notre race […]
> Non, nous n'accepterons pas et n'accepterons jamais
> Que le racisme soit l'un de tes amis,
> Être ta sœur,
> C'est trop cher payé[164].

Plusieurs problématiques ont donc rendu la construction d'une telle coalition difficile. Tout d'abord, les féministes chicanas se montraient très critiques envers ce qu'elles considéraient comme une pierre angulaire de la pensée féministe blanche : l'accent mis

[164] Anita Sarah Duarte, « The Brown Women » [1975], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 194-195 : « The Brown woman / She waves her banner, / And cries out liberation for the women, / As all other women today / She proclaims, "sisters unite – unite and / together we / Shall all survive." / […] The Brown woman / She wonders what the hell is meant / When the white women say "we're all alike" / The Brown women ask the white women / "were you / Denied to go to school because you / were misunderstood / Were you made to feel ashamed because / you ate a different food […]?" / We the Brown women say, / "Yes, Unite, Sisters, Unite!" / But damn the white woman if she discriminates / Against our race […] / Do not, we do not nor shall we ever accept / Racism to be a friend to you, / to be your sister, / It is too much of an expense ».

sur les discriminations de genre pour expliquer les conditions matérielles et sociales de la vie des femmes au détriment des autres rapports sociaux de pouvoir et des autres inégalités structurelles[165]. C'est ce qu'affirme Elizabeth « Betita » Martínez dans « La Chicana » (1972) :

> Jusqu'à présent le mouvement de libération des femmes aux États-Unis s'est principalement préoccupé du sexisme et a ignoré ou nié l'importance du racisme. Pour la Chicana, ces trois types d'oppression ne peuvent être séparés. Elles font toutes partie du même système, ce sont les trois faces du même ennemi[166].

Comme l'explique Anna Nieto-Gómez dans « La Femenista » (1974), l'imbrication du racisme, du classisme et du sexisme dans leurs expériences concrètes n'a pas trouvé d'écho dans les stratégies politiques du *Women's Liberation Movement* et a été tout autant ignorée par le mouvement féministe hégémonique qu'elle l'avait été par le mouvement chicanx :

> Jusqu'à récemment, le mouvement chicano ne considérait la Chicana que comme membre du peuple chicano en général, opprimée économiquement, au même titre que ses autres membres, pour appartenir à un peuple culturellement différent. Il a été indifférent aux problèmes spécifiques auxquels 51% du peuple chicano sont confrontées en tant que femmes. Dans le même temps, le mouvement [féministe] populaire à dominance anglo-américaine ne considère les Chicanas que comme membres potentiels du rang des femmes puisque toutes les femmes sont opprimées par les attitudes sexistes à leur encontre. Il a alors ignoré les problèmes auxquels la Chicana doit faire face en tant que membre d'un groupe minoritaire, culturellement différent, à faible revenu. Ce faisant, il a ignoré la façon dont le statut social et économique de la Chicana, en tant que femme, est également fortement déterminé par sa race aussi bien que par son sexe.
>
> Au contraire, on a suggéré à la féministe chicana d'attendre et de défendre sa cause à une date ultérieure par crainte de diviser le mouvement chicano. On lui a

[165] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 229-230.

[166] Elizabeth « Betita » Martínez, « La Chicana », p. 34 : « Up to now, the U.S. women's liberation movement has been mainly concerned with sexism and ignored or denied the importance of racism. For the Chicana, the three types of oppression cannot be separated. They are all a part of the same system, they are three faces of the same enemy ».

également recommandé de se fondre dans le creuset de la féminité plutôt que de diviser le mouvement des femmes[167].

Très critiques envers toute analyse qui se concentrait exclusivement sur l'oppression de genre, les féministes chicanas considéraient que le *Women's Liberation Movement* négligeait les effets de l'oppression raciale subie par les femmes chicanas et les autres femmes de couleur et l'ont interprété comme un échec du *Women's Liberation Movement* à aborder la question du racisme et à interroger ses propres mécanismes de domination, de marginalisation et d'exclusion des « autres » femmes[168]. Dans une section de « The Chicana and the Women's Rights Movement » (1974), intitulée « Dealing with Contradictions », Consuelo Nieto pointe un certain nombre de craintes et de freins à la construction d'alliances politiques avec les féministes blanches : elle soutient qu'il n'est pas acceptable pour les Chicanas de considérer la catégorie « femme » comme leur source d'identité première et principale et dénonce une approche trop simpliste des processus de formation identitaire de la part des féministes blanches ; elle rappelle que les femmes blanches ont contribué à leur oppression dans la société états-unienne et qu'elles se montrent toujours insensibles aux femmes de couleur et à leurs besoins ; elle leur reproche de fournir aux femmes de couleur un modèle à appliquer alors que celles-ci devraient pouvoir pratiquer leur féminisme au sein de contextes culturels spécifiques ; elle partage, enfin, sa crainte d'être contrainte d'effacer ou de minimiser les différences existantes

[167] Anna Nieto-Gómez, « La Femenista », p. 87 : « The Chicano movement has until recently viewed the Chicana only as a member of the Chicano people in general, who are all economically oppressed as a culturally different people. It has been indifferent to the specific issues 51% of the Chicano people face as women. At the same time, the Anglo-headed popular movement has only viewed Chicanas as a potential members of the ranks of women because all women are oppressed by the sexist attitudes against them. It has then ignored the issues the Chicana must contend with as a member of a minority, culturally different lower income group. In so doing, it has ignored how the Chicana's social and economic status as a woman is also severely determined by her race as well as her sex. Instead, the Chicana feminist has been cautioned to wait and fight her cause at a later time for fear of dividing the Chicano movement. Also it has been recommended that she melt into the melting pot of femaleness rather than divide the women's movement ».

[168] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 229-230 ; Martha P. Cotera, « Among the Feminists: Racist Classist Issues–1976 » où elle examine le racisme et le classisme que subissent les femmes noires, les femmes chicanas et les femmes blanches pauvres au sein du *Women's Liberation Movement* et où elle défend la nécessité de partager des ressources au sujet des dynamiques de pouvoir générées entre femmes. Des débats très vifs ont lieu à l'époque sur la nécessaire prise en compte de ces différences au sein du féminisme.

entre les femmes, au nom de la sororité, et insiste sur la nécessité de reconnaître les spécificités de chaque groupe minoritaire[169].

La participation des féministes chicanas au sein du *Women's Liberation Movement* a, en effet, été marquée par la marginalisation et l'invisibilisation. « S'impliquer dans des organisations du mouvement des droits des femmes peut entraîner, pour la Chicana, un douloureux sentiment d'aliénation […] », écrit ainsi Consuelo Nieto dans « The Chicana and the Women's Rights Movement » (1974), « Bien souvent, la Chicana se sent comme une figure marginale »[170]. L'incapacité du féminisme hégémonique à prendre en considération les rapports sociaux de race a également contribué à reproduire et à renforcer la subordination des féministes chicanas, et d'autres féministes de couleur, au sein du *Women's Liberation Movement*. La plupart des féministes chicanas qui y ont pris part ont reproché aux féministes blanches de pratiquer à leur égard des discriminations d'ordre raciste et classiste et ont longuement commenté le sentiment de frustration et d'aliénation qui accompagnait leur implication dans les organisations et les activités du mouvement[171]. Dans « Feminism: The Chicana and Anglo Versions—A Historical Analysis » (1980), Martha P. Cotera fait le constat suivant :

[169] Voir Consuelo Nieto, « The Chicana and the Women's Rights Movement », p. 209-211.

[170] Consuelo Nieto, « The Chicana and the Women's Rights Movement », p. 209 : « Participation within organizations of the women's rights movement can bring to the Chicana a painful sense of alienation […]. The Chicana may often feel like a marginal figure ».

[171] Voir Evey Chapa, « Report from the National Women's Political Caucus » : « L'expérience des membres du Caucus Chicana lors de la National Women's Political Caucus Convention [1973] a laissé à beaucoup d'entre nous des émotions mitigées allant de la fierté à l'égard des *mujeres* [femmes] du Caucus Chicana à la frustration suscitée par l'action des femmes présentes à la convention » (« The experience of the members of the Chicana Caucus at the National Women's Political Caucus Convention [1973] left many of us with mixed emotions ranging from pride in the *mujeres* [women] of the Chicana Caucus to frustration with the action of the women at the convention »). Le *National Women's Political Caucus*, fondé en 1971, est une organisation multipartite visant à accroître le nombre de femmes présentes dans tous les aspects de la vie politique – en tant que représentantes élues ou nommées, en tant que juges dans les tribunaux étatiques et fédéraux, en tant que déléguées aux conventions nationales. Le NWPC a tenu sa première convention à Houston, Texas, du 9 au 11 février 1973. Le Caucus Chicana était composé de soixante Chicanas provenant de sept États. Chapa souligne que de nombreuses Chicanas ont éprouvé des difficultés à échanger avec le *Women's Caucus* tel qu'il existait et qu'elles se sont senties exclues pour ne pas avoir été recrutées afin de rejoindre le Caucus (sur les soixante Chicanas présentes, seule l'une d'entre elles avait entendu parler de la convention de première main, les autres ayant été contactées par d'autres Chicanas qui avaient rédigé et diffusé des lettres d'annonce au sujet de l'événement). Elle dénonce la politique raciale du *Women's Caucus* qui empêchait les féministes blanches d'envisager ne serait-ce que d'impliquer des Chicanas. À l'issue de la convention, le Caucus Chicana a proposé de former des caucus autonomes visant à renforcer la participation des Chicanas dans leurs luttes communautaires. Chapa rapporte que le Caucus a eu beaucoup

> Les femmes issues d'une minorité [raciale ou ethnique] pourraient remplir des volumes entiers d'exemples d'humiliations, de reproches et de racisme explicite dont fait preuve la direction du mouvement [des femmes] à leur égard. Il y a trois aspects problématiques majeurs dans la relation minorité-majorité au sein de ce mouvement : 1) le paternalisme ou le maternalisme, 2) les opportunités extrêmement limitées pour les femmes issues des minorités au sein du mouvement, et 3) les discriminations flagrantes contre les femmes issues des minorités au sein du mouvement[172].

Comme le souligne Cotera, le statut des féministes chicanas, de leurs expériences et de leurs intérêts au sein du *Women's Liberation Movement* et de ses organisations reflétait leur position subalterne dans la société états-unienne, rendant fortement problématiques les alliances interraciales et la solidarité féministe[173]. Les féministes chicanas dénonçaient

---

de mal à expliquer ce raisonnement aux femmes blanches de la convention et que la résolution a finalement été rejetée.

[172] Martha P. Cotera, « Feminism: The Chicana and Anglo Versions—A Historical Analysis », p. 229 : « Minority women could fill volumes with examples of put-downs, put-ons, and out-and-out racism shown to them by the leadership of the [women's] movement. There are three majors problem areas in the minority-majority relationship in this movement: 1) paternalism or maternalism, 2) extremely limited opportunities for minority women in the movement, and 3) outright discriminations against minority women in the movement ». Voir également, Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 231.

[173] Cotera identifie deux obstacles majeurs au bon fonctionnement d'une coalition politique avec des féministes blanches : le racisme et l'attitude de supériorité des femmes blanches à l'égard des femmes de couleur. Voir Martha P. Cotera, « Feminism As We See It » [1972], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 202-204. Voir également Anna Nieto-Gómez, « Sexism in the Movimiento », p. 98, et Cecilia P. Burciaga, « The 1977 National Women's Conference in Houston » [1978], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 183-186. Burciaga précise qu'aucune femme « hispanique » n'occupait de poste de direction au sein de la Commission chargée de préparer le congrès. Chaque État disposait d'un comité de coordination chargé de l'organisation des réunions de préparation étatiques, cependant : « Un grand nombre de Chicanas qui avaient été actives depuis longtemps dans les luttes féministes et politiques étaient absentes du comité et, pour elles, cela a donc engendré un sentiment précoce de méfiance et de désengagement vis à vis du reste des activités. Pour celles d'entre nous qui ont participé aux réunions du comité, le processus visant à parvenir à un consensus dans des domaines politiques, sociaux et économiques très complexes a été clairement instructif et nous avons payé le prix de l'épuisement émotionnel et physique » (« Many Chicanas who had long been active in feminist and political struggles were absent from the committee and thus for them, this created an early feeling of distrust and disengagement from the rest of the activities. For those of us who participated in these committee meetings, the process of attempting to reach consensus in highly complex political, social, and economic arenas was clearly instructive and we paid the price of emotional and physical exhaustion », p. 184).

une inclusion purement symbolique et objectivante des femmes de couleur, tout aussi aliénante, à leurs yeux, que leur exclusion[174].

Un second facteur qui a limité les possibilités d'alliance entre les féministes chicanas et les féministes blanches résidait dans ce que les militantes chicanas percevaient comme des aspirations économiques libérales et dans leur manque d'attention envers l'oppression de classe[175]. Comme le précise Adelaida Del Castillo dans « La Visión Chicana » (1974) :

> Elles nous donnent l'impression d'être des femmes de la classe moyenne qui travaillent pour leur avancement. En tant que Chicanos et Chicanas, voulons-nous avancer et travailler dans ce système, ce système capitaliste ? Est-ce qu'il perpétue notre pauvreté ? En tire-t-il profit ? Car si tel est le cas, nous devons alors commencer à envisager quelles sont les alternatives qui s'offrent à nous[176].

De nombreuses féministes chicanas partageaient, en effet, les préoccupations des femmes pauvres et de la classe ouvrière et percevaient le *Women's Liberation Movement* comme un mouvement élitiste majoritairement composé de femmes blanches issues de la classe moyenne[177]. Ce manque d'attention envers les questions économiques et les

[174] Voir Consuelo Nieto, « The Chicana and the Women's Rights Movement », p. 210. Crenshaw explique que « si cet effacement [de la présence des femmes de couleur dans contestation politique de la hiérarchie raciale par l'antiracisme ou du patriarcat par le féminisme] n'est pas toujours le résultat direct ou délibérément recherché des politiques antiracistes et féministes, il est souvent produit par des stratégies rhétoriques et politiques qui ne remettent pas simultanément en cause les hiérarchies de race et de genre ». Voir Kimberlé Crenshaw, « Cartographie des marges », traduction d'Oristelle Bonis, p. 63.

[175] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 230 ; Velia García, « La Chicana, Chicano Movement and Women's Liberation », p. 200 : « Ces femmes sont réformistes dans la tradition libérale. En tant que force de changement social, elles ne sont tout simplement pas pertinentes pour le peuple chicano et donc pour les Chicanas » (« These women are reformists in the liberal tradition. As a force for social change, they are basically irrelevant to the Chicano people and therefore to Chicanas »).

[176] Voir Adelaida Del Castillo, « La Visión Chicana », p. 46 : « They give us the impression of being middle-class women working for advancement. Do we as Chicanos and Chicanas want to advance and work within this system, this capitalistic system? Does it perpetrate our poverty? Does it profit from it? Then because if it does, we have to start considering what alternatives are open to us ». Del Castillo reconnaît cependant que les médias contribuent à renvoyer cette image du mouvement féministe blanc et l'exploitent à leurs propres fins. À ce sujet, voir également Anna Nieto-Gómez, « Chicana Feminism », p. 55.

[177] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 230 ; Elizabeth Olivárez, « Women's Rights and the Mexican-American Woman », p. 132 : « Les femmes mexicaines-américaines présentes à la *Conferencia de Mujeres Por La Raza* qui s'est tenue à Houston, Texas, fin mai 1971, ont clairement indiqué qu'elles aussi voulaient la libération et des opportunités égales, mais que leur mode de libération ne pouvait pas être et ne serait pas semblable à celui de leurs homologues anglo-américaines. Les raisons évidentes invoquées résidaient dans des considérations culturelles et les

dynamiques de classe a eu un impact non négligeable sur la participation des féministes chicanas dans le *Women's Liberation Movement*[178]. Un grand nombre de différences entre les priorités définies par les féministes chicanas et les féministes blanches étaient en effet liées à des préoccupations de classe. Les militantes chicanas identifiaient la question des aides sociales, des conditions de logement et de travail dégradées, de l'accès limité aux soins de santé, du décrochage scolaire, de l'immigration, du statut de citoyenneté, de la prison, comme des problématiques majeures qui étaient pourtant peu considérées comme des enjeux féministes et faisaient rarement l'objet de politiques sociales portées par le *Women's Liberation Movement*[179]. Comme l'explique Elizabeth « Betita » Martínez dans « La Chicana » (1972), elles ne sont généralement pas parvenues à amener les organisations féministes blanches à se saisir de telles questions[180] :

liens politiques qu'elles entretenaient avec le mouvement mexicain-américain, mais certaines femmes estimaient également que les groupes du mouvement de libération des femmes anglo-américain tiraient principalement leur origine du loisir associé au luxe d'être moderne, de classe moyenne, matérialiste et compétitive » (« The Mexican-American women in La Conferencia de Mujeres Por La Raza held in Houston, Texas in late May 1971 clearly indicated that they too wanted liberation and equal opportunity but that their manner of liberation could not and would not be like their Anglo counterparts. The obvious reasons given for this were the cultural considerations and the political ties to the Mexican-American movement, but also some women felt that the Anglo women's liberation groups in the main had their origin in the leisure time that comes with the luxury of being fashionable, middle-class, materialistic and competitive »).

[178] Martha P. Cotera soutient même que la question de la classe sociale a surgi comme une question plus préjudiciable encore que la race dans le féminisme. Voir Matha P. Cotera, « Among the Feminists: Racist Classist Issues–1976 », p. 219.

[179] Voir Elizabeth Olivárez, « Women's Rights and the Mexican-American Woman ».

[180] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 231 ; Martha P. Cotera, « Feminism: The Chicana and Anglo Versions—A Historical Analysis ». Dolores Prida rappelle que l'organisation féministe NOW n'a pas soutenu le projet de réglementation fédérale de la stérilisation, porté entre autres par des organisations chicanas, alors que les féministes chicanas s'étaient alliées à l'effort des femmes blanches dans le cadre du mouvement pour la ratification de l'ERA (*Equal Rights Amendment*). Voir Dolores Prida, « Looking for Room of One's Own » [1979], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 186-191. L'ERA est une proposition d'amendement de la Constitution des États-Unis, déposée pour la première fois en 1923, peu de temps après la ratification du droit de vote pour les femmes (1919), puis de nouveau en 1971, qui visait à garantir que l'égalité des droits entre les sexes ne pouvait être remise en cause par aucune législation fédérale, étatique ou locale. Le Congrès a approuvé l'ERA en 1972 et a fixé un délai de ratification jusqu'à 1979, qui a ensuite été prolongé jusqu'en 1982. En 1976, l'ERA avait été ratifié par trente-quatre États, dont le Texas, sur les trente-huit nécessaires à son adoption. Le 30 juin 1982, l'ERA a été rejeté à trois ratifications près. Depuis lors, l'ERA a été réintroduit à chaque session du Congrès. En 2017, le Nevada a ratifié l'ERA. En 2018, l'Illinois a ratifié l'ERA. En 2020, la Virginie devient le trente-huitième État à ratifier l'ERA. La même année, le Congrès, à majorité démocrate, a voté l'abrogation du délai de ratification de l'ERA. Le Sénat, à majorité républicaine, n'a visiblement aucune intention de donner suite. Sur ce sujet, voir Martha P. Cotera, « Mujeres Bravas: How Chicanas Shaped the Feminist Agenda

> La Chicana révolutionnaire ne s'identifie pas avec le prétendu mouvement de libération des femmes aux États-Unis parce que, jusqu'à présent, ce mouvement a été dominé par des femmes blanches de la classe moyenne. Certaines revendications de ce mouvement ont une réelle signification pour la Chicana – comme les garderies gratuites pour les enfants et les réformes du système de protection sociale. Mais le plus souvent, nos demandes et nos préoccupations ne rencontrent pas les leurs[181].

La négligence ou la mécompréhension de l'imbrication des rapports sociaux et de l'importance politique de la race et de classe de la part du féminisme blanc hégémonique a eu des conséquences directes sur l'implication des féministes chicanas dans le *Women's Liberation Movement*. Ces angles morts ont grandement limité la capacité du *Women's Liberation Movement* à envisager des théories et des stratégies militantes qui ne marginalisent pas les expériences et les intérêts des femmes chicanas. Pour la plupart, les féministes chicanas se sont donc abstenues de s'engager pleinement dans le *Women's Liberation Movement*, retirant systématiquement leur soutien aux politiques contraires à leurs intérêts de race et de classe[182]. Elles ont souvent fait le choix de s'investir,

---

at the National IWY Conference in Houston, 1977 », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 51-75. La *National Organization for Women* (NOW, sigle qui signifie « maintenant »), co-fondée à Washington D. C., en 1966, à l'issue de la *Third National Conference of Commissions on the Status of Women*, par 26 femmes dont Betty Friedan, autrice de *The Feminine Mystique* (1963), Shirley Chisholm (qui devient, en 1968, la première femme afro-états-unienne élue au Congrès), Aileen Hernandez (activiste des droits civiques) et Pauli Murray (activiste des droits civiques, avocate, écrivaine et prêtresse de l'église épiscopale), est l'une des organisations, à visée réformiste, les plus visibles du *Women's Liberation Movement* des années 1960. Sur ce sujet, voir Kelsy Kretschmer, *Fighting for NOW: Diversity and Discord in the National Organization for Women*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2019.

[181] Elizabeth « Betita » Martínez, « La Chicana », p. 34 : « The revolutionary Chicana does not identify with the so-called women's liberation movement in the U.S. because up to know, that movement has been dominated by women of white middle-class background. Some of the demands of that movement have real meaning for the Chicana – such as free day-care centers for children and reforms of the welfare system. But more often our demands and concerns do not meet with theirs »). Elle ajoute : « Par exemple, elles ont rejeté la famille traditionnelle. Pour nous, la famille a été une source d'unité et notre principale défense contre l'oppresseur » (« For example, they have rejected traditional family. For us, the family has been a source of unity and our major defense against the oppressor »).

[182] Voir Alma M García, *Chicana Feminist Thought*, p. 192 ; Elizabeth « Betita » Martínez, « La Chicana », p. 34 ; Adelaida Del Castillo, « La Visión Chicana », p. 45. Del Castillo soutient que le mouvement féministe chicana n'est pas un mouvement séparatiste mais fait partie intégrante du mouvement chicanx et que les féministes chicanas ne s'allieront pas avec les féministes blanches qui comptent parmi leurs oppresseur·euse·s. Voir également Bernice Rincón, « Chicanas on the Move », p. 52 : « Nous avons

exclusivement ou en priorité, dans des organisations communautaires, préférant se confronter aux hommes de leur communauté sur la question du sexisme plutôt que de se heurter aux féministes blanches sur la question du racisme et du classisme. Certaines militantes, telles que Consuelo Nieto, encouragent au contraire les Chicanas à s'impliquer sur tous les fronts et à pratiquer un « triple activisme », à la fois dans des organisations féministes autonomes, aux côtés des hommes de leur communauté au sein du *Chicano Civil Rights Movement* et aux côtés des femmes blanches dans le *Women's Liberation Movement*, en veillant à éviter toute polarisation qui les isolerait des hommes de leur communauté ou des autres femmes[183]. C'est également la position que défend Mirta Vidal : « La lutte pour la libération des femmes est la lutte de la Chicana, et seul un mouvement chicana fort et indépendant, faisant partie du mouvement global de libération des femmes et du mouvement de La Raza, peut en assurer le succès »[184].

Dans leurs discours portant sur les féministes blanches, les féministes chicanas ont parfois eu tendance à simplifier de façon excessive l'état de ces relations et nombre d'entre elles commençaient leurs écrits en se dissociant du *Women's Liberation Movement*[185]. Dans « ¡Soy Chicana Primero! », un article publié en 1971, Enriqueta Longeaux y Vásquez fait le constat suivant : « certaines de nos Chicanas peuvent être attirées par le mouvement de libération des femmes blanches, mais nous ne nous y sentons vraiment pas à l'aise. Nous voulons être une Chicana *primero* [d'abord] »[186]. De nombreuses chicanas ont affirmé, avec Longeaux y Vásquez, que leur identité raciale était plus saillante que leur identité de genre ou de classe, soulignant l'importance politique de

assisté à de nombreux congrès et à de nombreuses réunions de Chicanas et il y a très peu de Chicanas qui souhaitent s'associer avec le mouvement des femmes anglo-américaines, le mouvement de "libération des femmes"» (« We have been to many Chicana conferences and meetings and there are very few Chicanas who want to go along with the Anglo-American woman's movement "women's liberation" »).

[183] Voir Consuelo Nieto, « The Chicana and the Women's Rights Movement ».

[184] Mirta Vidal, « New Voice of La Raza: Chicanas Speak Out », p. 24 : « The struggle for women's liberation is the Chicana's struggle, and only a strong independent Chicana movement, as part of the general women's liberation movement and part of the movement of La Raza, can ensure its success ».

[185] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 231.

[186] Enriqueta Longeaux y Vásquez, « ¡Soy Chicana Primero! » [1971], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 197 : « some of our own Chicanas may be attracted to the white woman's liberation movement, but we really don't feel comfortable there. We want to be a Chicana *primero* ».

la race et sa pertinence en tant que catégorie d'analyse pour rendre compte de l'oppression qu'elles subissaient[187]. Pour d'autres, le *Women's Liberation Movement* n'était « pas pertinent »[188] pour la lutte féministe chicana. Patricia Hernández, autrice de l'une des premières études de cas consacrées à l'activisme chicana au sein du mouvement chicano étudiant, publiée en 1980, soutenait ainsi que :

> La militante chicana n'est pas juste une « partisane de la libération des femmes ». Elle accuse la société états-unienne aussi bien de racisme que de sexisme. Elle fait partie intégrante de la lutte de son peuple contre la discrimination, les emplois précaires, le mal logement et l'enseignement inadéquat[189].

Comme le souligne très justement Maylei Blackwell, la déclaration d'Hernández illustre également les impératifs liés à la « logique de la *vendida* », qui se traduisent, selon elle, par une posture défensive de la part des féministes chicanas et par une réaffirmation de la solidarité raciale visant à les distancier du *Women's Liberation Movement*[190]. L'antiféminisme prégnant au sein du mouvement chicanx, à travers ses manifestations et ses mécanismes de silenciation spécifiques, a donc constitué un autre frein, souvent peu pris en compte ou sous-estimé, à l'association des féministes chicanas avec des féministes

[187] Voir Martha P. Cotera, « Feminism As We See It », p. 203 et « Among the Feminists: Racist Classist Issues–1976 », p. 219-220.

[188] Voir Adaljiza Sosa Riddell, « Chicanas and El Movimiento », p. 94 : « Beaucoup de Chicanas trouvent le *Women's Liberation Movement* en grande partie non pertinent » (« Many Chicanas find the Women's Liberation Movement largely irrelevant ») ; Velia García, « La Chicana, Chicano Movement and Women's Liberation », p. 200 ; et Carmen Hernández, « Carmen Speaks Out: Conferencia de Mujeres por La Raza », *Papel Chicano*, vol. 1, n° 8, 1971, p. 8-9.

[189] Patricia Hernández, « Lives of Chicana Activists: The Chicano Movement (A Case Study) », *Mexican Women in the United States: Struggles Past and Present*, Magdalena Mora et Adelaida R. Del Castillo (éds.), Los Angeles, UCLA Chicano Studies Research Center Publications, 1980, p. 17 : « The Chicana activist is not just a "women's libber". She charges United States society with racism as well as sexism. She constitutes an integral part of her people's struggle against discrimination, low-paying jobs and inadequate housing and education ». Citée par Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 31.

[190] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 31-32. En note, Maylei Blackwell rappelle que les Chicanas lisaient les écrits du *Women's Liberation Movement* et que certaines ont même publié leurs textes dans l'anthologie éditée par Robin Morgan en 1970, *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, parmi lesquelles Enriqueta Longeaux y Vásquez. Elle y publie « The Mexican-American Woman » et Elizabeth « Betita » Martínez (sous le nom d'Elizabeth Sutherland), « Colonized Women: The Chicana; an Introduction ». Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, note 63, p. 228. Elizabeth « Betita » Martínez a adopté le deuxième nom de sa mère afin de « passer » dans le milieu de l'édition, très majoritairement blanc, et d'éviter les discriminations à caractère raciste et classiste.

blanches. Il semblerait toutefois que le rapport des féministes chicanas avec le *Women's Liberation Movement*, en lien avec une prise de conscience des logiques antiféministes opérantes au sein du mouvement chicanx, ait évolué rapidement au cours des années 1970. À titre d'exemple significatif, en 1974, Anna Nieto-Gómez intitule l'un de ses articles-manifestes « La Femenista », cherchant visiblement à ancrer, à travers le recours à l'espagnol, les féminismes chicanas dans une généalogie et un contexte historiquement et culturellement situés et à le distinguer des féminismes blancs. En 1976, elle publie « Chicana Feminism » dans lequel elle déclare : « Je suis une féministe chicana. C'est avec une grande fierté que je fais cette déclaration »[191]. Cette évolution est souvent peu prise en considération. Les deux textes ne sont d'ailleurs pas publiés dans l'ordre chronologique dans *Chicana Feminist Thought*, l'anthologie éditée par Alma M. García, ce qui tend à la rendre difficilement perceptible. Dans *Separate Roads to Feminism*, Benita Roth a intitulé le chapitre consacré aux féminismes chicanas, d'après une déclaration de Nieto-Gómez, « "We called ourselves Femenistas" » et l'introduction au chapitre « "Feministas", Not "Feminists" », contribuant ainsi à simplifier les relations entre les féministes chicanas et le *Women's Liberation Movement*[192].

Certaines militantes ont en effet suggéré des relations plus complexes entre les féministes chicanas et les féministes blanches et ont insisté sur le fait que le *Women's Liberation Movement* ne constitue pas un mouvement unifié mais qu'il articule différentes tendances idéologiques et sensibilités politiques, tout en se montrant critiques envers la possibilité et la pertinence de former des coalitions avec les féministes blanches[193]. Certaines féministes chicanas, telles qu'Anna Nieto-Gómez et Martha P.

[191] Anna Nieto-Gómez, « Chicana Feminism », p. 52 : « I am a Chicana feminist. I make that statement very proudly ».

[192] Voir Benita Roth, *Separate Roads to Feminism*, p. 129.

[193] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 230-231 ; Anna Nieto-Gómez, « Chicana Feminism » (1976), p. 55. Au sujet des différences existantes entre le mouvement féministe chicana et le *Women's Liberation Movement*, qu'elle ne nie pas, elle écrit : « En ce qui me concerne, je pense que certaines des distinctions faites ne sont pas pertinentes » (« I myself feel that some of the distinctions made are irrelevant »). Elle distingue, pour le moins, trois tendances au sein de ce mouvement : les féministes libérales (« liberal feminists »), les féministes radicales (« radical feminists ») et les partisanes de la libération des femmes (« women's liberationists »), plus enclines à considérer la multiplicité et l'imbrication des systèmes d'oppression. Voir également Martha P. Cotera, « Among the Feminists: Racist Classist Issues–1976 » et Yolanda Orozco, « La Chicana and "Women's Liberation" ».

Cotera, ont reconnu que les féministes socialistes étaient plus sensibles aux problématiques auxquelles faisaient face les femmes chicanas et à leurs revendications politiques[194]. Comme le soutient Yolanda Orozco dans « La Chicana and "Women's Liberation" » (1976) :

> Les secteurs les plus progressistes du mouvement des femmes reconnaissent qu'une véritable égalité pour les femmes n'est pas possible au sein de cette structure capitaliste qui exploite non seulement les femmes mais aussi les personnes racisées et les membres de la classe ouvrière[195].

Ces militantes chicanas, favorables au féminisme socialiste en raison de son cadre d'analyse anticapitaliste, ont débattu de l'opportunité d'une telle coalition et ont également discuté de la possibilité de se joindre aux luttes des femmes blanches de la classe ouvrière[196].

Les différences et les spécificités socioéconomiques, culturelles et historiques ont directement façonné le développement des féminismes chicanas et les relations des militantes féministes chicanas avec les autres organisations féministes, blanches et non-blanches. Le constat de leur marginalisation dans le discours féministe hégémonique et dans les stratégies définies par le *Women's Liberation Movement*, peu sensible voire hostile à la question de l'intersectionnalité et compromettant, par conséquent, leurs intérêts politiques en tant que femmes de couleur, a conduit un grand nombre de féministes chicanas à privilégier la formation de coalitions avec d'autres femmes de couleur tout en conservant leurs organisations autonomes respectives. De telles coalitions étaient structurées autour de l'oppression raciale inhérente au capitalisme et de la

[194] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 193 et Martha P. Cotera, « Among the Feminists: Racist Classist Issues–1976 », p. 213.

[195] Yolanda Orozco, « La Chicana and "Women's Liberation" », p. 221 : « The more progressive sectors of the women's movement recognize that true equality for women is not possible within this capitalistic structure that exploits not only women but also Third World people and members of the working class ».

[196] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 232 ; Martha P. Cotera, « Among the Feminists: Racist Classist Issues–1976 » ; Anna Nieto-Gómez, « Chicana Feminism » ; Yolanda Orozco, « La Chicana and "Women's Liberation" ».

nécessité de combattre et de renverser le système capitaliste[197]. Des préoccupations similaires à celles abordées par les féministes chicanas concernant le *Women's Liberation Movement* ont été soulevées par d'autres féministes de couleur, notamment des féministes noires et asiatiques-américaines[198].

[197] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 232 ; Adelaida Del Castillo, « La Visión Chicana », p. 47 ; Martha P. Cotera « Among the Feminists: Racist Classist Issues–1976 ». Concernant les tentatives concrètes de coalitions avec d'autres femmes de couleur aux États-Unis, voir Alejandra Marchevsky, « Forging a Brown-Black Movement: Chicana and African American Women Organizing for Welfare Rights in Los Angeles », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 227-244. Les Chicanas ont également participé à des congrès internationaux à l'occasion desquels elles ont discuté de l'opportunité et de la pertinence de former des coalitions avec d'autres femmes du tiers-monde, états-uniennes ou non. Voir Anonyme, « Chicanas Attend Vancouver Conference » [1971], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 151-152. Sur ce sujet, voir également Dionne Espinoza, « "La Raza en Canada" : San Diego Chicana Activists, the Indochinese Women's Conference of 1971, and Third World Womanism ». Elle souligne l'importance de figures telles que Gracia Molina de Pick, membre de l'université de Californie à San Diego, qui a joué un rôle fondamental dans l'implication de nombreuses Chicanas au sein du *Women's Liberation Movement*, Elizabeth « Betita » Martínez et Enriqueta Longeaux y Vásquez, éditrices du journal *El Grito Del Norte* qui défendait une perspective féministe internationaliste et rendait compte d'autres luttes anticoloniales, et Dorinda Moreno, éditrice de l'anthologie *La mujer: En pie de lucha* (1973). Les Chicanas ont également participé à la *International Women's Year Conference*, qui a eu lieu en 1975 à Mexico City, où elles ont formé une coalition temporaire avec les femmes noires-américaines de l'organisation CORE (*Congress of Racial Equality*), basée à Chicago, et les femmes latino-américaines de différents pays. Sur ce point, voir Yolanda M. López, « A Chicana's Look at the International Women's Year Conference » [1975], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 181-183.

[198] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 231 ; Linda LaRue, « The Black Movement and Women's Liberation », *The Black Scholar: Journal of Black Studies and Research*, vol. 1, n° 7, Black Revolution, 1970, p. 36-42 ; Angela Davis, *Women, Race and Class*, New York, Random House, 1983 ; Bonnie Thornton Dill, « Race, Class, and Gender: Prospects for an all-inclusive Sisterhood », *Feminist Studies*, vol. 9, n° 1, 1983, p. 131-150 ; Deborah K. King, « Multiple Jeopardy » (1988) ; Germaine Q. Wong, « Impediments to Asian-Pacific-American Women Organizing » Women », *Conference on the Educational and Occupational Needs of Asian-Pacific-American Women, August 24 and 25, 1976*, U.S. Department of Education, Office of Educational Research and Improvement, National Institute of Education, 1980, p. 89-103.

Chapitre 3. Les racines féministes lesbiennes chicanas des théories queers

Introduction

Dans *Identity Poetics: Race, Class, and the Lesbian-Feminist Roots of Queer Theory*, Linda Garber explore la façon dont la théorie queer est redevable à tout un corpus poétique et théorique produit par des féministes lesbiennes racisées et/ou issues de la classe ouvrière. Cherchant à déconstruire l'opposition entre féminisme lesbien et théorie queer, elle redonne une place centrale à ces œuvres dont la marginalisation est à la base même de la construction erronée du débat qu'elle analyse. Afin de rendre visibles les connexions jusqu'alors ignorées entre le féminisme lesbien et la théorie queer, Garber examine les travaux de cinq « poétesses-activistes-théoriciennes » influentes – Judy Grahn, Pat Parker, Audre Lorde, Adrienne Rich et Gloria Anzaldúa – dont les postures militantes appartiennent, selon elle, au féminisme lesbien tout en « présageant » la théorie queer[1]. Garber en appelle ainsi à la reconnaissance du rôle significatif des poétesses lesbiennes racisées et/ou issues de la classe ouvrière dans le développement des activismes lesbiens et queers dont les contributions ont été « alternativement marginalisées, appropriées ou silenciées »[2] par la théorie queer émergente.

Dans une approche similaire à celle de Linda Garber, qui consacre un chapitre entier à la poésie de Gloria Anzaldúa et à *Borderlands/La Frontera*, ce chapitre cherche à mettre en évidence les racines féministes lesbiennes chicanas des théories queers. Je reviendrai

[1] Voir Linda Garber, *Identity Poetics* (2001), p. 1, p. 8. C'est selon moi l'une des limites de l'analyse de Garber : une partie des termes choisis pour décrire l'influence des féminismes lesbiens sur l'émergence de la théorie queer – *presage* (présager), *laid the groundwork* (jeter les bases, poser les jalons) – laissent entendre que les féminismes lesbiens façonnent de manière indirecte et anticipent la théorie queer sans toutefois contribuer activement à son émergence et à son développement. Je développerai plus spécifiquement ce point dans les parties suivantes.

[2] Voir Linda Garber, *Identity Poetics*, p. 1. Je reviendrai en détail sur cet aspect dans la seconde partie de cette thèse. D'autres auteur·rice·s et chercheur·euse·s reconnaissent l'influence des théories féministes lesbiennes sur le développement des théories queers. C'est notamment le cas de José Esteban Muñoz dans *Disidentifications* (1999) ; E. Patrick Johnson, « ''Quare'' Studies, or (Almost) Everything I Know About Queer Studies I Learned from My Grandmother », *Text and Performance Quarterly*, vol. 21, n° 1, 2001, p. 1-25 ; Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited » (2011), Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction » (2011).

en premier lieu sur le déploiement de l'activisme chicana lesbien au sein du mouvement chicanx et du mouvement féministe chicana entre 1970 et 1990, avant de retracer l'émergence d'un féminisme queer chicana à travers les deux ouvrages majeurs d'Anzaldúa, *This Bridge Called My Back* et *Borderlands/La Frontera*, publiés respectivement en 1981 et 1987, qui mobilisent tous deux le terme *queer* dans un contexte à la fois militant et universitaire et proposent une articulation précoce des théories queers.

1. Déploiement de l'activisme chicana lesbien (1970-1990)

La question de l'activisme chicana lesbien – et de l'implication de Chicanas lesbiennes au sein du mouvement chicanx et du mouvement féministe chicana – a commencé à faire surface vers le milieu des années 1970. L'hostilité habituellement rencontrée par les féministes chicanas lesbiennes a rendu particulièrement difficile l'émergence d'un activisme lesbien au sein des espaces politiques liés au mouvement. Bien qu'elles aient pris part, dès le début, aux activités et aux efforts du mouvement chicanx et du mouvement féministe chicana – et aient souvent été des organisatrices communautaires et des militantes de premier plan –, ce n'est qu'au milieu des années 1970 qu'elles trouvent les moyens de faire entendre leurs protestations de manière significative et commencent à s'organiser en tant que lesbiennes[3].

[3] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 140 ; Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 40. Voir aussi Juanita Ramos, *Compañeras: Latina Lesbians, an Anthology* : « Nous sommes des activistes et des militantes des droits civiques et nous avons rejoint des coalitions pour défendre les droits humains au niveau international. En tant que lesbiennes, cependant, nous avons juste commencé à nous réunir. Notre énergie est divisée entre de nombreux enjeux qui exigent que nous réprimions une partie de notre identité pour être acceptées. C'est là que la lutte commence réellement, et nous avons besoin les unes des autres pour résister à la pression » (« We are civil rights workers and activists, and we have joined coalitions to defend human rights on an international level. As lesbians, however, we just started to come together. Our energy is divided along many issues that demand we repress part of our identity in order to be accepted. This is where the struggle really begins, and we need each other to withstand the pressure »). Citée par Yvette Saavedra, « Chicana Schism: The Relationship Between Chicana Feminist and Chicana Feminist Lesbians », *National Association for Chicana and Chicano Studies Annual Conference*, 2001, p. 41.

Faire réémerger « les indicibles courants *lesbiana* [lesbiens] sous-jacents du mouvement chicanx »[4] et contester les récits selon lesquels les lesbiennes auraient été absentes de ces espaces présuppose, comme le soulignent les éditrices de l'anthologie *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, parue tout récemment, que l'on renouvelle nos pratiques historiographiques et que l'on prête attention aux silences, tout en tenant compte de la façon particulière dont les militantes féministes chicanas concevaient et pratiquaient leur activisme et tentaient de négocier les différentes composantes de leur identité[5]. Elles s'expliquent :

> Dévoiler les mobilisations stratégiques de l'identité adoptées par les Chicanas – et la façon dont leurs identifications se déplaçaient [*shifted*] entre les mouvements de libération des femmes, de libération chicanx, de libération du "Tiers-monde", de libération sexuelle, de défense des droits des travailleur·euse·s – requiert que les chercheur·euse·s regardent au-delà de l'apparente absence de voix de lesbiennes "out" dans les archives des années 1960 et 1970 et développent une compréhension plus large de la façon dont les lesbiennes de couleur étaient souvent des sujets multiplement insurgés qui transféraient leurs connaissances d'un espace militant du mouvement – les UFW [*United Farm Workers*], par exemple – à d'autres espaces militants du mouvement tels que les collectifs d'art féministes. En effet, de

[4] María Cotera, Maylei Blackwell et Dionne Espinoza, « Introduction: Movements, Movimientos, and Movidas », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 17 : « the untold lesbiana undercurrents of the Chicano movement ».

[5] Plusieurs anthologies consacrées aux féminismes chicanas abordent la question des lesbiennes, de manière plus ou moins superficielle. L'anthologie *Chicana Feminist Thought*, éditée par Alma M. García souligne à plusieurs endroits l'implication des lesbiennes dans l'activisme féministe chicana et les difficultés auxquelles elles ont été confrontées mais les textes qui font entendre la voix de féministes lesbiennes sont regroupés dans la dernière partie de l'ouvrage, intitulée « Chicana Feminists Speak: Voicing a New Consciousness », ce qui contribue à situer l'émergence d'un activisme chicana lesbien comme postérieur aux efforts militants du mouvement féministe chicana. C'est d'ailleurs ce qu'explicite García dans l'introduction de cette partie. Parmi les essais inclus figurent un extrait de « La Consciencia de la Mestiza: Towards a New Consciousness », tiré de *Borderlands/La Frontera*, de Gloria Anzaldúa, « Chicana Lesbians: Fear and Loathing in the Chicano Community » de Carla Trujillo, un extrait de *The Last Generation* de Cherríe Moraga et de *Massacre of the Dreamers: Essays on Xicanisma* d'Ana Castillo. Hormis l'essai de Trujillo, les autres extraits choisis n'abordent (commodément) pas ou peu la question du lesbianisme. L'anthologie *Chicana Movidas* inclut quant à elle les témoignages de plusieurs féministes chicanas lesbiennes ainsi qu'une analyse consacrée au travail, plastique et militant, d'Ester Hernández. L'ouvrage de Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, rend également visible, de manière significative, la présence et l'activisme de féministes chicanas lesbiennes tout en insistant sur la nécessité de renouveler nos pratiques historiographiques. Je reviendrai plus longuement sur ce point dans la deuxième partie de cette thèse lorsque j'aborderai la question de l'émergence des théories queers et de la construction de leurs généalogies.

> nombreux·euses gays et lesbiennes étaient actif·ve·s dans les organisations du mouvement chicanx, parfois même à des postes de direction, mais ces espaces n'étaient pas toujours propices à l'extériorisation de leurs auto-identifications, obligeant certain·e·s militant·e·s à négocier leur identité avec leurs camarades au sein des espaces du mouvement[6].

Faisant souvent office de ponts ou de médiatrices[7] entre ces différents espaces militants, les militantes féministes lesbiennes ont grandement contribué au développement du discours féministe chicana et de l'activisme chicanx et ont déployé diverses stratégies de résistance et d'organisation, à la fois à la marge et au sein des grandes organisations du mouvement. Cependant, comme le rappellent les éditrices, « alors que la sexualité a progressivement été reconnue comme faisant partie intégrante de l'identité et de la lutte des Chicanas, pendant longtemps les Chicanas lesbiennes […] ont été confrontée à l'invisibilisation de leur sexualité au risque d'être expulsées des espaces militants liés au mouvement »[8]. Dans « La Prieta », l'*autohistoria-teoría* parue

[6] María Cotera, Maylei Blackwell et Dionne Espinoza, « Introduction », p. 5 : « Uncovering Chicanas' strategic mobilizations of identity–and the ways in which they shifted identifications with women's liberation, Chicano liberation, "Third World" liberation, sexual liberation, and worker's rights movements–requires that scholars look beyond apparent absence of "out" lesbian voices in the archive of the 1960s and 1970s and develop a broader understanding of how lesbians of color were often multiply insurgent subjects who transferred their knowledge from one movement space–the UFW, for example – into other movement spaces such as women's art collectives. Indeed, many gays and lesbians were active in the Chicano movement organizations, sometimes even in leadership positions, but these spaces were not always conducive to outward self-identification, forcing some activists to negotiate their identities with comrades inside movement spaces ». La sociologue chicana lesbienne Yolanda Chávez Leyva s'est notamment intéressée au(x) silence(s) – « une énigme, une stratégie de survie, un mur qui nous confine, l'espace qui nous protège » (« an enigma, a survival strategy, a wall which confines us, the space that protects us », p. 429) – et à la nécessité d'explorer leurs constructions et leurs significations dans son article « Listening to the Silences in Latina/Chicana Lesbian History ». Elle y remarque qu'il existe une forme de « tolérance silencieuse » à l'égard du lesbianisme (du moins dans le cadre familial où « todos saben pero no se dice nada », p. 432) et que le « silence verbal » dont font preuve les lesbiennes s'accompagne parfois d'un « "bruit" visuel » particulièrement marqué grâce auquel elles manifestent leur présence et leur différence. Le non-dit (verbal) ne suffit donc pas à expliquer l'invisibilité, ou plutôt l'invisibilisation, des lesbiennes. Voir Yolanda Chávez Leyva, « Listening to the Silences in Latina/Chicana Lesbian History », *Living Chicana Theory*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1998, p. 429-434.

[7] María Cotera, Maylei Blackwell et Dionne Espinoza, « Introduction », p. 6. Je reviendrai plus en détails sur ces deux images (le pont [*bridge*] et la médiatrice [*nepantlera*]), fondamentales dans l'épistémologie queer d'Anzaldúa, au cours de la troisième partie de cette thèse.

[8] Voir María Cotera, Maylei Blackwell et Dionne Espinoza, « Introduction », p. 26-27 : « While sexuality has come to be recognized as an integral part of Chicana identity and struggle, for many years Chicana lesbians […] suffered the invisibilization of their sexuality at the risk of expulsion from movement spaces ».

dans l'anthologie *This Bridge Called My Back* qu'elle publie en 1981 avec Cherríe Moraga et qui rassemble de nombreuses contributions de lesbiennes de couleur états-uniennes, Gloria Anzaldúa fait mémoire de telles exclusions :

> Il y a des années de cela, une de mes colocataires qui luttait pour les droits des homosexuel·le·s a déclaré à MAYO, une organisation chicanx, qu'elle et le président étaient gays. Iels ont été ostracisés. Quand iels sont partis, MAYO s'est effondrée. Elleux aussi, obligé·e·s de choisir entre les priorités de race, de préférence sexuelle ou de genre[9].

Rejetant la contrainte à hétérosexualité[10], les lesbiennes se trouvaient en opposition avec les attentes des institutions familiale, culturelle et religieuse concernant le genre et la sexualité et étaient perçues comme une menace pour la communauté et la culture chicanxs et, par conséquent, pour la lutte politique communautaire[11]. Dans *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About* (1991), première anthologie entièrement consacrée aux productions littéraires et théoriques féministes lesbiennes chicanas, Carla Trujillo rappelle que :

> Le fait d'être lesbienne, d'être une lesbienne chicana, continue à mettre mal à l'aise de nombreux·ses Chicanas et Chicanos hétérosexuel·le·s, y compris (et surtout)

[9] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 205 : « Years ago, a roommate of mine fighting for gay rights told MAYO, a Chicano organization, that she and the president were gay. They were ostracized. When they left, MAYO fell apart. They too, being forced to choose between the priorities of race, sexual preference, or gender ».

[10] Pensé par Adrienne Rich, le concept de contrainte à l'hétérosexualité cherche à décrire la manière dont les sociétés présupposent que tous leurs membres sont hétérosexuel·le·s et instituent l'hétérosexualité en tant que norme sociale incontournable et régime politique, contraignant ainsi les individu·e·s (ou du moins les encourageant très fortement) à adopter des pratiques sexuelles hétérosexuelles. Voir Adrienne Rich, « Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5, n° 4, p. 631-660, 1980 et Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1992 ; *La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013 [2007].

[11] Voir Yvette Saavedra, « Chicana Schism », p. 43 ; Carla Trujillo, « Chicana Lesbians: Fear and Loathing in the Chicano Community », *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1991, p. 186, 189. La peur du rejet par la famille et la communauté a contraint de nombreux·euses militant·e·s à une forme d'isolement et à taire leur sexualité ou du moins à ne pas la politiser. La difficulté éprouvée pour connecter ou pour réconcilier leur identité sexuelle et leur identité raciale, afin de dépasser ce sentiment de discordance culturelle, est un thème récurrent dans les anthologies de lesbiennes chicanas ou latinas. Voir Yvette Saavedra, « Chicana Schism », p. 45 ; Juanita Ramos, *Compañeras* ; Carla Trujillo, *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*.

> dans les milieux universitaires. Notre culture cherche à nous diminuer en nous plaçant dans le contexte d'une construction blanche, une supposée vendida à la race. D'un point de vue plus réaliste, cela est probablement dû au fait que nous ne nous alignons pas sur les forces dominantes de la contrainte à l'hétérosexualité. De plus, en tant que Chicanas, nous grandissons en étant définies, puis confinées, dans un contexte masculin : la fille à papa, la sœur d'un type, sa petite amie, sa femme ou sa mère. En tant que lesbiennes, nous refusons d'*avoir besoin* d'un homme pour construire notre propre identité de femme. Cela constitue une « rébellion » que de nombreux·ses Chicanas/os ne peuvent pas supporter[12].

Dans un contexte politique oppressif qui considérait le développement d'un mouvement féministe chicana avec suspicion, et bien souvent avec dédain, les féministes chicanas lesbiennes ont été confrontées à des attaques politiques encore plus vives et leurs voix étaient généralement réduites au silence[13]. Il est en effet nécessaire de rappeler que l'antiféminisme au sein du mouvement chicanx prenait bien souvent la forme d'attaques lesbophobes et que les femmes – même hétérosexuelles – qui s'écartaient des rôles de genre normatifs pour assurer le leadership des organisations ou qui contestaient la politique sexuelle interne au mouvement étaient présentées comme sexuellement déviantes et souvent étiquetées comme lesbiennes[14].

Un tel mécanisme de discipline antiféministe a conduit les féministes chicanas hétérosexuelles à se désolidariser des féministes lesbiennes. C'est le constat que fait Carla Trujillo dans « Chicana Lesbians: Fear and Loathing in the Chicano Community », publié dans l'anthologie précédemment citée :

> Dans le cadre des nombreux ateliers sur la sexualité lesbienne que j'ai conduits, les Chicanas hétérosexuelles m'ont souvent précisé qu'elles ne s'associaient pas aux

[12] Carla Trujillo, *Living Chicana Theory*, Berkeley, Third Woman Press, 1998, p. ix : « The issue of being a lesbian, a Chicana lesbian, is still uncomfortable for many heterosexual Chicanas and Chicanos, even (and especially) those in academic circles. Our culture seeks to diminish us by placing us in a context of an Anglo construction, a supposed vendida to the race. More realistically, it is probably due to the fact that we do not align ourselves with the controlling forces of compulsory heterosexuality. Further, as Chicanas, we grow up defined, and subsequently confined, in a male context: daddy's girl, some guy's sister, girlfriend, wife or mother. By being lesbians, we refuse to *need* a man to form our own identity as women. This constitutes a "rebellion" many Chicanas/os cannot handle ».

[13] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 7 ; « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 226.

[14] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 71, 143.

> lesbiennes dans la mesure où l'on pourrait présumer que 1) elles aussi doivent être lesbiennes, ou 2) si ce n'est pas le cas, elles doivent être acquises à la culture blanche, étant donné qu'il est entendu que les lesbiennes chicanas le sont et par conséquent toute association avec des lesbiennes les incrimine également[15].

Comme le montre Yvette Saavedra dans son article « Chicana Schism: The Relationship Between Chicana Feminist and Chicana Feminist Lesbians », les féministes chicanas hétérosexuelles ont également contribué à la marginalisation et à l'oppression des féministes lesbiennes en permettant la répression de leurs voix et en les maintenant à la marge du mouvement féministe chicana[16]. Les féministes hétérosexuelles n'ont pas accepté aisément la présence de Chicanas lesbiennes dans le mouvement féministe et ont, pour la plupart, fait preuve d'un manque d'acceptation et de soutien envers leurs intérêts et leurs besoins spécifiques, tout en faisant usage de rhétoriques lesbophobes (langage hétérosexiste et/ou silence autour des sexualités lesbiennes)[17]. L'une des activistes chicanas lesbiennes interrogées par Saavedra dans le cadre de son article livre le témoignage suivant :

---

[15] Carla Trujillo, « Chicana Lesbians », p. 189 : « In the case of conducting many ateliers on lesbian sexuality, Chicana heterosexuals have often indicated to me that they do not associate with lesbians, since it could be assumed that either 1) they too must be lesbians, or 2) if they're not they must be selling out to Anglo culture, since it is implied that Chicana lesbians do and thus any association with lesbians implicates them as well ». Sa remarque s'applique vraisemblablement à la décennie des années 1980, soulignant la persistance de l'antiféminisme au sein des espaces de politisation chicanxs et l'efficacité de ces mécanismes de silenciation lesbophobes. Carla Trujillo a notamment conduit un atelier intitulé « Atelier on Chicana Lesbians », avec Cherríe Moraga, à l'Université de Californie à Berkeley, à l'occasion de la *Chicana Leadership Conference* (8-10 février 1990). Voir Carla Trujillo, « Introduction », *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1991, note 4, p. xii.

[16] Les féministes blanches hétérosexuelles ont également participé à l'exclusion et à l'invisibilisation des lesbiennes du *Women's Liberation Movement*. En 1969, Betty Friedan, alors présidente de NOW emploie l'expression « Lavender Menace » pour rendre compte de la menace que représentait, à ses yeux, l'association du lesbianisme avec le mouvement des femmes émergeant, la couleur mauve étant alors associée à l'homosexualité féminine. En 1970, à New York, des militantes lesbiennes du *Gay Liberation Front* et de NOW fondent la *Lavender Menace*, une organisation lesbienne radicale, en réponse aux déclarations de Friedan et à la lesbophobie d'une partie du mouvement féministe. La même année, elles éditent le manifeste « The Woman-Identified Woman ».

[17] Voir Yvette Saavedra, « Chicana Schism », p. 41, 42, 49 ; Ellen M. Gil-Gómez, « Lesbianas Unidas: Shaping Nation through Community Activist Rhetorics », *Journal of Lesbian Studies*, n° 20, vol. 2, p. 206. Aucun des ouvrages précédemment cités portant sur les féminismes chicanas ne souligne la participation des féministes chicanas hétérosexuelles à l'oppression des militantes chicanas lesbiennes et à la marginalisation et l'invisibilisation de l'activisme lesbien.

> Je n'ai jamais rejoint une organisation de femmes blanches et j'ai immédiatement rejoint une organisation appelée Lesbians of Color (LOC) en 1979. Nos oppressions sont similaires à celles des femmes afro-américaines, cependant, nous, les Latinas du groupe, avons décidé de former une organisation distincte, Lesbians Latinamericans. En tant que groupe, nous sommes allées à certains congrès chicanas pour faire connaître notre présence et nos problématiques. Les femmes étaient généralement très amicales jusqu'à ce qu'elles découvrent que nous étions lesbiennes. Je me souviens que nous avons assisté à un congrès à Long Beach, Californie, en 1980. L'une de nous s'est levée lors de la plénière et a lu un manifeste qui affirmait fortement notre lesbianisme et notre droit à être présentes au congrès, que nous faisions partie de toutes les familles, etc. Elle a même versé des larmes. Pourtant, je me souviens que personne ne s'est approché de nous, on nous a évitées. Cette expérience m'a alertée sur l'homophobie enracinée dans la communauté chicano/a. Même les Chicanas n'étaient pas nos alliées. J'ai donc consacré mon activisme aux personnes de couleur et aux problématiques gay et lesbiennes[18].

Saavedra souligne également que les féministes chicanas hétérosexuelles ont participé à l'effacement des voix et des projets politiques des lesbiennes. Bien qu'il existe un grand nombre d'écrits portant sur les féminismes chicanas, il est très rarement fait mention de l'activisme des féministes lesbiennes. Dans son article, elle cite cet extrait tiré d'un entretien qu'elle a réalisé avec une autre militante féministe chicana lesbienne :

> Je pense que beaucoup de femmes hétérosexuelles cannibalisent les lesbiennes chicanas et d'autres lesbiennes de couleur sans aucune reconnaissance réelle du fait que les lesbiennes chicanas ont toujours été à l'avant-garde des politiques féministes. Aujourd'hui, ce que vous voyez dans de nombreuses publications ou anthologies réalisées par des féministes hétérosexuelles, c'est un effacement de la voix lesbienne alors même que nos idées, nos concepts et nos politiques imprègnent leurs écrits[19].

[18] Citée par Yvette Saavedra, « Chicana Schism », p. 49 : « I never joined any white women's organizations and immediately joined an organization called Lesbians of Color (LOC) in 1979. Although we shared similar oppressions with African American women, the Latinas in the group decided to form a separate organization, Lesbians Latinamericans. As a group we did go to some Chicana conferences to make our presence and issues known. Women were usually very friendly until they found out we were lesbians. I remember we attended a conference in Long Beach, CA in 1980. One of us stood up in the plenary and read a manifesto that strongly stated our lesbianism and right to be at the conference, that we were part of every family, etc. She even shed tears. Yet, I remember not one person approached us, we were shunned. That experience alerted me to the ingrained homophobia in the Chicano/a community. Even Chicanas were not our allies. Thus I committed my activism to people of color and lesbian and gay issues ».

[19] Citée par Yvette Saavedra, « Chicana Schism », p. 56 : « I think that many heterosexual women cannibalize from Chicana lesbians and other lesbians of color without any real recognition that Chicana lesbians have always been at the forefront of feminist politics. Now what you see in many publications or

Cette invisibilisation s'explique, selon Saavedra, par l'environnement hétérosexiste et lesbophobe partagé par le mouvement chicanx et le mouvement féministe chicana qui n'a pas toujours permis aux féministes lesbiennes de s'affirmer en tant que lesbiennes au sein de ces espaces, tout en autorisant les féministes hétérosexuelles à ne pas reconnaître le rôle joué par les lesbiennes dans le développement de leurs discours féministes[20].

Si les féminismes chicanas dans leurs premiers stades de développement ont très peu pris en compte la question des sexualités et des genres non-normatifs, ils ont néanmoins jeté les bases de l'émergence d'autres paradigmes intersectionnels et d'une analyse politique de l'hétéronormativité et de l'hétérosexisme[21]. Alors que certaines lesbiennes ont fait le choix de ne pas faire de leur sexualité une question centrale – à certaines périodes ou tout au long de leur activisme[22] –, pour d'autres, la marginalisation ou

anthologies by heterosexual feminists is an erasure of the lesbian voice et the same time that our ideas, concepts, or politics are infused into their writings ».

[20] Voir Yvette Saavedra, « Chicana Schism », p. 56. L'une des conséquences de cette invisibilisation est que le travail militant des Chicanas lesbiennes au cours des années 1960 et 1970 n'a pas été reconnu et que son émergence est situé, à tort, dans les années 1980. Voir Yvette Saavedra, « Chicana Schism », p. 52. Je tâcherai de démontrer que la théorie queer entretient des rapports très similaires avec les travaux de Gloria Anzaldúa dans la seconde partie de cette thèse.

[21] Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 211.

[22] Dans l'introduction à *Compañeras*, Mariana Romo-Carmona cite cet extrait tiré d'un entretien réalisé au début des années 1970 avec une militante lesbienne latina : « Il y a des moments où nous sommes obligées de prioriser les oppressions. C'est une stratégie de survie à laquelle les lesbiennes latinas ont recours. Si vous voulez faire un certain type de travail politique et que le groupe avec lequel vous travaillez n'est pas encore ouvert à qui vous êtes et à ce que vous voulez faire, alors parfois vous vous dites : "Eh bien, d'accord, dans ce groupe je vais seulement être cette partie de moi". Plus tard, quand vous avez acquis plus d'assurance en tant que lesbienne et que l'oppression lesbienne vous apparaît de manière plus claire, de même que l'importance de sortir du placard et d'être qui vous êtes, vous devenez moins disposée à accepter ce genre de compromis » (« There are times in which we are forced to prioritize oppressions. It's a survival strategy Latina lesbians use. If you want to do a certain type of political work, and the group you work with isn't open yet to who you are, and what you want to do, then sometimes you say, "Well, okay, in this group I'm just going to be this part of me." Later on, as you get stronger about being a lesbian and become clearer about lesbian oppression and how important it is to come out and be who you are, you become less willing to put up with those kinds of compromises »). Voir Mariana Romo-Carmona, « Introduction », *Compañeras: Latina Lesbians, an Anthology*, Juanita Ramos (éd.), New York, Routledge, 1994, p. xxvii. Maylei Blackwell précise, de la même manière, que l'une des membres de *Hijas de Cuauhtémoc*, décédée avant qu'elle ne commence à réaliser ses entretiens, n'a révélé qu'elle était lesbienne que longtemps après avoir été active au sein du groupe. Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 40. Certaines militantes ont également trouvé les moyens de s'affirmer en tant que lesbiennes après des décennies d'activisme tout en restant dans leurs communautés et leurs organisations. Voir Olga Talamante, « De Campesina a Internacionalista: A Journey of Encuentros y Desencuentros », *Chicana Movidas: New*

l'invisibilisation des expériences et des problématiques lesbiennes au sein de nombreux espaces politiques a provoqué leur éloignement du mouvement[23].

Les militantes féministes chicanas lesbiennes ont donc déployé une pluralité de stratégies visant à faire face à l'hétérosexisme auquel elles étaient confrontées au sein du mouvement chicanx et du mouvement féministe chicana, reflétant des tentatives de négociation complexe entre leurs engagements militants et les différentes composantes de leur identité et de leur sexualité. Certaines lesbiennes ont commencé à s'organiser collectivement au sein de leurs propres organisations, cherchant, bien souvent, à former des coalitions au-delà des lignes de division raciales ou ethniques, et ont contribué à la formation de communautés politiques lesbiennes aux États-Unis au cours des années 1970 et 1980[24]. Les premières organisations de lesbiennes chicanas et de lesbiennes de couleur sont créées dans les années 1970[25] : en 1974, *Salsa Soul Sisters*, un groupe autonome de lesbiennes noires et latinas, est fondé à New York[26] ; en 1975, la militante

Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 290-296.

[23] Voir María Cotera, Maylei Blackwell et Dionne Espinoza, « Introduction », p. 5-6.

[24] Voir Alma M. García, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », p. 227.

[25] Le *Gay Liberation Front*, qui regroupe différents groupes militant pour la libération homosexuelle, est créé en 1969, immédiatement après les émeutes de Stonewall, considérées comme un catalyseur de l'activisme LGBT. Il est officiellement actif jusqu'en 1972. Les émeutes de Stonewall sont une série de manifestations spontanées contre une descente de police qui a eu lieu dans la nuit du 28 juin 1969 à New York, au *Stonewall Inn*, un établissement de Greenwich Village populaire auprès des personnes les plus marginalisées et les plus précaires de la communauté LGBT, notamment les personnes transgenres, les lesbiennes butch (qui adoptent une apparence et une attitude masculine), les travailleur·euse·s du sexe et les jeunes sans-abri, souvent racisé·e·s. Le 28 juin 1970, les premières *pride parades* (marches des fiertés) ont lieu à Los Angeles et à New York pour commémorer les émeutes de Stonewall. Il faut souligner que l'historiographie consacrée à ces événements a eu fortement tendance à oublier que ce sont des militantes transgenres racisées, travailleuses du sexe, parmi lesquelles Marsha P. Jonhson et Sylvia Rivera, et des militantes lesbiennes butch racisées, dont Stormé DeLarverie, qui ont déclenché le soulèvement au *Stonewall Inn* et résisté en première ligne aux violences policières.

[26] *Salsa Soul Sisters* est issue du *Black Lesbian Caucus* de la *New York City Gay Activist Alliance* qui s'est elle-même dissociée du *Gay Liberation Front* en 1971. L'organisation visait à offrir à ses membres une alternative sociale et politique aux bars lesbiens et gays qui ont historiquement discriminé les lesbiennes de couleur. L'association s'appelait à l'origine *Third World Gay Women's Association*. Elle est considérée comme la plus ancienne organisation de lesbiennes noires (et de lesbiennes de couleur) états-unienne. En raison de conflits internes, l'organisation s'est dissoute, dans le courant des années 1980, en deux groupes distincts : *Las Buenas Amigas*, à destination des lesbiennes latinas, et *African Ancestral Lesbians United for Societal Change*, à destination des lesbiennes issues de la diaspora africaine. Voir « Salsa Soul Sisters Statement », cité par Joan Nestle, *A Restricted Country: Essays and Short Stories*, Londres, Sheba Feminist Press, 1988, [1987], p. 185-186 ; Elizabeth Crespo Kebler, « Las "Buenas Amigas" », *Centro Journal*, vol. 30, n° 11, 2018, p. 378-405.

lesbienne chicana Diane Felix co-fonde *Gay Latina/Latino Alliance* (GALA) à San Francisco[27] ; en 1984, à Los Angeles, Yolanda Retter co-fonde *Lesbianas Unidas*[28].

Les productions littéraires et artistiques des Chicanas lesbiennes ont également contribué à forger ces nouvelles formes de communauté et de conscience politique[29]. Il faut en effet rappeler que de nombreuses Chicanas lesbiennes ont fait leurs premières interventions en tant que lesbiennes dans la sphère littéraire ou artistique[30]. La

[27] En 1975, alors âgée de vingt-deux ans, Diane Felix quitte sa ville natale de Stockton, Californie, pour San José où elle est notamment impliquée auprès de *United Farm Workers* et fait face à un intense rejet communautaire suite à son coming-out en tant que lesbienne, puis pour San Francisco après avoir vu une petite annonce dans un journal gay populaire appelant à une rencontre en vue de créer une organisation gay chicano (il n'était pas initialement prévu que des lesbiennes rejoignent l'organisation et elles n'ont pas été volontairement recrutées pour en faire partie). Felix fait le trajet jusqu'à San Francisco à l'occasion de la seconde rencontre du groupe, à laquelle assistent aussi bien des lesbiennes que des hommes gays, et devient une actrice majeure de l'organisation. Ce sont grâce aux efforts et à l'implication de Diane Felix et de deux autres lesbiennes butch latinas que l'organisation devient mixte. En 1976 ou 1977, la *Gay Latino Alliance* devient la *Gay Latina/Latino Alliance*. Si GALA n'ignorait pas complètement les problématiques lesbiennes, les lesbiennes étaient marginalisées au sein de l'organisation et confrontées à des dynamiques d'exclusion sexistes et à une invisibilisation constante (sous le terme générique gay et à travers l'absence d'un discours public, porté par l'organisation, concernant les lesbiennes latinas). La création du bar gay *Esta Noche* (fondé par deux membres de l'organisation) qui concurrençait GALA dans le parrainage d'événements sociaux communautaires, a également contribué à renforcer la marginalisation des lesbiennes. Ces tensions ont fini par fragmenter l'organisation et dissoudre en grande partie les relations sociales et politiques existantes entre les lesbiennes et les hommes gays de la communauté latinx de la Baie de San Francisco. GALA s'est dissoute en 1982 ou 1983. En 1986, Diane Felix a pris l'initiative de fonder la soirée mensuelle *Colors*, organisée dans Mission District pour les lesbiennes latinas et où elle officiait comme DJ sous le nom de Chili D. Voir Horacio N. Roque Ramírez, « "That's My Place!": Negotiating Racial, Sexual, and Gender Politics in San Francisco's Gay Latino Alliance, 1975-1983 », *Journal of the History of Sexuality*, vol. 12, n° 2, 2003, p. 224-258. Comme le souligne Roque Ramírez, l'absence d'un discours public de la part de GALA sur les lesbiennes latinas ne signifie nullement que celles-ci ne s'organisaient pas à la même époque. Au contraire, elles créaient simultanément leurs propres espaces militants et de sociabilisation, souvent en coalition avec d'autres femmes de couleur et avec des femmes blanches, et écrivaient abondamment sur leurs expériences comme en témoignent les publications issues des petites maisons d'édition féministes. À San Francisco, elles ont trouvé une visibilité et des auditoires à Valencia Street, réputée pour ses cultures féministes et lesbiennes, et en particulier à l'influente librairie *Old Wives' Tales*. Les lesbiennes chicanas et latinas contribuaient aussi régulièrement à deux revues féministes importantes : *Sinister Wisdom* et *Conditions*. Voir Horacio N. Roque Ramírez, « "That's My Place!" », p. 255.

[28] *Lesbianas Unidas* a commencé à s'organiser en tant que sous-groupe de l'organisation communautaire *Gay and Lesbian Latinos Unidos* (GLLU), fondée à Los Angeles en 1981. Travaillant d'abord en tant que *Lesbian Task Force* au sein de GLLU, l'organisation devient autonome en 1984, tout en maintenant de forts liens collaboratifs, malgré leurs divergences, avec GLLU et *Comisión Femenil Mexicana* ainsi qu'avec d'autres groupes militants tels que le *Lesbian Agenda for Action* (LAFA), fondé en 1987 et majoritairement blanc, et les *Bay Area Lesbians of Color* (BALOC). Voir Ellen M. Gil-Gómez, « Lesbianas Unidas », p. 202-204.

[29] Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 158.

[30] Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, note 96, p. 249. Elle souligne que l'invisibilisation des lesbiennes dans l'historiographie est aussi en partie due à la ligne de partage rigide établie entre les champs

publication, en 1981, de l'anthologie féministe *This Bridge Called My Back*, éditée par Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, toutes deux ouvertement lesbiennes, a été suivie par la publication de *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios* (1983) par Moraga et de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) par Anzaldúa. En 1987 paraît également l'anthologie *Compañeras: Latina Lesbians*, éditée par Juanita Ramos[31], qui a fortement incité Carla Trujillo à éditer, quelques années plus tard, *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About* (1991). *Chicana Lesbians* réunit notamment des textes écrits par Gloria Anzaldúa[32], Cherríe Moraga[33], Ana Castillo[34],

« politique », privilégié par les historien·ne·s, et « poétique », où les féministes lesbiennes chicanas ont souvent fait leurs premières interventions. Cela est révélateur, pour elle, du fait que les lesbiennes, qui ont été marginalisées dans le mouvement chicanx, ont fait des « révolutions poétiques » le site privilégié de leur activisme et une stratégie efficace pour transformer les consciences, individuelles et collectives. Cette distinction est en effet caduque en ce qui concerne l'activisme d'Anzaldúa. Il est important de rappeler que ces divers champs d'intervention politique créent chacun des espaces, à la fois concrets et imaginaires, qui rendent les lesbiennes visibles. Séparer intentionnellement l'un de l'autre (de la même manière que l'on a tendance à séparer les conversations académiques et militantes) contribue à l'effacement des idées et des corps des lesbiennes. Sur ce point, voir également Ellen M. Gil-Gómez, « Lesbianas Unidas » ; Audre Lorde, « Poetry Is Not a Luxury », *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, Crossing Press, 1984, p. 36-39. Sur les productions théoriques et littéraires des lesbiennes chicanas, voir notamment Alicia Gaspar de Alba, « *Tortillerismo*: Work by Chicana Lesbians », *Signs: Journal of Women in Culture et Society*, vol. 18, n° 4, 1993, p. 956-963.

[31] Juanita Díaz-Cotto (Juanita Ramos) est une activiste lesbienne portoricaine. En 1979, elle co-fonde à New York le *Comité Homosexual Latinoamericano*, premier groupe de lesbiennes et d'hommes gays latinxs créé à New York et l'un des tout premiers créés aux États-Unis. En 1986, elle co-fonde l'organisation *Las "Buenas Amigas"* avec cinq autres militantes lesbiennes portoricaines (dont Elizabeth Crespo-Kebler) et deux chiliennes (dont Mariana Romo-Carmona). *Las "Buenas Amigas"* a notamment participé au *Primer Encuentro de Lesbianas Femenistas de Latinoamérica, Caribe y Chicanas* en 1986 (l'événement a même servi de catalyseur à la création de l'organisation) et a été invitée par *Lesbianas Unidas* (basée en Californie) à assister à la *Fourth Annual Retreat* en 1987 en vue de la préparation de la *First National Latina Lesbian Conference* de 1988. L'organisation a été active durant 28 ans. Voir Elizabeth Crespo-Kebler, « Las "Buenas Amigas" ». Anzaldúa a été très proche de Juanita Ramos. Elles échangent dès 1981 et jusqu'au milieu des années 1990.

[32] Gloria Anzaldúa y publie les poèmes « Nightvoice » et « Old Loyalties ».

[33] Cherríe Moraga y publie le texte liminal « La ofrenda » ainsi que deux poèmes.

[34] Ana Castillo y publie un essai, un poème et un entretien. Elle est l'autrice de nombreux recueils de poèmes, publiés dès les années 1970, de romans et d'essais dont *Massacre of the Dreamers: Essays on Xicanisma* (1994). Elle se définit comme bisexuelle.

Ellie D. Hernández[35], Emma Pérez[36], Yvonne Yarbro-Bejarano[37]. Dans le champ artistique, Ester Hernández, dont la sérigraphie « La ofrenda » illustre la couverture de *Chicana Lesbians*, figure parmi les premières artistes chicanas lesbiennes visibles, aux côtés de la muraliste Judy Baca et de la photographe Laura Aguilar[38]. La formation d'organisations lesbiennes et l'essor des publications (principalement le fait de petites maisons d'édition féministes) sont survenus de manière simultanée et synergique : les éditrices et les contributrices lesbiennes poursuivaient une activité militante à travers leurs écrits, certaines organisations accueillaient des autrices lesbiennes pour des lectures ou des conférences et dans certains cas, les autrices elles-mêmes appartenaient des organisations militantes[39].

[35] Ellie D. Hernández y publie trois poèmes et un court essai. Hernández est actuellement professeure associée dans le département de *Chicana/o Studies* de l'Université de Californie à Santa Barbara, et est l'autrice de *Postnationalism in Chicana/o Literature and Culture* (2009).

[36] Emma Pérez y publie l'essai « Sexuality and Discourse: Notes From a Chicana Survivor » ainsi qu'un texte de fiction intitulé « Gulf Dreams » comme le roman qu'elle publiera en 1996, considéré comme l'un des premiers romans chicana lesbiens. Elle enseigne actuellement à l'Université de l'Arizona et est également l'autrice de *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History* (1999), déjà mentionné.

[37] Yvonne Yarbro-Bejarano y publie un essai intitulé « De-constructing the Lesbian Body: Cherríe Moraga's *Loving in the War Years* ». Elle enseigne actuellement à l'Université de Stanford et a publié *The Wounded Heart: Writing on Cherríe Moraga* (2001).

[38] Voir Maylei Blackwell, « Women Who Make Their Own Worlds: The Life and Work of Ester Hernández », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 158. « La ofrenda » (1988) représente une femme aux cheveux courts, rasée sur les tempes, nue, de dos, le visage de profil. Son dos est entièrement recouvert d'un tatouage représentant la *Virgen de Guadalupe*. De l'angle inférieur gauche du tableau, une main féminine tend une rose ouverte vers la *Virgen*, recouvrant son sexe. La sérigraphie, au sous-texte lesbien et sexuel relativement explicite, a dû être retirée de la couverture à l'occasion de la réédition de l'anthologie *Chicana Lesbians*, en 1991, suite aux menaces de mort qu'Hernández a reçu. Voir Maylei Blackwell, « Women Who Make Their Own Worlds », p. 154.

[39] Voir Luz Calvo et Catrióna Rueda Esquibel, « Latina *Lesbianas*, *BiMujeres*, and Trans Identities: Charting Courses in the Social Sciences », *Latina/o Sexualities: Probing Powers, Passions, Practices, and Policies*, Marysol Ascenio (éd.), New Brunswick, Rutgers University Press, 2010, p. 218. Dans « Lesbianas Unidas », Ellen M. Gil-Gómez fait remarquer que les autrices et les éditrices de ces ouvrages ont rencontré des difficultés similaires pour trouver du soutien pour leurs projets. Beaucoup ont notamment eu du mal à trouver des contributrices prêtes à parler ouvertement de leur lesbianisme ou de leur bisexualité, même à travers des œuvres de fiction. Juanita Ramos a longuement discuté de cette question dans son anthologie *Compañeras*. Elle y explique avoir formé le collectif *Colectiva Lesbiana Latinoamericana* afin de nouer des contacts et de collecter des fonds pour le processus de compilation des textes et pour la publication de l'ouvrage. La seule raison pour laquelle Carla Trujillo n'a pas eu à traverser les difficultés que Juanita Ramos décrit dans son texte était l'existence de la maison d'édition *Third Woman Press*, créée et dirigée par l'universitaire chicana Norma Alarcón à l'Université de Californie à Berkeley. La maison d'édition – toujours active aujourd'hui – a été créée en 1979 à Bloomington, Indiana, avant de s'établir à Berkeley (où son développement et sa visibilité se sont accrus) en 1987, quand Alarcón a commencé à y enseigner. Voir Ellen M. Gil-Gómez, « Lesbianas Unidas », p. 199, 200, 210 ; Elizabeth Crespo Kebler, « Las "Buenas

Une troisième réponse a consisté à continuer de travailler au sein du mouvement nationaliste chicanx et du mouvement féministe qui s'y était développé afin d'intégrer à la lutte de libération une analyse de l'hétérosexisme et de son imbrication avec les autres rapports sociaux – de race, de classe et de genre. Les préoccupations des lesbiennes n'étaient cependant généralement intégrées dans les espaces militants chicanxs que sur l'insistance des lesbiennes elles-mêmes. Ce n'est qu'à partir du milieu des années 1980 et dans les années 1990 que celles-ci commencent à être abordées plus directement, notamment au sein d'organisation féministes chicanas et dans le cadre de congrès, mais non sans conflits[40]. À la fin des années 1980, les résolutions qui y sont prises incluent en effet des références aux oppressions spécifiques dont les lesbiennes chicanas faisaient l'expérience au sein du mouvement chicanx et du mouvement féministe chicana[41]. Dans « Un Paso Adelante [One Step Forward] », Dorinda Moreno revient sur la *First National Hispanic Feminist Conference*, organisée en 1980 en Californie, à l'occasion de laquelle un atelier intitulé « Lesbian Woman and the Bi-Cultural Experience in the United States » a été organisé. Se référant aux « questions controversées » qui ont émergé au cours du congrès, elle fait figurer le lesbianisme en deuxième position, bien avant la question de la relation avec les femmes blanches (dixième position) ou de la classe sociale (onzième et dernière position). Sa remarque est révélatrice de deux choses : tout d'abord, du fait que l'activisme lesbien est bien plus difficile à invisibiliser dès 1980 ; d'autre part, que le lesbianisme a tendance à apparaître comme un « problème » aux yeux d'un grand nombre de féministes chicanas hétérosexuelles[42].

Amigas" », p. 390-391. Je reviendrai plus en détails sur l'importance de ces petites maisons d'édition féministes dans la troisième partie de cette thèse, à travers l'exemple de *Kitchen Table: Women of Color Press* qui a publié la seconde édition de *This Bridge Called My Back* en 1983.

[40] La première mention des lesbiennes dans les documents de la *Comisión Femenil Mexicana Nacional*, fondée en 1970, n'apparaît qu'en 1980, dans le programme de la *National Hispanic Feminist Conference* à travers un atelier intitulé « Lesbian women and the Bicultural Experience in the United States ». Voir Ellen M. Gil-Gómez, « Lesbianas Unidas », p. 202.

[41] Voir Alma M. García, *Chicana Feminist Thought*, p. 6-7. Parmi les textes inclus dans l'anthologie, seul l'article de Matha P. Cotera « Among the Feminists: Racist Classist Issues–1976 » mentionne les lesbiennes avant les années 1980.

[42] Voir Dorinda Moreno, « Un Paso Adelante [One Step Forward] » [1980], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 247-248.

Dans un article qui fera date, « Speaking Secrets: Living Chicana Theory »[43], où elle analyse la condition précaire des chercheuses féministes chicanas – et en particulier des lesbiennes – dans les institutions universitaires et leur marginalisation, y compris dans le champs des *Chicano Studies*, Deena J. González revient en détails sur les différents conflits qui ont marqué l'émergence d'un activisme chicana lesbien, tout au long des années 1980 et 1990, dans le cadre des congrès de la *National Association for Chicano Studies* (NACS)[44] et de *Mujeres Activas para Letras y Cambio Social* (MALCS)[45]. Elle revient en particulier sur le congrès de la NACS qui s'est tenu à Albuquerque, Nouveau Mexique, en 1990, et à l'issue de laquelle un Caucus Lesbien, reconnaissant l'hétérosexisme et l'interconnexion des oppressions liées à la sexualité, au genre, à la classe sociale et à la race, a été officiellement formé et incorporé à la structure de

[43] L'article paraît en 1998 dans *Living Chicana Theory*, la seconde anthologie éditée par Carla Trujillo. Voir Deena J. González, « Speaking Secrets: Living Chicana Theory », *Living Chicana Theory*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1998, p. 46-77.

[44] La *National Association for Chicano Studies* (NACS) est fondée en 1972. En 1995, l'association adopte le nom de *National Association for Chicana and Chicano Studies* (NACCS). NACCS encourage une recherche communautaire critique et engagée qui confronte les structures d'inégalités basées sur les privilèges de race, de classe et, dans une moindre mesure, de genre dans la société états-unienne. Elle vise à favoriser la communication et les échanges d'idées entre les chercheur·euse·s chicanxs au-delà des frontières géographiques et disciplinaires et à promouvoir la participation des chicanxs à tous les niveaux de l'enseignement supérieur. Voir https://www.naccs.org/naccs/History.asp [consulté le 08/08/2022].

[45] L'association *Mujeres Activas para Letras y Cambio Social* (MALCS) est créée en 1982, sous l'impulsion d'Adaljiza Sosa Riddell (qui avait également contribué à la fondation de NACS), à l'Université de Californie à Davis, par un groupe d'universitaires chicanas et latinas désireuses de faire reconnaître les contributions militantes des femmes et de lutter contre leur marginalisation. Plusieurs membres du collectif militant *Mujeres en Marcha*, fondé en 1981 à l'Université de Californie à Berkeley, participent à la fondation de MALCS. En 1982, *Mujeres en Marcha* (dont faisaient partie Deena Gónzalez, Teresa Cordóva et Beatriz Pesquera) avait notamment organisé une session abordant la question du sexisme au sein de NACS. La déclaration de MALCS, rédigée l'année suivante à l'Université de Californie à Berkeley rejette la séparation entre recherche universitaire et activisme communautaire. L'un des objectifs de MALCS est de lutter contre l'oppression raciale, de classe et de genre que les Chicanas et les Latinas ont connue dans les universités, de valoriser les contributions théoriques et militantes des femmes et de favoriser les échanges entre elles, ainsi que de promouvoir la présence de Chicanas et de Latinas à tous les niveaux de l'enseignement supérieur. Depuis 1985, MALCS organise chaque année un *Summer Institute*. Voir https://malcs.org/about/ [consulté le 08/08/2022]. Voir aussi Teresa Cordóva, « Roots and Resistance: The Emergent Writings of Twenty Years of Chicana Struggle », *Handbook of Hispanic Cultures in the United States: Sociology*, Félix Padilla (éd.), Houston, Arte Público Press, 1994, p. 184-187 ; Deena González, « Speaking Secrets », p. 48-49 ; Mujeres en Marcha, « Chicanas in the 80's: Unsettled Issues » [1982], *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 253-260.

l'association, malgré une très vive résistance interne[46]. Présente au congrès de la NACS de 1990, Anzaldúa participe notamment à une session intitulée « Dos lenguas de fuego/Two Tongues of Fire: Diálogo, Teoría, Poesía y Locura », aux côté du poète gay Francisco X. Alarcón, ainsi qu'à la table ronde « Tejiendo la Palabra: A Commentary on the Creative Process and Readings by Chicano/a Writers ». Elle est également présente de manière indirecte dans la session intitulée « Crossing Borders » où María Josefina Saldana délivre une communication intitulée « Queers, Cyborgs, Mestizas, Metaphors and Political Action in Anzaldúa and Haraway »[47].

Avant les événements explosifs de 1990, seuls deux congrès de la NACS avaient abordé la question de l'homosexualité, à travers une session (à laquelle participait Deena J. González elle-même en compagnie de trois autres intervenant·e·s ouvertement homosexuel·le·s) lors du congrès de Riverside (1981) et à travers un atelier conduit par Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, à l'occasion du congrès d'Ypsilanti (1983), intitulé, très justement, « Invisible and inaudible: The Chicana lesbian writer »[48]. L'homophobie y avait été si virulente dans les deux cas qu'il a fallu attendre près d'une décennie pour que le lesbianisme soit de nouveau abordé dans le cadre de la NACS[49]. Comme le soulignent également Deena J. González et Emma Pérez, il est intéressant de noter que

[46] Voir Deena J. González, « Speaking Secrets », note 5, p. 70 ; Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 205. Le congrès s'est déroulé du 28 au 31 mars à Albuquerque, au Nouveau Mexique, et avait pour thème « Tradition and Change: Culture and Politics in the Chicano Community ». Il est important de rappeler que même les espaces et les organisations féministes chicanas lesbiennes émergentes de la fin des années 1970 et des années 1980 avaient tendance à isoler ou rejeter les lesbiennes qui contestaient les injonctions normatives en matière de genre, en particulier les lesbiennes butch et les personnes trans. Voir María Cotera, Maylei Blackwell et Dionne Espinoza, « Introduction », p. 27. Le *Lesbian Caucus* est officiellement renommé *Lesbian, BiMujeres, and Trans Caucus*, non sans tensions, en 2006. Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, note 71 p. 256. Pour resituer, le *Chicana Caucus* est fondé en 1986 et le *Joto Caucus* en 1995.

[47] Le programme complet du congrès, annoté par Anzaldúa est consultable dans ses archives. Voir « National Association for Chicano Studies, University of New Mexico, 28-31 march 1990 » (121 ; 11). Les annotations confirment qu'Anzaldúa a assisté et participé à toutes les sessions portant consacrées au féminisme et au lesbianisme.

[48] Voir « National Association for Chicano Studies XI, Eastern Michigan University, 1983 April 14-16 » (120 ; 5). Le congrès de 1981 s'est déroulé du 2 au 4 avril 1981 à l'Université de Californie – Riverside et avait pour thème « Reflections on the Chicano experience: The Seventies, Directions for the Eighties ». Celle de 1983 s'est déroulée du 14 au 16 avril à Ypsilanti, Michigan.

[49] Voir Emma Pérez, *The Decolonial Imaginary*, note 101, p. 139-140 ; Deena J. González, « Speaking Secrets », p. 49-50. Emma Pérez et Deena J. González étaient également présentes au congrès de 1983.

les rares précédents au congrès de 1990 ont été tellement invalidés et réprimés que lorsqu'un panel de quatre féministes chicanas hétérosexuelles a présenté, à cette même occasion et pour la première fois, une vue d'ensemble détaillée de la présence féministe chicana au sein de l'association, elles ont commodément oublié d'inclure les efforts précurseurs des féministes lesbiennes dont les travaux ont été invisibilisés malgré leur présence déterminée et incontestable, bien que non reconnue[50].

Le congrès d'Albuquerque s'est distingué par plusieurs événements et prises de parole abordant directement la question de l'activisme féministe chicana lesbien : une conférence plénière d'Emma Pérez sur la sexualité chicana depuis une perspective lesbienne et un atelier en non-mixité sur l'homophobie organisé par des lesbiennes. Si la conférence d'Emma Pérez, intitulée « Sexuality and Discourse from the Margin: A Chicana Lesbian Materialist Perspective », a suscité de vives réactions, l'atelier a été fortement perturbé par un groupe d'hommes venus cogner à la porte pour protester contre la non-mixité de l'événement et forcer l'atelier à s'interrompre[51]. Une universitaire chicana féministe, présente ce jour-là, a par la suite qualifié de « terrorisme lesbien » cette tentative d'organisation en non-mixité. Recontextualisant l'incident, Gónzalez rappelle que cette accusation de « terrorisme lesbien » a été portée après la réunion annuelle de la NACS, alors que seulement quatre lesbiennes chicanas y avaient présenté une communication et qu'un petit groupe de moins d'une quinzaine de personnes (sur près de mille participant·e·s) avaient reproché à l'association des actes homophobes précis[52].

[50] Voir Emma Pérez, *The Decolonial Imaginary*, note 101, p. 139-140 ; Deena J. González, « Speaking Secrets », p. 49-50. Modérée par Cynthia Orozco, la session était intitulée « A History of Chicanas in the National Association for Chicano Studies » et rassemblait Adaljiza Sosa Riddell, Gloria Cuadraz, Irene Campos-Carr et Teresa Córdova. Voir « National Association for Chicano Studies, University of New Mexico, 28-31 march 1990 » (121 ; 11). Face à l'absence de mention des contributions des féministes lesbiennes, González a publiquement soulevé la question de l'effacement et de l'invisibilité de la présence lesbienne au sein de l'association, tout en soulignant l'ironie de l'appropriation par certaines intervenantes de l'expression « sortir du placard » [*coming out of the closet*] appliquée aux féministes chicanas ainsi que la présence de lesbiennes dans deux groupes militants cités, *La Colectiva* et *Mujeres en Marcha*, créés à Berkeley à la fin des années 1970 et au début des années 1980. Sans grande surprise, ses commentaires n'ont pas été particulièrement bien reçus. Voir Deena J. González, « Speaking Secrets », p. 49-50.

[51] Voir Deena J. González, « Speaking Secrets », p. 49. L'atelier était intitulé « From the Unconscious to the Political: A Latina Lesbian Response to Sexuality » et conduit par Deena J. González, Emma Pérez et Lourdes Argüelles.

[52] Voir Deena J. González, « Speaking Secrets », p. 47-48. Cet incident est également mentionné par Carla Trujillo dans l'introduction de *Living Chicana Theory*. Voir Carla Trujillo, *Living Chicana Theory*,

Toujours selon González, le congrès d'Albuquerque a néanmoins continué à « hanter » les participantes féministes lesbiennes (du moins jusqu'à la fin des années 1990, date de publication de l'article), et à plus forte raison celles qui craignaient d'être « outées ». Outre les tentatives d'étouffement immédiat des protestations et des voix dissidentes, il en a résulté une certaine marginalisation universitaire et des pertes d'opportunité d'emploi pour les féministes chicanas lesbiennes les plus militantes[53]. Lors de la rencontre annuelle de MALCS, qui s'est déroulée à l'été 1990, des problèmes similaires ont fait surface[54].

Les intenses débats internes autour de la présence lesbienne féministe – à la fois trop visible et constamment invisibilisée – provoqués par le Caucus lesbien chicana tout au long des années 1980 et 1990 lors des rencontres de la NACS[55] et de MALCS, ébranlant

p. 12 : « Une universitaire chicana bien connue a qualifié cinq femmes de "terroristes lesbiennes" quand elles ont contesté l'homophobie de celleux qui s'opposaient alors à l'existence d'un espace réservé aux femmes lors d'un atelier de la NACS » (« A well-known Chicana scholar called five women "lesbian terrorists" when they challenged the homophobia of people who refused then women-only space at a NACS atelier »).

[53] Voir Deena J. González, « Speaking Secrets », p. 48. González a elle-même fait les frais de ce mécanisme de sanction ultérieur quand elle s'est vu refuser un poste sous prétexte qu'elle « ne s'entend[ait] pas bien avec les autres Chicanas » (« she doesn't get along with other Chicanas »). L'autre conséquence, déjà évoquée, a été la formation d'un Caucus Lesbien, plus tard au cours du congrès, suite à une motion soutenue par le Caucus Chicana (selon les exigences du fonctionnement de l'association). Plusieurs participant·e·s ont quitté le congrès pour protester contre la motion. Le degré d'homophobie au sein de l'association s'est de nouveau manifesté violemment lors de la rencontre annuelle de 1993, à San José, Californie, où des féministes lesbiennes se sont faites harceler et agresser physiquement alors qu'elles traversaient un hall d'hôtel. Voir Deena J. González, « Speaking Secrets », note 5, p. 70. Au sujet de la résistance lesbophobe au sein des institutions universitaires, voir également Carla Trujillo, *Living Chicana Theory*, p. ix.

[54] Voir Deena J. González, « Speaking Secrets », p. 50. Les débats incluaient également la présence contestée d'une femme blanche dans une session.

[55] Il faut souligner la persistance du sexisme et de la lesbophobie au sein de la NACS et des *Chicanxs Studies* en général. Bien qu'il y ait eu de grandes avancées dans le domaine, et que le genre et la sexualité comptent parmi les champs les plus dynamiques des études chicanxs, une certaine résistance a subsisté. Si Yolanda Broyles González a reçu le *Scholar Award* de la NAACS en 1996, ce n'est que dans les années 2000 que des lesbiennes ont reçu cette distinction : Cherríe Moraga en 2001, Gloria Anzaldúa en 2005 (à titre posthume), Rusty Barceló en 2012. Voir Linda Heidenreich, « Queer Turns: NACCS XLV and the Call to "Queer the World in a lot of different Ways" », *NACCS Annual Conference Proceedings*, 2018, p. 1-11 ; Cynthia Orozco, « Sexism in the Chicano Studies and the Community » [1986] , ***Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings***, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 265-270. L'essai, aujourd'hui tristement célèbre, d'Ignacio M. García, « Juncture in the Road: Chicano Studies since "El Plan de Santa Bárbara" », publié justement en 1996, expose l'antiféminisme et l'hétérosexisme enracinés dans les *Chicano Studies*. Il y établit une distinction entre des recherches de qualité et ce qu'il qualifie de « sectarisme post-moderne », au rang duquel se trouve le « féminisme lesbien ». Les féministes chicanas et les féministes lesbiennes, en particulier, représentent pour lui le défi majeur auquel sont

à la fois leurs collègues masculins et hétérosexuel·le·s, témoignent de la progressive affirmation, contestée mais déterminée, d'un activisme chicana lesbien au sein des espaces politiques liés au mouvement et d'un nouveau langage de résistance[56].

confrontées les études chicanxs : « Les Chicana Studies, comme extension des Chicano Studies ou parfois comme concurrentes, sont vraisemblablement devenues le défi majeur qui se pose à notre champ d'études. Les universitaires femmes sont à la recherche de nouveaux paradigmes et, ce faisant, ont démystifié ou attaqué de façon critique une grande partie des premiers travaux académiques chicanos. […] [U]n nombre certes restreint, mais influent, de chercheuses ont assumé un rôle antagoniste dans leurs relations avec les Chicano Studies et elles influencent actuellement la direction que prennent les Chicana Studies. Ces nationalistes du genre débusquent le « macho » tapi dans tout travail académique chicano. […] Les universitaires chicanas lesbiennes sont même allées jusqu'à promouvoir l'idée que l'homosexualité fait partie intégrante de la culture chicano. Au cours des trois dernières années, leur influence ou leur présence s'est considérablement accrue lors des congrès de la NACS. […] Il est encore plus probable que ces universitaires finissent par susciter davantage d'hostilité avec leurs politiques du genre qui, contrairement aux politiques du Mouvement Chicano, ne sont pas basées sur ce que pense la communauté, en grande majorité de classe ouvrière » (« Chicana Studies, as an extension or at times a competitor of Chicano Studies, has become possibly the major challenge to the field. Women scholars are searching for new paradigms, and in the process have debunked or critically assailed much of the early Chicano scholarship. […] [A] small but influential number of Chicana scholars have taken on an adversarial role in their relations to Chicano Studies, and they are influencing the direction of Chicana scholarship. These gender nationalists find the lurking "macho" in every Chicano scholarly work. […] The lesbian Chicana scholars have even gone so far as promoting the idea that homosexuality is an integral part of Chicano culture. Over the last three years, their influence or presence has increased substantially at the NACS conferences. […] It is even more likely that these scholars will further alienate themselves with their gender politics, which, unlike the politics of the Chicano Movement, are not based on what the predominantly working-class community thinks »). Voir Ignacio M. García, « Juncture in the Road: Chicano Studies since "El Plan de Santa Bárbara" », *Chicanas/os at The Crossroads: Social, Economic, and Political Change*, David R. Maciel et Isidro D. Ortiz (éds.), Tucson, The University of Arizona Press, 1996, p. 189-190. Cet article est notamment mentionné par Carla Trujillo dans *Living Chicana Theory*, p. 12, et par Maylei Blackwell dans *¡Chicana Power!*, p. 205. De manière significative, Anzaldúa rappelle qu'alors qu'elle devait donner une conférence à l'Université du Texas à Austin (où elle avait enseigné le cours « La Mujer Chicana » pendant qu'elle suivait sa formation doctorale), peu de temps après la sortie de *This Bridge Called My Back*, le département de *Chicano Studies*, et l'influent politologue Rodolfo de la Garza, en particulier, ont refusé de s'associer à l'événement et de participer au financement de son déplacement. *This Bridge* était pourtant utilisé comme référence à l'époque dans quatre séminaires différents ainsi que par le *Chicano Information Center* de l'université. C'est finalement le programme de *Women's Studies* qui l'aidera à financer sa venue. Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 54 ; Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path », p. 112.

[56] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 211 ; Yvette Saavedra, « Chicana Schism », p. 42, 57.

2. Vers un féminisme queer chicana. Gloria Anzaldúa : une articulation précoce des théories queers

2.1 *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color* (1981)

> This Bridge Called My Back *[…] dissipe tout doute sur le pouvoir d'un seul texte de transformer radicalement le terrain de notre théorie et de notre pratique. Vingt ans après sa publication, nous pouvons à présent voir comment il a contribué à dissocier la production de savoirs de ses ancrages disciplinaires – et pas seulement dans le domaine des* Women's Studies. This Bridge *nous a permis de définir la promesse de la recherche portant sur la race, le genre, la classe et la sexualité comme étant profondément liée à la collaboration et à la formation de coalitions. Et plus important encore peut-être, il nous a offert des stratégies pour une pratique politique transformatrice qui sont toujours aussi pertinentes aujourd'hui qu'elles l'étaient il y a deux décennies*[57].
>
> Angela Davis

2.1.1 Prémices du projet et élaboration de l'anthologie

La publication, en 1981, de l'anthologie *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, éditée par Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, a constitué un moment formateur pour les féminismes de couleur états-uniens et a bénéficié d'un retentissement important tant dans les mouvements de lutte sociale que sur le plan universitaire.

Dès 1974, alors qu'elle est impliquée dans le mouvement chicanx et le mouvement féministe chicana à Austin, puis alors qu'elle enseigne le cours « La Mujer Chicana » à l'Université du Texas à Austin où elle poursuit ses études doctorales, Anzaldúa se rend compte du profond manque de matériaux publiés par et à propos des femmes et des

[57] Angela Davis, « Praise for the Third Edition » : « *This Bridge Called My Back* […] dispels all doubt about the power of a single text to radically transform the terrain of our theory and practice. Twenty years after its publication, we can now see how it helped to untether the production of knowledge from its disciplinary anchors – and not only in the field of Women's Studies. *This Bridge* has allowed us to define the promise of research on race, gender, class and sexuality as profoundly linked to collaboration and coalition-building. And perhaps most important, it has offered us strategies for transformative political practice that are still valid today as they were two decades ago ».

féministes racisées états-uniennes[58]. Cette prise de conscience et sa collaboration avec Inés Hernández Ávila[59] dans la cadre du séminaire – avec laquelle elle préparait alors une anthologie féministe sur les *tejanas* – sont les premiers pas dans sa décision de composer l'anthologie qui deviendra par la suite *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color.*

Dans un article passionnant, « The Space in Between. Exploring the Development of Chicana Feminist Thought in Central Texas », Brenda Sendejo explore la production et la transmission des savoirs féministes chicana à travers le développement du *Chicana Research and Learning Center*[60], cofondé par Martha P. Cotera et Evey Chapa au début des années 1970 à Austin, dont elle considère qu'il a joué un rôle structurant dans l'émergence des *Chicana Studies* et dans la circulation des savoirs entre les espaces communautaires et universitaires. Elle montre comment le travail fondamental de chercheuses activistes telles que Chapa et Cotera a profondément influencé celui d'Anzaldúa et elle revient notamment sur la généalogie du séminaire « La Mujer Chicana ». Le *Chicana Research and Learning Center*, espace intermédiaire entre l'université et la communauté[61], engagé dans de vastes projets d'édition et de formation

[58] Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 55 : « La décision de faire *This Bridge* remonte au moment où j'enseignais La Mujer Chicana ; j'ai réalisé que nous avions besoin de ce genre de livre. À l'époque, j'ai dû fouiller partout – dans les magazines, les journaux – pour trouver du matériel pour mes cours » (« The decision to do *This Bridge* started when I was teaching La Mujer Chicana; I realized that we needed this kind of book. I had to scramble everywhere – magazins, newspapers – for materials to teach »). Voir aussi Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 237.

[59] Inés Hernández Ávila (à l'époque Inés Hernández Tovar) est une universitaire, poète et artiste visuelle d'ascendance Nimipu/Nez Perce et *tejana* qui cherche à tendre des ponts entre les études autochtones et les études chicanxs. Elle est actuellement professeure dans le département des *Native American Studies* à l'Université de Californie à Davis.

[60] Fondé en 1974, le *Chicana Research and Learning Center* est un centre d'information et de recherche visant notamment à trouver des financements pour des projets communautaires ou de recherche mettant l'accent sur les femmes de couleur. Il était hébergé dans les bureaux de la société de conseil et d'édition de Martha P. Cotera, *Information Systems Development*. Le CRLC reste actif jusqu'en 1999. Voir Brenda Sendejo, « The Space in Between », p. 191.

[61] Voir Martha P. Cotera, citée par Brenda Sendejo, « The Space in Between », p.189 : « Ce serait un endroit où nous pourrions créer une organisation à but non lucratif mais aussi une imprimerie, une maison d'édition […] où nous pourrions encourager les femmes à faire de la recherche et où les femmes pourraient travailler dans la communauté et à l'université. Au sein du mouvement, nous avons eu plein d'exemples de choses qui étaient plus flexibles, qui pouvaient fonctionner dans la communauté et à l'université, et c'est ce que nous voulions : un espace entre-deux » (« This would be a place where we could make it a non-profit, but also a printing enterprise, a publishing enterprise […] where we could encourage women to do more research and where women could work in the community and at the university. In the movement we

communautaire qui impliquait la compilation et la réalisation de recherches portant sur les femmes en vue de développer une base de données accessible à la communauté, mais aussi à l'université, et d'accélérer le développement des *Chicana Studies*, constitue en effet un projet politique inspirant dont l'impact sur le développement de l'activisme féminisme au Texas et sur les travaux d'Anzaldúa et d'Hernández-Ávila est essentiel[62]. L'une des initiatives centrales du *Chicana Research and Learning Center* a été la publication, en 1975, de *La Mujer Chicana: An Annotated Bibliography* compilé par Cotera et édité par Chapa en réponse au manque criant de ressources portant sur les chicanas et aux représentations stéréotypées[63]. Par ailleurs, il est intéressant de noter que, dans un effort pour créer des ponts entre les expériences raciales et ethniques et encourager la compréhension mutuelle et la collaboration entre femmes et féministes racisées, l'une des sections de la bibliographie commentée s'intitule « Third World Women »[64]. Le volume a également servi de base à l'élaboration du premier séminaire consacré aux chicanas développé à l'Université du Texas à Austin par Evey Chapa la même année[65].

had a lot of examples of things that were more flexible, that could work in the community and work in the university, and that's what we wanted: a space in between »).

[62] Voir Brenda Sendejo, « The Space in Between », p. 191-193.

[63] Voir Brenda Sendejo, « The Space in Between », p. 198-199. *La Mujer Chicana: An Annotated Bibliography* (1975) répertorie 320 documents publiés entre 1916 et 1975 abordant douze domaines : « Chicana Publications », « Chicana Feminism y El Movimiento », « Education », « Health », « History », « Labor/Employment », « La Cultura », « La Familia », « Machismo », « Politics », « Social Issues » et « Third World Women ». Voir Brenda Sendejo, « The Space in Between », p. 200.

[64] Voir Brenda Sendejo, « The Space in Between », p. 200, 205. Le *Chicana Research and Learning Center* a ensuite publié le *Multicultural Women's Sourcebook: Materials Guide for Use in Women's Studies and Bilingual Multicultural Programs* en 1982, réaffirmant ainsi l'intérêt de Cotera et Chapa pour les expériences des autres femmes de couleur états-uniennes. En recoupant les informations provenant de différents entretiens et en échangeant avec Cotera, il semblerait que l'anthologie *La Mujer Chicana: A Texas Anthology* que préparait le CRLC corresponde au projet d'anthologie portant sur les *tejanas* sur lequel Anzaldúa travaillait avec Inés Hernández-Ávila. Ce projet d'anthologie n'a malheureusement pas abouti. Dans un courrier daté du 20 juillet 1993, Hernández-Ávila mentionne de nouveau ce projet d'anthologie sur les *tejanas* et demande à Anzaldúa d'envoyer une contribution avant qu'elle ne soumette le manuscrit aux presses de l'Université du Texas. Cette anthologie deviendra *Entre Guadalupe y Malinche: Tejanas in Literature and Art*, éditée avec Norma Cantú et publiée en 2016. Voir « Correspondence: Hernández-Ávila, Inés, 1989-2001 » (13 ; 6).

[65] Voir Brenda Sendejo, « The Space in Between », p. 202-203.

Dans le cadre du cours « La Mujer Chicana », qu'elle enseigne au printemps 1977 et qu'elle présente dans de nombreux entretiens comme un « tournant »[66] dans sa conscientisation et son engagement militant à l'université, Anzaldúa a abondamment puisé dans les ressources rassemblées par le *Chicana Research and Learning Center* pour élaborer le contenu de son cours et composer sa liste de lectures. L'une des sections de son programme, intitulée « La Chicana Femenista and the Women's Liberation Movement » incluait notamment les travaux des féministes chicanas Anna Nieto-Gómez[67], Enriqueta Longeaux y Vásquez et Martha P. Cotera dont l'ouvrage *Diosa y Hembra*, paru en 1976, figurait également parmi les lectures préliminaires obligatoires[68]. Anzaldúa a par ailleurs invité Martha P. Cotera à intervenir dans son séminaire[69] et y a introduit la question du lesbianisme qui n'était pas présente initialement dans le cours développé par Inés Hernández[70]. Son programme incluait aussi les travaux d'autres

[66] Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 54.

[67] Voir Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path », p. 111. Dans cet entretien, Anzaldúa mentionne notamment un « important » essai d'Anna Nieto-Gómez. Il s'agit très probablement de « La femenista » publié dans la revue *Encuentro Femenil* en 1974.

[68] Voir Brenda Sendejo, « The Space in Between », p. 202 ; « La Chicana in America, n. d. » (228 ; 6) ; « La Mujer Chicana, 1976-1977 » (228 ; 2). *Diosa y Hembra* figurait déjà parmi les lectures obligatoires du cours d'Inés Hernández. Voir « La Mujer Chicana, 1976-1977 » (228 ; 2). Dans la bibliographie du cours figurent notamment : *La Mujer: En pie de lucha* de Dorinda Moreno, « Chicanas Speak Out » de Mirta Vidal, « Unequal Opportunity and the Chicana » de Linda Aguilar, « An Opinion: Women of the Mexican American Movement » de Jennie Chávez, « La Chicana » d'Elizabeth Martínez, « Reflexiones sobre el feminismo y la Raza » de Gracia Molina de Pick, « Chicanas en El Movimeinto » d'Adaljija Sosa Riddell, « Soy Chicana Primero », « The Woman of La Raza » et « The Mexican American Woman » d'Enriqueta Longeaux y Vásquez, « La femenista », « Chicana Feminism » et « Heritage of la Hembra » d'Anna Nieto-Gómez, « When Women Speak » de Martha P. Cotera, « Chicanas: Their Triple Oppression as Colonized Women » et « Liberation, Chicana Style: The Colonial Roots of Feministas Chicanas » d'Afredo Mirandé et Evangelina Enríquez. Voir « La Mujer Chicana, Memos and Bulletins, 1976-1977 » (227 ; 5) ; « La Mujer Chicana, 1976-1977 » (228 ; 1) ; « La Mujer Chicana, 1976-1977 » (228 ; 2) ; « La Mujer Chicana (course), 1977 » (171 ; 6). Anzaldúa échange et partage également des ressources avec la féministe Consuelo Nieto qui prépare un cours intitulé « Chicana Identity: Interaction of culture and sex roles » à l'Université d'État de Californie à Long Beach. Voir « La Mujer Chicana, Memos and Bulletins, 1976-1977 » (227 ; 5). L'approche féministe d'Anzaldúa est fortement marqué par des perspectives socialistes et marxistes mais elle s'intéresse très tôt aux tensions qui émergent au sein du marxisme autour des mouvements de libération gay et lesbienne. Voir « La Mujer Chicana, 1976-1977 » (228 ; 1).

[69] Voir Brenda Sendejo, « The Space in Between », p. 202-203.

[70] Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 54 ; « La Chicana in America, n. d. » (228 ; 6) ; « La Mujer Chicana, Copies, n. d. » (227 ; 4). Comme l'explique Anzaldúa dans cet entretien, le cours a été développé par Inés Hernández-Ávila qui l'a donné pendant un semestre, à l'automne 1976. Anzaldúa a assisté au cours et a été chargée de l'enseigner le semestre suivant. À l'université du Texas à Austin, elle donnait également le cours « Chicanos and Their Culture ». Celui sur « La Mujer Chicana » a été supprimé du programme quelques années après le départ d'Anzaldúa sous prétexte qu'il était source de division et

féministes de couleur tels que « Why Women's Liberation Is Important to Black Women » de Maxine Williams et « Abolitionist » de Sojourner Truth et des travaux de féministes blanches[71]. Sa perspective consistant à examiner les expériences des chicanas en lien avec celles des autres femmes racisées états-uniennes – préoccupation qu'elle partageait avec Cotera – est très tôt évidente dans le cadre de son engagement universitaire et façonne déjà « La Mujer Chicana » qu'elle considère comme l'un des catalyseur de *This Bridge*[72]. Il me semble en effet particulièrement intéressant de réinscrire *This Bridge* dans cette généalogie de pensées et de pratiques féministes collaboratives chicanas portée par les travaux précurseurs de chercheuses activistes telles que Cotera et Chapa[73].

Résolue à se consacrer entièrement à l'écriture et consciente qu'elle ne pourra pas soutenir de thèse portant sur le féminisme et la littérature chicanx à l'Université du Texas à Austin, Anzaldúa quitte Austin en 1977 en compagnie de Randy P. Conner pour San Francisco, en Californie[74]. Deux ans plus tard, en 1979, après avoir fait l'expérience de discriminations racistes et classistes dans le cadre d'un atelier conduit par Merlin Stone,

menaçait l'unité du mouvement chicanx. « La Mujer Chicana » est le premier cours de *Chicana Studies* développé à UT Austin et a d'abord été enseigné par Evey Chapa en 1975. Le titre officiel du cours qu'enseigne Anzaldúa est « La Chicana in America ». Voir Brenda Sendejo, « The Space in Between », p. 202. Voir « La Mujer Chicana (course), 1977 » (171 ; 6).

[71] Voir Brenda Sendejo, « The Space in Between », p. 205 et Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 55. Anzaldúa invite également Randy P. Conner à intervenir lors d'une séance de son séminaire. Voir « La Mujer Chicana (course), 1977 » (171 ; 6).

[72] Voir Brenda Sendejo, « The Space in Between », p. 205 et Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path », p. 111.

[73] L'autre anthologie chicana précurseuse, qui n'est pas mentionnée par Sendejo, est celle qu'édite Dorinda Moreno en 1973, *La Mujer: En pie de lucha, y la hora es ya!*, qui contient une série de poèmes, d'articles et d'essais concernant les expériences des femmes de couleur [*third world women*] et qui peut également être considérée comme un antécédent de *This Bridge*. L'ouvrage de Moreno figure d'ailleurs dans la bibliographie du cours proposé par Anzaldúa.

[74] Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 237 ; Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path », p. 113, 115 ; Héctor Torres, « The Author Never Existed », p. 122. Anzaldúa revient sur cet épisode dans de nombreux entretiens. Elle souligne qu'elle était l'une des deux seules chicanas du département de littérature comparée, que ni la littérature chicanx ni les études féministes n'étaient considérées à l'époque comme des domaines de recherche légitimes à l'Université du Texas à Austin et qu'elle a été fortement encouragée par ses directeurs de recherche à abandonner ses études doctorales à défaut de changer de sujet. C'est aussi ce discrédit porté sur les productions non-blanches, délégitimées lorsqu'elles ne sont pas inexistantes ou invisibilisées, qui l'a confortée dans son projet d'éditer *This Bridge*.

elle rédige l'appel à contribution pour *This Bridge Called My Back*[75]. Comme elle l'explique à de nombreux endroits, cet événement – et, plus généralement, ses confrontations répétées et douloureuses avec le racisme et le classisme du *Women's Liberation Movement* – est le second catalyseur de son projet d'anthologie. Quelques mois plus tard, Anzaldúa propose à Cherríe Moraga, qu'elle a rencontrée en 1977 lors d'une réunion de la *Feminist Writer's Guild* à la librairie lesbienne *Old Wives' Tales*, de coéditer avec elle l'anthologie[76]. Avec l'aide de Merlin Stone, et en complément de son

[75] L'atelier en question était organisé dans une retraite pour femmes dans la campagne au nord de San Francisco par Merlin Stone, une théoricienne de la théologie féministe et du mouvement de la déesse qui avait publié quelques temps auparavant *When God Was a Woman* (1976). Dans le cadre de la retraite, Stone proposait deux bourses pour des femmes issues de la classe ouvrière et/ou racisées qui ne pouvaient pas payer les frais de déplacement et d'hébergement. Anzaldúa a été la seule à bénéficier de cette bourse ; elle était également la seule chicana présente, la seule femme racisée et l'une des trois seules femmes issues de la classe ouvrière (en comptant Merlin Stone), le reste des douze participantes étant pour la plupart des lesbiennes blanches de la classe moyenne ou supérieure. Au cours du séjour, lorsque les deux femmes qui dirigeaient la retraite ont compris qu'Anzaldúa n'avait pas payé son séjour comme les autres femmes qui participaient à l'atelier, elles ont commencé à la traiter différemment et lui ont demandé de quitter sa chambre individuelle pour s'installer dans une chambre collective (dont elle était la seule occupante) et de participer à la vaisselle. C'est sous l'encouragement de Stone qu'Anzaldúa a commencé à rédiger la lettre d'appel à contributions pour *This Bridge* et à parler du projet autour d'elle. Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 58-59, 153 ; Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path », p. 116.

[76] Voir Gloria Anzadúa et Cherríe Moraga, « Introduction, 1981 », *This Bridge Called My Back Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. xxiii. Dans l'introduction à *This Bridge*, l'atelier de Merlin Stone et les pratiques racistes et classistes du *Women's Liberation Movement* sont les seuls évènements mentionnés comme catalyseurs de leur projet d'anthologie. Les éditrices rappellent ainsi leur expérience du racisme et du classisme au sein de la *Feminist Writers' Guild*, une organisation féministe littéraire nationale, où elles étaient les deux seules chicanas. Après deux ans d'engagement au sein du groupe (qui a continuellement refusé de faire face à ses pratiques discriminatoires), elles quittent toutes les deux l'organisation pour se consacrer à *This Bridge.* Comme elle l'explique dans un entretien, Anzaldúa et Moraga faisaient partie du comité de pilotage local de l'organisation et Anzaldúa a également été élue au comité de pilotage national. L'organisation était à l'origine majoritairement composée de lesbiennes ; le racisme y était voilé mais le classisme était manifeste. Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 56-57. À la même époque, Anzaldúa et Moraga enseignaient toutes les deux en tant que lectrices à l'Université d'État de San Francisco : Anzaldúa dans le programme des *Women's Studies* où elle donnait les cours « Third World Women's Literature » et « Feminist Journal Writing » et Moraga enseigne dans le département de Littérature. Sur ce point, voir également Cherríe Moraga, entretien par Kelly Anderson, transcription de l'enregistrement vidéo, 6 juin 2005, Voices of Feminism Oral History Project, Sophia Smith Collection, p. 49, 52-53 : https://www.smith.edu/libraries/libs/ssc/vof/transcripts/Moraga.pdf [consulté le 30/09/2022]. Dans cet entretien, Moraga mentionne la qualité du programme des *Women's Studies*, très axé sur le militantisme et les enjeux communautaires, qui prenait en compte les perspectives de classe (féminisme radical, féministe marxiste) mais où manquait la perspective raciale, ce qui l'a en partie encouragée à rejoindre Anzaldúa sur *This Bridge*. Moraga était également impliquée dans la *Radical Women Organization* et le *Freedom Socialist Party* et dans diverses communautés féministes marxistes et racisées (culturelles et politiques) de la Baie de San Francisco. Anzaldúa était également impliquée dans le *Women's Writers' Union*, une organisation plus radicale que la *Feminist Writers' Guild*, où elle a rencontré, entre

projet éditorial, Anzaldúa compilait au même moment un annuaire de féministes racisées qui listait leur nom, leurs domaines d'expertise et leurs compétences et fonctionnait comme une ressource à transmettre aux organisateur·rice·s de conférences et de lectures pour pallier à l'invisibilisation et à la méconnaissance des travaux des féministes racisées[77]. En 1979, elle commence également à organiser *El Mundo Surdo Reading Series*, une série de lectures par des féministes, des personnes de couleur et des personnes queers à *Small Press Traffic*[78].

La lettre d'appel à contributions pour *This Bridge Called My Back* est envoyée par courrier à toutes les organisation féministes, les organisations de femmes racisées et les départements de *Women's Studies*, ainsi qu'à toutes les connaissances féministes racisées du cercle d'ami·e·s des deux éditrices. Elle est également publiée dans la revue littéraire féministe lesbienne *Conditions* en janvier 1980[79] et dans la newsletter de la *Feminist Writer's Guild*[80]. Dans la lettre d'appel à contributions, les éditrices explicitent ainsi leur démarche, soulignant les préoccupations qui ont servi de catalyseurs au projet :

---

autres, Nellie Wong et Merle Woo qui ont contribué à l'anthologie. À la *Feminist Writers' Guild*, elle rencontre l'autrice noire lesbienne et prêtresse yoruba Luisah Teish qu'elle interviewe pour *This Bridge*. Voir Gloria Anzaldúa *in* Karin Ikas, « Interview with Gloria Anzaldúa », p. 270.

[77] Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 56-57. Dans l'entretien qu'il m'a accordé, Randy P. Conner revient lui aussi sur ce projet, surnommé non sans ironie par Anzaldúa elle-même « Dial a token », littéralement « Appelle un token ». Le tokénisme (de l'anglais *tokenism*) désigne les efforts d'inclusion symboliques de personnes issues de groupes marginalisés. Il s'agit par exemple de recruter, d'inviter, de promouvoir, de citer, etc., quelques individu·e·s et de les mettre en avant sans prendre de réelles mesures correctrices d'inégalités.

[78] Depuis 1974, *Small Press Traffic* fonctionne comme un centre d'art littéraire et une petite librairie à but non lucratif visant à répondre aux besoins des petites maisons d'édition indépendantes qui publiaient des auteur·rice·s racisé·e·s, expérimentales·aux et queers et aux besoins des auteur·rice·s que ces presses représentaient. L'idée était de fournir à la communauté littéraire de San Francisco une librairie, un catalogue de petites maison d'édition indépendantes et un lieu de rencontre à destination des auteur·rice·s. À partir de 1977, avec l'arrivée de Robert Glück, auteur affilié au mouvement littéraire *New Narrative*, *Small Press Traffic* propose des ateliers et des séries de lectures. Voir https://www.smallpresstraffic.org/history [consulté le 08/08/2022]. Je développerai cet aspect dans le dernier chapitre de cette thèse.

[79] En mars 1980, Anzaldúa subit une hystérectomie et elle est contrainte de laisser temporairement le projet à la charge de Moraga, pour des raisons de santé et de précarité financière. Cependant, contre l'avis médical, elle recommence à travailler sur *This Bridge* dès le mois de mai. Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 153.

[80] Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 56, 59. *Conditions* est une revue fondée en 1976 à Brooklyn, publiée de manière biannuelle entre 1976 et 1980, puis annuelle de 1980 à 1990. La revue publiait de la poésie, de la prose, des essais, des critiques de livres et des interviews, parmi lesquels de nombreux textes produits par des lesbiennes de classe ouvrière et/ou racisées. La lettre d'appel à contributions pour *This Bridge* paraît dans le numéro 6 de la revue en janvier 1980. Anzaldúa rédige la première version de la lettre d'appel à contributions pendant l'atelier de Merlin Stone et commence à la diffuser dès son retour à

> Nous prévoyons d'assembler une *Anthologie de féministes racisées radicales : un dialogue de femme à femme* composée d'essais produits par des femmes de couleur concernant leurs perspectives sur le Mouvement Féministe. Nous voulons exposer à toutes les femmes – et en particulier aux femmes blanches de la classe moyenne – les expériences qui nous divisent en tant que féministes ; nous voulons examiner les incidents d'intolérance, de préjugés et de déni des différences auxquels nous sommes confrontées au sein du mouvement féministe. Nous avons l'intention d'explorer les causes, les sources et les solutions à ces divisions dans un effort visant à commencer à faire face à ce silence entre nous et en définitive à dissoudre ces divisions. Nous voulons créer une définition qui élargisse ce que « féministe » signifie pour nous. Seules des femmes racisées seront chargées de l'édition et de la sélection des textes pour cette anthologie[81].

Elles ajoutent, en post-scriptum :

> Nous compilons également une liste d'autrices, d'artistes, d'universitaires, de performeuses et d'activistes racisées. Nous espérons mettre en place un réseau de femmes de couleur qui pourront être invitées à faire des présentations, des lectures, des ateliers ou à participer à des conférences. Nous espérons mettre cette liste à disposition des départements d'études féministes et d'autres organisations féministes intéressées[82].

San Francisco. L'une des rares modifications apportées en discussion avec Moraga est le choix de l'expression *woman of color* au lieu de *Third World Woman* qui tendait à invisibiliser les expériences des femmes du tiers-monde non états-unien. Voir Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path », p. 116-117. La lettre paraît également dans d'autres revues telles que *Resources for Feminist Research*, *Signs*, *Matrices*, *Sojourner*, *OOB*…

[81] Voir « *This Bridge Called My Back*, Correspondence C. Moraga » (43 ; 10) : « We are planning a *Radical Third World Feminists' Anthology: A Woman to Woman Dialogue* of essays by women of color on their perspectives of the Feminist Movement. We want to express to all women – and especially white-middle-class women – the experiences which divide us as feminists; we want to examine incidents of intolerance, prejudice, and denial of differences within the feminist movement. We intend to explore the causes and sources of and solutions to these conditions in an effort to begin to come to terms with the silence among us and eventually dissolve the divisions. We want to create a definition that expands what "feminist" means to us. Third World women will be the only one that will edit and make the selections for this anthology ».

[82] Voir « *This Bridge Called My Back*, Correspondence C. Moraga » (43 ; 10) : « We are also compiling a list of Third World Women writers, artists, scholars, performers, and political activists. We hope to set up a network of women of color who may be called upon to give presentations, readings, ateliers, or participate in conferences. We hope to make this list available to Women's Studies departments and other interested feminist organizations ».

L'objectif est donc double : il s'agit à la fois de composer une anthologie de textes écrits par des féministes racisées, dont un grand nombre de lesbiennes[83], et de mettre en place un réseau et une liste de militantes féministes actives dans différents domaines afin, d'une part, de pallier au manque de ressources, à l'invisibilisation ou à la marginalisation des expériences féministes et lesbiennes de couleur et de lutter contre la tokénisation (c'est-à dire l'inclusion symbolique à des fins stratégiques) de certaines féministes racisées au détriment de toutes les autres et, d'autre part, d'encourager la production, la publication et la diffusion de textes écrits par des féministes racisées.

This Bridge Called My Back est composée à San Francisco, au 948 Noe Street, où Gloria Anzaldúa vivait entre autres avec Cherríe Moraga, Randy P. Conner et son compagnon David Hatfield Sparks[84], et paraît en 1981 chez *Persephone Press*. Comme le soulignent les éditrices : « l'anthologie a été créée avec un sentiment d'urgence. Dès le moment de sa conception, elle était attendue de longue date. Il y a deux ans, quand nous avons commencé, nous savions que c'était un livre qui aurait déjà dû être entre nos mains »[85]. Plus de 10 000 copies de l'anthologie sont vendues en deux semaines[86] et l'ouvrage sera constamment réédité par la suite[87]. *This Bridge Called My Back* a également reçu le *Before Colombus Foundation American Book Award* en 1986.

---

[83] Le terme n'est curieusement pas présent dans la lettre d'appel à contributions, adressée de manière la plus large possible aux « femmes de couleur », alors que les deux éditrices se définissaient comme lesbiennes et que la très grande majorité des textes publiés dans *This Bridge* ont été écrits par des lesbiennes.

[84] Voir Randy P. Conner et David Hatfield Sparks, « "And Revolution is Possible": Re-membering the Vision of *This Bridge* », », *this bridge we call home: radical visions for transformation*, Gloria Anzaldúa et AnaLouise Keating (éds.), New York, Routledge, 2002, p. 510.

[85] Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, « Introduction, 1981 », p. xlv : « The anthology was created with a sense of urgency. From the moment of its conception, it was already long overdue. Two years ago when we started, we knew it was a book that should already have been in our hands ». Moraga souligne également dans sa préface qu'une telle anthologie était très attendue à l'époque et qu'elle serait autant utile à la *New Left* qu'au mouvement féministe. Voir Cherríe Moraga, « La Jornada. Preface, 1981 », *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. xii.

[86] Voir Cherríe Moraga, entretien par Kelly Anderson, p. 54.

[87] *This Bridge* a d'abord été publiée par *Persephone Press*, une maison d'édition indépendante dirigée un collectif féministe lesbien à Watertown, Massachussetts, en 1981. En 1983, *Persephone Press* fait faillite et *This Bridge* est rééditée par *Kitchen Table Press: Women of Color Press*, une maison d'édition indépendante fondée en 1980 par Audre Lorde, Barbara Smith, Hattie Gossets et Cherríe Moraga, entre autres, et entièrement dirigée par des femmes et des lesbiennes de couleur – c'est la seule à l'époque – dans l'optique de publier de manière autonome des autrices féministes et lesbiennes racisées. Au moment où *Persephone Press* fait faillite, le tirage de la première édition était déjà épuisé et 20 000 copies de *This*

2.1.2 Structure et organisation générale

This Bridge Called My Back se compose de quarante-cinq contributions, en comptant le poème liminal de la poète noire-états-unienne Kate Rushin, intitulé « The Bridge Poem », qui donne en partie son titre à l'anthologie, et les quarante-quatre textes répartis dans les six sections de l'anthologie. Vingt-huit contributrices – chicanas, mais aussi latinas, *native american*, asiatiques-américaines et afro-américaines – ainsi qu'un collectif militant, le *Combahee River Collective*, ont participé à l'anthologie, en proposant souvent plusieurs pièces. Plus des deux-tiers des contributrices sont ouvertement lesbiennes[88]. Les pièces réunies (parfois difficiles à classifier) s'inscrivent dans une grande diversité de styles linguistiques et appartiennent à une profusion de genre littéraires et théoriques : poèmes et prose poétique, essais et témoignages, extraits de journaux intimes, lettres et lettres ouvertes, discours publics, manifestes militants, articles théoriques, entretiens…

L'anthologie est structurée en six sections, composée chacune de cinq à dix textes, qui visent à refléter ce qu'Anzaldúa et Moraga estimaient être « les principaux domaines de préoccupation des féministes racisées aux États-Unis dans l'optique de former un vaste

Bridge avaient été vendues. En 1995, *Kitchen Table Press* met fin à ses activités et l'ouvrage est une nouvelle fois épuisé. L'anthologie est de nouveau publiée en 2002 par *Third Woman Press*, une maison d'édition queer et féministe de couleur fondée à Bloomington, dans l'Indiana, par Norma Alarcón qui s'installera par la suite à Berkeley, en Californie (c'était la dernière maison d'édition féministe de couleur encore en activité au début des années 2000). En 2015, paraît la quatrième et dernière édition de *This Bridge*, publiée par la *State University of New York Press*. Moraga souligne également que l'anthologie a largement circulé sous forme de réimpressions partielles (avec ou sans l'autorisation des éditrices et des autrices) dans les *readers* de différents séminaires universitaires et en format pdf sur internet. Voir Cherríe Moraga, « Catching Fire. Preface for the Fourth Edition », *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga (éds.), New York, State of New York University Press, 2015 [1981], p. xxii. L'anthologie a également été traduite en langue espagnole par Cherríe Moraga et Ana Castillo en 1988 et publiée sous le titre *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* afin d'être diffusée en Amérique du Sud.

[88] Sur les vingt-huit contributrices, vingt sont ouvertement lesbiennes et le *Combahee River Collective* est une organisation féministe lesbienne radicale. Barbara et Beverly Smith, Audre Lorde et Cheryl Clarke, qui font partie du collectif, ont également contribué à l'anthologie à titre individuel. La poétesse *Native American* lesbienne Anita Valerio a par la suite transitionné et contribué à l'anthologie *this bridge we call home* sous le nom de Max Wolf Valerio.

mouvement politique »[89]. Comme elles l'expliquent dans l'introduction[90], la première section, « Children Passing in the Streets: The Roots of our Radicalism » [« Les enfants qui passent dans les rues : les racines de notre radicalisme »] explore la manière dont la visibilité et l'invisibilité façonnent leur radicalité en tant que femmes de couleur. La deuxième section, « Entering the Lives of Others: Theory in the Flesh » [« Entrer dans les vies des autres : la théorie dans la chair »] examine la façon dont les femmes de couleur élaborent une théorie politique féministe spécifique à partir de leurs expériences raciales et culturelles. La section suivante, « And When you Leave, Take your Pictures With You: Racism in the Women's Movement » [« Et quand vous partez, emportez vos images avec vous : le racisme dans le mouvement des femmes »] analyse les effets « destructeurs et démoralisants »[91] du racisme dans le *Women's Liberation Movement*. La quatrième section, « Between the Lines: On Culture, Class, and Homophobia » [« Entre les lignes : sur la culture, la classe et l'homophobie »] s'intéresse aux différences culturelles et ethniques ainsi qu'aux différences liées à la classe sociale et à la sexualité qui divisent les femmes et les féministes de couleur. La cinquième section, « Speaking in Tongues: The Third World Woman Writer »[92] [« Parler en langues : l'autrice du tiers-monde »] présente l'écriture, pour les femmes racisées, comme « un outil pour la préservation de soi et la

[89] Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, « Introduction, 1981 », p. xliv : « The six sections of *This Bridge Called My Back* intend to reflect what we feel to be the major areas of concern for Third World women in the U.S. in forming a broad-based political movement ». Pour la quatrième édition de *This Bridge*, Moraga n'a pas pu obtenir les droits nécessaires pour republier les deux essais de hattie gosset qui apparaissent dans les éditions antérieures, « billie lives! billie lives » et « who told you anybody wants to hear from you? you ain't nothing but a black woman ». À la place de ces essais, Moraga a choisi de publier deux poèmes additionnels de Kate Rushin, « The Black Back-Ups » et « The Tired Poem: Last Letter From a Typical (Unemployed) Black Professional Woman ». Voir Cherríe Moraga, « Catching Fire », p. xxvi.

[90] Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, « Introduction, 1981 », p. xliv-xlv.

[91] Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, « Introduction, 1981 », p. xliv-xlv.

[92] Dans la religion chrétienne, le chamanisme et le spiritisme, le « parler en langues » désigne le fait de parler à haute voix dans une langue inconnue ou en prononçant une suite de syllabes incompréhensibles. Chez Anzaldúa, le concept renvoie au caractère « inaudible » du discours des lesbiennes de couleur pour les auditeur·ice·s dominant·e·s et aux discriminations linguistiques subies comme elle l'explique dans son essai « Speaking in Tongues. A Letter to Third World Women Writers » publié dans la section de *This Bridge* du même nom : « La *lesbienne* de couleur n'est pas seulement invisible, elle n'existe même pas. Notre discours, lui-aussi, est inaudible. Nous parlons en langues comme les exclu·e·s et les dément·e·s » (« The *lesbian* of color is not only invisible, she doesn't even exist. Our speech, too, is inaudible. We speak in tongues like the outcast and the insane »). Voir Gloria Anzaldúa, « Speaking in Tongues », p. 163.

révolution »[93]. La sixième et dernière section, « El Mundo Zurdo: The Vision »[94] [« Le Monde Gaucher : la vision »] aborde la question fondamentale des voies possibles et des moyens à mettre en œuvre en vue de la transformation sociale et développe l'importance cruciale de constituer des alliances ou des coalitions politiques intersectionnelles, à enjeux multiples.

2.1.3 Enjeux et problématiques majeures

Élaborée en réaction aux expériences de discrimination, de marginalisation et d'effacement dont elles ont fait l'expérience en tant que lesbiennes chicanas dans les milieux universitaires et dans les mouvements sociaux où leurs expériences étaient soit absentes, soit discréditées, l'anthologie visait en premier lieu à interpeler les féministes blanches sur le racisme et le classisme auxquels sont confrontées les féministes racisées dans le mouvement de libération des femmes états-unien et à les inciter à examiner leurs positions et leurs privilèges.

Cependant, au cours de l'élaboration du projet, la dimension de réaction face au racisme et au classisme d'une grande partie des féministes blanches a laissé place à l'ouverture d'un dialogue entre féministes racisées au sujet de leurs expériences et de leur(s) vision(s) du féminisme. Comme l'expliquent les éditrices dans l'introduction :

> Ce qui a commencé comme une réaction au racisme des féministes blanches est rapidement devenu une affirmation positive de l'engagement des femmes de couleur envers notre *propre* féminisme. […] *This Bridge Called My Back* entend

[93] Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, « Introduction, 1981 », p. xliv : « a tool for self-preservation and revolution ».

[94] *El Mundo Zurdo* (ou *Mundo Surdo*, tel qu'orthographié à l'origine par Anzaldúa afin de refléter la façon dont le terme est prononcé dans le sud du Texas) est l'un des plus anciens concepts développés par Anzaldúa, et l'un des moins discutés. Dans les écrits d'Anzaldúa, El Mundo Zurdo représente les multiples espaces où se construisent des coalitions basées sur des affinités et des points de convergence plutôt que sur des similitudes. Je reviendrai en détail sur ce concept dans le dernier chapitre de la troisième partie de ma thèse. C'est dans cette dernière et sixième section de l'anthologie qu'apparaissent notamment « La Prieta » d'Anzaldúa, « A Black Feminist Statement » du *Combahee River Collective* et « Revolution : It's Not Neat or Pretty or Quick » de la poétesse noire lesbienne Pat Parker.

> être le reflet d'une définition sans compromis du féminisme par les femmes de couleur aux États-Unis[95].

Effort conscient de réflexion sur leurs propres expériences, leurs processus de conscientisation militante et par conséquent leur vision politique en tant que féministes de couleur, *This Bridge Called My Back* vise en premier lieu à explorer la multiplicité des positions – souvent pensées comme contradictoires ou incompatibles entre elles – à partir desquelles les femmes de couleur sont amenées à se saisir et à se comprendre elles-mêmes[96] :

> *This Bridge* rend compte de la prise de conscience sociale des femmes de couleur états-uniennes au XX^e^ siècle à travers le conflit – familial et institutionnel – et de leur aboutissement à une politique, une « théorie dans la chair », qui donne un sens aux paradoxes apparents de nos vies ; cette confluence complexe d'identités – race, classe, genre, sexualité – systémique à l'oppression *et* à la libération des femmes de couleur[97].

---

[95] Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, « Introduction, 1981 », p. xliv : « What began as a reaction to the racism of white feminists soon became a positive affirmation of the commitment of women of color to our *own* feminism […] *This Bridge Called My Back* intends to reflect an uncompromised definition of feminism by women of color in the U. S. ». Voir également Toni Cade Bambara, « Foreword to the First Edition, 1981 », p. xxix-xxxii. Bien que la question du racisme dans le mouvement féministe blanc états-unien ne concerne qu'une section de l'anthologie sur six, cette dimension de réaction face au racisme/classisme d'une grande partie des féministes blanches est souvent mise en avant lorsque l'anthologie est citée et commentée par des auteur·rice·s blanc·he·s, au détriment de la tentative de dialogue et d'organisation politique entre féministes racisées qui est bien plus centrale au projet d'anthologie. Maylei Blackwell souligne très justement cet aspect dans *¡Chicana Power!* : « Alors que les femmes de couleur ont articulé leurs conceptions du féminisme en lien avec une critique antiraciste du féminisme blanc, ce serait une hypothèse dangereuse que d'historiciser les féminismes des femmes de couleur à partir de l'interprétation limitée qui ne considère *This Bridge* qu'en lien avec cette critique » (« While women of color did articulate their forms of feminism in relation to an antiracist critique of white feminism, it would be a dangerous assumption to historicize women of color feminisms from the limited interpretation that sees *Bridge* only in relation to that critique », p. 23). Elle explique ensuite que cette interprétation échoue à saisir pleinement le projet épistémologique plus vaste qui est celui de l'anthologie et contribue à nier également l'existence de généalogies antérieures aux féminismes non-blancs états-uniens.

[96] Voir notamment la section « Children Passing in the Streets. The Roots of our Radicalism » et son introduction (p. 3-4). Anzaldúa et Moraga concluent l'introduction en affirmant que ces « contradictions » constituent justement « les racines de leur radicalisme ».

[97] Cherríe Moraga, « Catching Fire », p. xix : « *Bridge* is an account of U.S. women of color coming to the 20th century social consciousness through conflict – familial and institutional – and arriving at a politic, a "theory in the flesh", that makes sense of the seeming paradoxes of our lives; that complex confluence of identities – race, class, gender, sexuality – systemic to women of color oppression *and* liberation ». Voir également Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, « Introduction, 1981 », p. xlv.

L'un des apports fondamentaux de *This Bridge* réside précisément dans l'analyse intersectionnelle et systémique des conditions et des manifestations spécifiques des oppressions que les contributrices subissent en tant que femmes et lesbiennes de couleur, à travers des textes qui s'opposent aux pratiques consistant à hiérarchiser les oppressions et qui proposent de comprendre l'imbrication des différents rapports sociaux, cette analyse étant elle-même fondée sur des savoirs situés[98] ou ce que les éditrices nomment « théories dans la chair » [*theories in the flesh*]. Comme l'expliquent Anzaldúa et Moraga :

> Une théorie dans la chair signifie une théorie où les réalités physiques de notre vie – notre couleur de peau, la terre ou le béton sur lequel nous avons grandi, nos désirs sexuels – tout fusionne pour créer une politique née par nécessité. Ici, nous essayons de tendre des ponts entre les contradictions de notre expérience :
> Nous sommes les personnes de couleur dans un mouvement féministe blanc.
> Nous sommes les féministes parmi les gens de notre culture.
> Nous sommes souvent les lesbiennes parmi les hétéros.
> Nous tendons ces ponts en nous nommant et en racontant nos histoires avec nos propres mots[99].

[98] L'expression « savoirs situés » a été forgée par l'universitaire féministe Donna Haraway en 1988 dans un essai intitulé « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and The Privilege of Partial Perspective ». Les savoirs situés ou les épistémologies du point de vue (*standpoint epistemologies*) regroupent les approches théoriques qui rejettent l'idée de « neutralité » et d'« objectivité » scientifique (qui servent selon elles à privilégier les savoirs produits par les groupes dominants tout en disqualifiant les autres formes de connaissance) et insistent sur le fait que tout savoir est socialement et politiquement situé et qu'il est donc nécessaire de réfléchir au point de vue à partir duquel il est élaboré. Ces approches ont été très majoritairement développées par les féministes racisées états-uniennes dans un cadre militant, en particulier par Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga dans *This Bridge* mais aussi par l'universitaire noire Patricia Hill Collins dans « Learning from the Outsider Within » (1986), dans des textes qui précèdent la théorisation d'Haraway. Voir Donna Haraway, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and The Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, 1988, p. 575-599 ; « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », *Manifeste Cyborg et autres essais. Sciences- Fictions – Féminismes*, Paris, Exils Éditeurs, 2007, p. 107-142 ; Patricia Hill Collins, « Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought », *Social Problems*, vol. 33, n° 6, 1986, p. S14-S32.

[99] Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, *This Bridge*, p. 19 : « A theory in the flesh means one where the physical realities of our lives — our skin color, the land or concrete we grew up on, our sexual longings — all fuse to create a politic born out of necessity. Here, we attempt to bridge the contradictions in our experience: / We are the colored in a white feminist movement. / We are the feminists among the people of our culture. / We are often the lesbians among the straight. / We do this bridging by naming our selves and by telling our stories in our own words ».

S'inscrivant dans la continuité des perspectives féministes de couleur états-uniennes antérieures, les contributrices de l'anthologie tentent de problématiser et de déconstruire la catégorie supposément unitaire du sujet « femmes » – y compris du sujet « femmes de couleur » –, mais aussi toute stratégie politique d'unité basée exclusivement sur le genre, et à ouvrir la voie à des discours et à des théories féministes alternatives[100]. L'anthologie s'attache en effet à montrer la complexité des rapports de pouvoir qui structurent leurs positions individuelles et collectives et façonnent leurs logiques politiques.

This Bridge a également permis aux féministes racisées d'entreprendre des discussions entre elles autour des processus d'aliénation – à la fois similaires et distincts – qu'elles subissent en tant que femmes et lesbiennes de couleur mais aussi autour de la question de leur propre racisme, classisme et lesbophobie intériorisée[101]. L'un des enjeux de l'anthologie consiste en effet à ouvrir un dialogue sur l'hétérosexisme et la lesbophobie dans les mouvements sociaux féministes et les luttes de libération communautaires.

Enfin, *This Bridge* pose la question de la constitution de coalitions et d'alliances politiques aux enjeux multiples, en premier lieu entre féministes et lesbiennes racisées « qui ont été historiquement privées d'une voix politique commune »[102], tout en réfléchissant aux (im)possibilités de concevoir et de construire des alliances avec les féministes blanches (notamment lesbiennes et de classe populaire), à travers l'image récurrente du « pont ». Malgré les difficultés manifestes, l'anthologie insiste sur la nécessité politique de telles coalitions lorsque celles-ci sont fondées sur la reconnaissance

[100] C'est notamment ce qu'explique Norma Alarcón dans un article où elle analyse la réception de *This Bridge* aux États-Unis. Voir Norma Alarcón, « The Theoretical Subjet(s) of *This Bridge Called My Back* and Angloamerican Feminism », *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical Perspective of Feminists of Color*, Gloria Anzaldúa (éd.), San Francisco, Aunt Lute Books, 1990, p. 356-369 ; « Le(s) sujet(s) théorique(s) de *This Bridge Called My Bac*k et le féminisme anglo-américain », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 97-115.

[101] Voir en particulier la section « Between the Lines. On Culture, Class, and Homophobia » et son introduction (p. 101-103) et Toni Cade Bambara, « Foreword to the First Edition, 1981 », *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. xxix-xxxii. De la même manière, et bien que les deux textes apparaissent dans deux sections distinctes de l'anthologie, « La Prieta » d'Anzaldúa et « La Güera » de Moraga explorent ensemble et en écho les processus de racialisation et de colorisme au sein de la communauté chicanx qui distingue notamment les *prietas*, « celles qui ont la peau foncée », des *güeras*, « celles qui ont la peau claire ».

[102] Cherríe Moraga, « Catching Fire », p.xvi.

des divisions internes[103]. Il est en effet important de souligner que *This Bridge* instaure un dialogue composé de multiples voix qui se construit aussi dans le conflit, dans le désaccord, et ne cherche pas éviter les divisions et les tensions internes[104], tout en proposant simultanément des textes qui se font écho, s'adressent parfois directement à certaines contributrices et mentionnent ou intègrent constamment les travaux d'autres féministes et lesbiennes de couleur, présentes ou non dans l'anthologie[105].

Comme le rappellent Anzaldúa et Moraga à la fin de leur introduction, *This Bridge Called My Back* a été conçu comme un outil militant révolutionnaire et comme un « catalyseur »[106], visant à forcer une prise de conscience du racisme qui perdure dans le mouvement de libération des femmes états-unien et à faciliter la mobilisation des féministes et des lesbiennes racisées, dont elles espèrent qu'il soit diffusé le plus largement possible :

> Nous voyons le livre comme un outil révolutionnaire tombant entre les mains de personnes de toutes les couleurs. Tout comme nous avons été radicalisées dans le processus de compilation de ce livre, nous espérons qu'il en radicalisera d'autres en les poussant à l'action. Nous envisageons que le livre soit utilisé comme une

[103] Cherríe Moraga, « Refugees of a World on Fire. Foreword to the Second Edition, 1983 », *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color,* Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. 257. Voir également la section « El Mundo Zurdo. The Vision » et son introduction (p. 195-196).

[104] La capacité d'« écoute » (*hear* et *listen*) est particulièrement centrale et soulignée notamment par Toni Cade Bambara dans l'avant-propos de l'anthologie. Voir Toni Cade Bambara, « Foreword to the First Edition, 1981 », p. xxix-xxxii. Elle est également très présente dans la deuxième section de l'anthologie intitulée « Entering the Lives of Others. Theories in the Flesh » où il s'agit d'offrir une analyse des divers processus d'aliénations subis (c'est-à-dire des processus qui rendent « autres ») à partir d'un point de vue situé et d'accepter de se rendre vulnérable mais également d'être dans l'écoute pour pouvoir « entrer dans la vie des autres ». Sur la contradiction et le conflit, voir par exemple Cherríe Moraga, « La Jornada: Preface, 1981 », p. xli. Dans *Transformation Now!*, Keating insiste sur « l'importance d'écouter avec une ouverture d'esprit brute » [*the importance of listening with raw openness*] comme l'une des trois « leçons » de *This Bridge*, les deux autres étant « forger des connections à travers les différences » [*making connections through differences*] et « postuler notre interdépendance radicale » [*positing our radical interrelatedness*]. Selon Keating, ce type écoute, profonde et auto-réflexive, exige d'accepter de se rendre vulnérable et de laisser affecter ou transformer dans l'écoute, même si les changements induits sont douloureux. Voir AnaLouise Keating, *Transformation Now!*, p. 52-54.

[105] Cette dimension, particulièrement sensible dans l'anthologie, permet de mettre en lumière la façon dont les pensées féministes et lesbiennes de couleur états-uniennes se sont développées dans un constant dialogue entre elles et d'illustrer l'une des nombreuses manières de « tendre des ponts » qu'explore *This Bridge*.

[106] Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, « Introduction, 1981 », p. xlvi.

référence obligatoire dans la plupart des cours de *Women's Studies*. Et nous ne voulons pas seulement parler de cours « spéciaux » sur les femmes du tiers-monde états-unien ou le racisme, mais aussi des cours traitant de la politique sexuelle, de la pensée féministe, de la spiritualité des femmes, etc… De la même manière, nous voulons voir ce livre sur les étagères de, et utilisé dans leurs séminaires par, tou·te·s les professeur·e·s d'*Ethnic Studies* de ce pays, hommes et femmes. En dehors du campus, nous nous attendons à ce que le livre fonctionne comme un outil de conscientisation pour les femmes blanches qui se réunissent en groupes ou travaillent seules sur la question du racisme. Et nous voulons voir nos sœurs de couleur utiliser le livre comme un outil d'éducation et d'agitation populaire autour de problématiques spécifiques à notre oppression en tant que femmes.

Nous voulons que le livre soit présent dans les bibliothèques, les librairies, lors des conférences et des réunions syndicales dans toutes les grandes villes et tous les endroits isolés de ce pays. Et, bien sûr, nous espérons un jour ou l'autre voir ce livre traduit et quitter ce pays, rendant tangible le lien unissant les femmes du tiers-monde aux États-Unis et à travers le monde.

Enfin *tenemos la esperanza que* [nous caressons l'espoir que] *This Bridge Called My Back* trouve son chemin dans la vie de nos familles.

La révolution commence à la maison[107].

[107] Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, « Introduction, 1981 », p. xlvi-xlvii : « We see the book as a revolutionary tool falling into the hands of people of all colors. Just as we have been radicalized in the process of compiling this book, we hope it will radicalize others into action. We envision the book being used as a required text in most Women's Studies courses. And we don't mean just "special" courses on Third World Women or Racism, but also courses dealing with sexual politics, feminist thought, women's spirituality, etc. Similarly, we want to see this book on the shelf of, and used in the classroom by, every Ethnic Studies teacher in this country, male and female alike. Off campus, we expect the book to function as a consciousness-raiser for white women meeting together or working alone on the issues of racism. And, we want to see our colored sisters using the book as an educator and agitator around issues specific to our oppression as women. We want the book in libraries, bookstores, at conferences, and union meetings in every major city and hole-in-the-wall in this country. And, of course, we hope to eventually see this book translated and leave this country, making tangible the link between Third World women in the U.S. and throughout the world. Finally *tenemos la esperanza que This Bridge Called My Back* will find its way back into our families' lives. The revolution begins at home ».

2.1.4 Occurrences du terme *queer*

L'un des points d'intérêts centraux de *This Bridge Called My Back* réside selon moi dans sa mobilisation du terme *queer* en tant que site d'auto-identification, dix ans avant l'émergence officielle de la *queer theory* à l'université états-unienne[108].

This Bridge compte au total sept occurrences du terme « queer »[109], toutes mobilisées par Anzaldúa ou Moraga, dont quatre dans « La Prieta » – un essai sur lequel Anzaldúa commence à travailler dès 1979. Randy P. Conner, que j'ai eu l'opportunité de rencontrer à Chicago en 2018 à l'occasion d'une mission de terrain, m'a précisé qu'Anzaldúa cherchait déjà à resignifier l'insulte *queer* et à se la réapproprier comme un espace possible d'auto-identification au milieu des années 1970, avant leur départ d'Austin :

> Nous discutions de l'homosexualité et elle a dit: « Tu sais, dans la vallée, on vous appelle *mita y mita*. Les gens de ma famille croient que les homosexuel·le·s changent de sexe tous les six mois ». J'ai dit : « Quelle idée ! », et elle a dit : « Je sais. Ça me plaisait en tant que mythe, cependant. Je trouvais que c'était un mythe fascinant ». Et puis elle m'a dit : « Alors comment devrait-on vous appeler ? *Homosexual* [homosexuel] ? » J'ai dit : « Ouh, n'emploie pas ce mot, je déteste ce mot. On emploie *gay* maintenant ». Et puis elle a dit : « Qu'est-ce que tu penses de *queer* ? ». Et j'ai dit : « « *Queer* ? C'est un terme péjoratif ». « Qu'est-ce qui nous empêche d'en faire un terme positif ? » C'était la toute première fois que j'ai entendu le terme *queer* employé de manière positive. Et elle l'a fait parce que les lesbiennes à l'époque transformaient *dyke* [gouine] en un terme positif. Ça avait toujours été un terme très négatif mais les lesbiennes, les jeunes lesbiennes, disaient : « non, on préfère *dyke* » et certaines femmes de couleur ont insisté sur *dyke* parce qu'elles disaient : « nous ne sommes pas grecques, donc nous ne

[108] Cet aspect n'est que très rarement évoqué dans les analyses critiques qui mentionnent l'anthologie. Même *Les Cahiers du CEDREF* « Théories féministes et queers décoloniales » manquent de le souligner. Les éditrices insistent pourtant sur l'usage précurseur du terme queer par Anzaldúa mais retracent son apparition dans son travail à 1987 avec la publication de *Borderlands/La Frontera*, ce qui est inexact. Voir Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 10.

[109] Une huitième occurrence du terme apparaît dans la bibliographie sélective compilée par Moraga figurant à la fin de l'anthologie dans le titre d'un article de Christine Wong, « Yellow Queer », extrait de « An Oral History of Lesbianism » publié dans la revue *Frontiers* à l'automne 1979. Voir Christine Wong, « An Oral History of Lesbianism », *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 4, n° 3, 1979, p. 52-53 ; *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Boston, Kitchen Table Press, 2ème édition, 1983, p. 255. Cette bibliographie n'a pas été reproduite, malgré son très grand intérêt, dans la quatrième édition de l'anthologie qui est mon édition de référence.

pouvons pas nous identifier au terme *lesbian* [lesbienne] ». Quoi qu'il en soit, c'est ainsi que *queer* est devenu une sorte de trouvaille[110].

L'anthologie *This Bridge Called My Back* compte parmi les premières occurrences à l'écrit du terme *queer* qui ont circulé à la fois dans un contexte militant et dans un contexte universitaire. Il me semble particulièrement pertinent de considérer que Gloria Anzaldúa d'une part, et *This Bridge Called My Back*, d'autre part, – en tant qu'anthologie collaborative et voix collective – ont contribué à une articulation précoce des théories queers et à l'émergence d'un féminisme queer chicana.

Pour plus de clarté, j'ai décidé de reproduire les différentes occurrences contextualisées du terme dans un tableau auquel je me réfèrerai de nouveau dans les parties suivantes de cette thèse[111] :

Occurrences du terme *queer* dans *This Bridge Called My Back* (1981)		
Cherríe Moraga, « La Jornada. Preface, 1981 »	« I still struggle with believing I have a right to my feelings, that it is not "immature" or **"queer"** to refuse such separations, to still mourn over this early abandonment, "this homesickness for a woman." » (p. xxxviii)	« Je continue de ma battre avec la pensée que j'ai le droit d'éprouver ces sentiments, que ce n'est pas "immature" ou "étrange" [*queer*] de refuser ce genre de séparations, de continuer à faire le deuil de cet abandon précoce, "cette

[110] Entretien avec Randy P. Conner et David Hatfield Sparks, Chicago, 7 mai 2018 : « We were having a discussion about homosexuality and she said, "You know, in the valley, we call you *mita y mita*. People in my family believe that gay people change sex every six months". I said , "Are you crazy?", and she said, "I know. I liked it as a myth, though. I thought it was a fascinating myth". And then she said to me, "So what should we call you? Homosexual?" I said, "Ouh, don't use that word, I hate that word. We use gay now". And then she said, "What about queer?" And I said, "Queer? That's a derogatory term". "Why can't we make it a positive term?" And that's the very first time I ever heard queer used in a positive way. And she did it because the lesbians at the time were changing dyke to be a positive term. That had always been a very negative term but the lesbians, the young lesbians, were saying, "no, we like dyke better", and some of the women of color insisted on dyke because they said, "we're not Greek so we don't relate to the term lesbian". So, anyway, that's how queer came to be a sort of find out ». Dans l'entretien qu'elle a accordé à Maylei Blackwell, Anzaldúa précise qu'elle n'a fait son *coming out* qu'après avoir emménagé à San Francisco : « Sur le plan politique, j'étais lesbienne, mais ce n'est qu'en arrivant à San Francisco que j'ai commencé à me dire lesbienne ou que j'ai commencé à me dire queer et gouine » (« Politically I was a lesbian, but it wasn't until San Francisco that I started calling myself a lesbian or I started calling myself queer and a dyke »). Voir Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path », p. 114. Anzaldúa revient sur tous ces questionnements liés aux étiquettes identitaires – et sur le queer – dans un article passionnant datant de 1990, « To(o) Queer the Writer – Loca, Escritora y Chicana » que je commenterai par la suite.

[111] J'analyserai plus précisément ces exemples dans la troisième partie de ma thèse lorsque j'explorerai en détail l'épistémologie queer décoloniale d'Anzaldúa.

		nostalgie [*homesickness*] d'une femme" »[112]
Cherríe Moraga, « La Güera »	« To assess the damage is a dangerous act. I think of how, even as a feminist lesbian, I have so wanted to ignore my own homophobia, my own hatred of myself for being **queer** » (p. 27)	« Évaluer les dégâts est un acte dangereux. Je pense au fait que, même en tant que lesbienne féministe, je désirais tant ignorer ma propre homophobie, la haine que j'avais pour moi-même parce j'étais *queer* »[113]
Gloria Anzaldúa, « El Mundo Zurdo. The Vision »	« The vision of radical Third World Feminism necessitates our willingness to work with those people who would feel at home in *El Mundo Zurdo, the left-handed world:* the colored, **the queer**, the poor, the female, the physically challenged » (p. 196)	« La vision portée par le Féminisme Radical du Tiers-monde états-unien requiert notre volonté de travailler avec celleux qui se sentiraient chez elleux dans *El Mundo Zurdo*, les personnes de couleur, les queers, les pauvres, les femmes, les personnes non valides »
Gloria Anzaldúa, « La Prieta »	« What my mother wanted in return for having birthed me and for nurturing me was that I submit to her without rebellion. Was this a survival skill she was trying to teach me? She objected not so much to my disobedience but to my questioning her right to demand obedience from me. Mixed with this power struggle was her guilt at having borne a child who was marked "con la seña", thinking she had made me a victim of her sin. In her eyes and in the eyes of the others I saw myself reflected as "strange", "abnormal", **"QUEER"** » (p. 199)	« Ce que ma mère attendait en retour pour m'avoir donné naissance et m'avoir élevée, c'est que je me soumette à elle sans rébellion. Était-ce là une technique de survie qu'elle essayait de m'apprendre ? Elle ne s'opposait pas tant à ma désobéissance qu'au fait que je questionne son droit à me demander l'obéissance. Mêlée à cette lutte de pouvoir, il y avait sa culpabilité d'avoir porté un enfant marqué "con la seña", pensant qu'elle avait fait de moi une victime de son péché. Dans ses yeux et dans les yeux des autres, je me voyais réfléchie comme "étrange", "anormale", "QUEER" »
	« My mother and brothers calling me **jota (queer)** when I told them my friends were gay men and lesbians » (p. 204)	« Ma mère et mes frères qui m'ont traitée de jota (queer) quand je leur ai dit que mes ami·e·s étaient des hommes gays et des lesbiennes »
	« Once again it's faggot-hunting and **queer-baiting** time in the city » (p. 206)	« Une fois de plus, en ville, l'heure est à la chasse aux pédés et à l'acharnement contre les queers »
	« 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.*	« Nous sommes les groupes queers, celleux qui ne sont chez elleux nulle part, ni dans le monde dominant ni complètement au sein de nos cultures respectives. Ensemble, nous sommes concerné·e·s par tant d'oppressions. Mais l'oppression écrasante est le fait collectif que nous ne nous intégrons pas,

[112] Cherríe Moraga, « Préface à *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*, 1981 », traduction française par Diane Koch, *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 62.

[113] Cherríe Moraga, « La Güera », traduction française par Diane Koch, *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 53.

	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 » (p. 209)	et parce que nous ne nous intégrons pas, *nous sommes une menace*. Nous ne subissons pas tou·te·s les mêmes oppressions, mais nous comprenons et nous nous identifions aux oppressions de chacun·e. Nous n'avons pas la même idéologie et nous n'en tirons pas des solutions similaires. Certain·e·s d'entre nous sont des gauchistes, certain·e·s pratiquent la magie. Certain·e·s d'entre nous sont les deux. Mais ces différentes affinités ne s'opposent pas les unes aux autres. Dans El Mundo Zurdo [Le Monde Gaucher], moi, avec mes propres affinités, et les mien·ne·s, avec les leurs, nous pouvons vivre ensemble et transformer la planète »

Dans l'anthologie, le terme *queer* apparaît aux côtés d'autres termes connexes, très récurrents pour certains, tels que *lesbian(s)* (199), *lesbiana* (2), *jota* (1), *dyke(s)* (10), *gay(s)* (28), *faggot(s)* (3), *homosexuals* (1), *lesbianism* (27), *homosexuality* (4), *homophobia* (17), *homophobic* (11), *lesbophobic* (11), *heterosexism* (1), *heterosexist* (4), présents dans des textes qui contribuent également au développement de ce que l'on nommera par la suite « théorie queer ».

Anzaldúa mobilisera de nouveau abondamment le terme *queer* dans *Borderlands/La Frontera* où elle poursuit un certain nombre de réflexions engagées dans *This Bridge*.

2.2 *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987)

2.2.1 Élaboration de *Borderlands/La Frontera* et problématiques centrales

Borderlands/La Frontera. The New Mestiza est l'unique ouvrage individuel publié par Anzaldúa de son vivant et le texte qui a reçu le plus d'attention de la part de la critique[114]. Anzaldúa commence à travailler sur *Borderlands,* initialement envisagé comme un recueil de poèmes, au cours de l'automne 1984 et de l'hiver 1985, alors qu'elle enseigne en tant que lectrice dans l'*Adult Degree Program* de Vermont College[115]. Comme elle l'explique dans son essai « On the Process of Writing *Borderlands/La Frontera* » :

> J'étais tellement nostalgique [*homesick*] du Texas […] Il y a tout un contraste entre grandir au Texas et dans le Sud-Ouest et vivre en Nouvelle-Angleterre. À cause de ce mal du pays [*homesickness*], j'ai commencé à écrire *Borderlands*. […] Alors j'ai laissé la colère engendrée par le racisme dont je faisais l'expérience (j'enseignais l'écriture créative et les études féminines dans l'*Adult Degree Program* de Vermont College) alimenter mon écriture. J'étais en colère contre l'homophobie et les

[114] Anzaldúa publiera par la suite deux autres anthologies, *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color* (1990) et *this bridge we call home* (2002) qu'elle coédite avec AnaLouise Keating ainsi qu'un livre d'entretiens, *Interviews/Entrevistas* (2000), également édité par Keating, trois livres bilingues pour enfants et des essais. En 2015, à titre posthume, Keating édite le second ouvrage d'Anzaldúa, *Light in the Dark/Luz en lo oscuro. Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, un ouvrage basé sur les recherches de doctorat d'Anzaldúa. Je reviendrai sur *Light in the Dark* et sur le parcours doctoral d'Anzaldúa dans la deuxième partie de ma thèse. Jusqu'à son décès prématuré, Anzaldúa travaillait sur de nombreux projets éditoriaux incluant, entre autres, l'*autohistoria* intitulée *La Serpiente que se come su cola: Life and Death Rites of a Chicana Lesbian*, sur laquelle elle commence à travailler entre 1981 et 1985, deux autres volumes de poèmes intitulés « Tres Lenguas del Fuego » et « Nightface », et deux ouvrages de fictions, *La Prieta*, *The Dark One*, qui réunirait vingt-quatre fictions dont la protagoniste est La Prieta, ainsi que *Entre Guerras, Entre Mundos*. Voir Karin Ikas, « Interview with Gloria Anzaldúa », p. 282-284 et Héctor Torres, « The Author Never Existed », p. 135, 140. Les processus de révision constants et particulièrement exigeants auxquels elle soumettait ses écrits (parfois pendant plusieurs années, voire décennies) ainsi que la dégradation de son état de santé et une certaine précarité financière ont grandement contribué à limiter la concrétisation de ces nombreux projets – ce dont elle était parfaitement consciente. Voir Karin Ikas, « Interview with Gloria Anzaldúa », p. 284.

[115] Les *adult degree programs* sont des programmes d'éducation supérieure proposés par certaines universités et *community colleges* et destinés aux adultes qui souhaitent reprendre leurs études, soit pour entrer dans un parcours d'éducation supérieure soit pour terminer un cursus entamé précédemment et arrêté bien souvent pour des raisons financières. Sur l'élaboration et l'évolution de *Borderlands*, voir l'excellent article de Ricardo F. Vivancos-Pérez qui introduit l'édition critique de *Borderlands* sur lequel je m'appuie énormément ici : Ricardo F. Vivancos-Pérez, « The Process of Writing *Borderlands/La Frontera* and Gloria Anzaldúa's Thought », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. The Critical Edition*, Norma Cantú et Ricardo Vivancos-Pérez (éds.), San Francisco, Aunt Lute Books, 2021, p. 17-37.

> préjugés de classe. J'étais la seule femme de couleur, la seule femme de la classe ouvrière, la seule lesbienne et la seule enseignante qui enseignait de manière non académique[116].

À la fin du mois d'avril 1985, Anzaldúa termine une première ébauche d'un recueil de poésie intitulé « Borderlands », et dédicacé à Randy P. Conner, dans son appartement à Brooklyn, suite à une discussion avec Joan Pinkvoss, qui deviendra son éditrice et « accoucheuse assistante »[117], en marge du congrès « Racism: A Women's Issue » qui s'est déroulée à Iowa City où était alors implantée la maison d'édition Aunt Lute Books[118] :

> Gloria et moi avons parlé pour la première fois de faire un livre ensemble après que je l'ai entendue lire sa poésie lors d'un congrès sur le racisme en 1985 à Iowa City, Iowa. Je lui avais expliqué que nous n'obtiendrions pas un résultat satisfaisant en publiant seulement de la poésie, même de la poésie aussi importante que la sienne ; avait-elle autre chose ? Oui, a-t-elle dit. Elle avait ces essais sur lesquels elle souhaitait travailler. Je n'avais aucune idée de ce que représenterait ce travail jusqu'à ce que nous soyons bien engagées dans le livre. Mais nous étions lancées – nous n'étions pas en train de courir, parce que le travail sur les essais avançait par à-coups – mais nous nous dirigions indéniablement vers un livre. J'allais à Oakland

[116] Gloria Anzaldúa, « On the Process of Writing *Borderlands/La Frontera* », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 187-188 : « I was so homesick for Texas […] It was quite a contrast between growing up in Texas and the Southwest and living in New England. Because of this homesickness, I began writing Borderlands. […] So I let the anger generated by the racism I was experiencing (I was teaching creative writing and Women's Studies at the ADP program at Vermont College) fuel my writing. I was angry at the homophobia and class bias. I was the only woman of color, the only working-class woman, the only lesbian, and the only teacher who taught in a non-academic way ». Je reviendrai sur l'expérience d'enseignement d'Anzaldúa à Vermont College dans le dernier chapitre de la seconde partie de ma thèse.

[117] Joan Pinkvoss, « Editor's Note (2007) », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa, 4e édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012 [1987], p. 15.

[118] Aunt Lute est une maison d'édition féministe et queer de couleur indépendante et intersectionnelle dédiée à la publication d'auteur·rice·s qui ont traditionnellement été exclu·e·s des canons littéraires. Aunt Lute Books a été fondée en 1982, à Iowa City, par Barb Wieser et Joan Pinkvoss qui considéraient que ni l'édition grand public, ni le mouvement féministe de l'époque ne faisaient la promotion des voix d'autrices lesbiennes, et en particulier de lesbiennes racisées. En 1986, Aunt Lute Books déménage à San Francisco pour s'associer à la petite maison d'édition lesbienne Spinsters Ink sous le nom de Spinsters/Aunt Lute. En 1990, Aunt Lute devient une organisation à but non lucratif dirigée par un collectif culturellement diversifié afin de remédier au manque de maisons d'édition gérées par des femmes de couleur. Aunt Lute a publié, entre autres, les autrices féministes et lesbiennes Audre Lorde, Paula Gunn Allen, Judy Grahn, Melanie Kaye/Kantrowitz et Alice Walker. Voir https://www.auntlute.com/about-us [consulté le 08/08/2022].

> une ou deux fois par semaine et je lisais ses dernières productions pendant qu'elle continuait à travailler. Et nous discutions et discutions[119].

Initialement envisagé comme un recueil de poèmes accompagné d'une introduction en prose d'une dizaine de pages, *Borderlands* évolue progressivement vers sa forme actuelle : en complément des poèmes, Anzaldúa décide de rédiger une introduction tout d'abord composée de quatre essais, puis de sept, dans le but d'obtenir un manuscrit équilibré comptant deux parties distinctes, constituée chacune d'une centaine de pages[120]. L'essentiel de l'écriture de *Borderlands* s'est déroulé entre l'automne 1984 et le printemps 1987 à Montpellier, Vermont, à Brooklyn, New York, et à Oakland, Californie. En août 1985, Anzaldúa prend la décision de quitter la côte Est pour retourner vivre dans la Baie de San Francisco, à Oakland. En avril 1986, Spinsters/Aunt Lute s'engage officiellement à publier *Borderlands*[121].

Anzaldúa achève la première ébauche complète de la section en prose de *Borderlands* (alors composée de quatre parties) en octobre 1986. Au fur et à mesure de la progression des essais, Anzaldúa modifie et amplifie également le recueil de poésie en écartant certains poèmes et en écrivant de nouveaux et inclut certains de ses poèmes existants, ou certaines strophes, dans la partie en prose[122]. Les sept chapitres qui composent la première partie de *Borderlands* ont été rédigés alors que le manuscrit de poésie était déjà en cours

[119] Joan Pinkvoss, « Editor's Note (2007) », p. 15 : « Gloria and I first talked about doing a book together after I'd heard her read her poetry at a 1985 conference on racism in Iowa City, Iowa. I'd explained that we probably would not be able to do well with a book that was only poetry, even poetry as important as hers; did she have anything else? Yes, she said. She had these essays she'd been wanting to work on. I had no idea what that work would mean until we were well into the book. But we were off – not running, because the essay work was in fits and starts – but definitely moving towards a book. I would go to Oakland once or twice a week and read her latest output while she continued to work. And we'd discuss and discuss ».

[120] Voir AnaLouise Keating, « Appendix 2. Timeline », p. 329. Seuls trois des poèmes de *Borderlands* avaient été publiés précédemment : « Holy Relics », paru dans *Condition Six* en 1980 (avec l'appel à contributions pour *This Bridge*), « Cervicide » et « En el nombre de todas las madres que han perdido sus hijos en la guerra ». Voir Gloria Anzaldúa, « Holy Relics », *Conditions: Six*, vol. 2, n° 3, 1980, p. 144-150 ; « Cervicide », *Labyris: A Feminist Arts Journal*, vol. 4, n° 11, 1983, p. 44-45 ; « En el nombre de todas las madres que han perdido sus hijos en la guerra: Un cuento / In the Name of All the Mothers Who Have Lost Children in the War », *IKON: Creativity and Change*, vol. 2, n° 4, 1985, p. 134-137.

[121] Anzaldúa commence à travailler sur l'essai introductif de *Borderlands* en 1985, suite aux conseils de Pinkvoss. En avril 1986, quand Aunt Lute s'engage à publier *Borderlands*, elle travaillait déjà sur plusieurs courts essais conçus comme une introduction à ses poèmes.

[122] Voir Ricardo F. Vivancos-Pérez, « The Process of Writing *Borderlands/La Frontera* », p. 19, 27, 33.

d'édition et s'appuient en partie sur « La Prieta » et « Speaking in Tongues », les deux textes publiés par Anzaldúa dans *This Bridge Called My Back*[123]. Dans son essai « On Writing *Borderlands/La Frontera* », Anzaldúa précise que certains des poèmes inclus dans *Borderlands* provenaient de projets éditoriaux antérieurs et explique que lorsqu'elle cherche à composer un nouveau manuscrit, elle parcourt ses fichiers pour trouver des textes susceptibles de s'intégrer dans la structure thématique du projet en cours[124]. Avant « Borderlands », Anzaldúa avait déjà travaillé sur deux recueils de poèmes : « Tres lenguas del fuego », un manuscrit qu'elle a assemblé en février 1980 à San Francisco et qui est également dédicacé à Randy P. Conner, et « Nightface », un recueil qu'elle a soumis au *Walt Whitman Poetry Award* en 1984. Certains poèmes figurant initialement dans l'un des deux recueils précédents (ou dans les deux) ont été finalement inclus dans *Borderlands*[125].

Borderlands aborde la discrimination et le racisme qu'Anzaldúa a rencontré en grandissant dans les années 1950 et 1960 dans la vallée du Rio Grande au Texas, à la frontière entre les États-Unis et le Mexique[126], et l'assimilation forcée des communautés chicanxs à la culture, à la langue et aux normes états-uniennes, alors que dans certaines

[123] Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 4. Les chapitres 6 et 7 ont été écrits en dernier et ont subi moins de révisions que les autres. Anzaldúa présente le chapitre 6 de *Borderlands*, « Tlilli, Tlapalli / The Path of Red and Black Ink », portant sur l'art et l'écriture, comme une extension de « Speaking in Tongues ». Une partie de son *autohistoria La Serpiente que se come su cola* a finalement été publiée dans *Borderlands*, sous une autre forme. Voir Héctor Torres, « The Author Never Existed », p. 135. Sur les processus d'écriture, d'édition et de révision de ses textes, longs et parfois douloureux, voir notamment AnaLouise Keating, « Editor's Introduction. Re-envisioning Coyolxauhqui » et Gloria Anzaldúa, « Speaking in Tongues: A Letter To Third World Women Writers », *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. 163-172 et « Putting Coyolxauhqui together ».

[124] Gloria Anzaldúa, « On the Process of Writing *Borderlands/La Frontera* », p. 188.

[125] Il s'agit de « Canción de la diosa de la noche » et « Holy Relics », présents dans « Tres lenguas del fuego » et « Nighface » et de « Cultures », « A Sea of Cabbages », « Immaculate, Inviolate: Como Ella » et « Cervicide », présents dans « Nightface ». Voir Ricardo F. Vivancos-Pérez, « The Process of Writing *Borderlands/La Frontera* », p. 26-30. Vivancos-Pérez a réuni dans un tableau la liste chronologique des poèmes inclus dans *Borderlands* en fonction de leur date de composition et indique également leur présence ou non dans des manuscrits antérieurs. Ce tableau nous donne une idée très claire du processus complexe de composition d'Anzaldúa. Les poèmes inclus ont été rédigés entre 1977, pour les plus anciens, et 1985.

[126] Dans leur introduction à la quatrième édition de *Borderlands*, Norma Cantú et Aída Hurtado soulignent que la vallée du Rio Grande est une zone aride profondément raciste – encore aujourd'hui – et isolée du reste des États-Unis et du Mexique, les grandes métropoles les plus proches étant San Antonio, au Texas, et Monterrey, au Mexique, situées respectivement à quatre heures de route au nord et au sud de la vallée. Voir Norma Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges », p. 4-5.

régions de la vallée, la très grande majorité des habitant·e·s appartenaient à des familles d'ascendance mexicaine qui, comme celle d'Anzaldúa, résidaient dans la région bien avant que le Texas ne fasse partie des États-Unis[127]. Anzaldúa y analyse la dépossession subie par sa famille, contrainte de quitter les terres qu'elle possédait depuis des générations, et la profonde oppression dont elle a fait l'expérience pendant sa scolarité[128], sans les dissocier du sexisme et de l'homophobie dont elle a souffert dans l'intimité de sa famille et de sa communauté.

Borderlands s'inscrit, tout en les contestant, dans des stratégies culturelles, politiques et militantes qui sont à la fois celles du mouvement chicanx et du mouvement féministe chicana, notamment à travers sa tentative de réécriture de l'histoire coloniale du Sud-Ouest et sa réappropriation de figures culturelles chicanxs depuis une perspective indigène, féministe et queer. À cet égard, comme le note Rafael Pérez-Torres, *Borderlands* joue un rôle déterminant dans « la transformation d' "Aztlán" d'*homeland* en *borderland* » et prend ses distances avec le nationalisme culturel chicanx[129].

Dans *Borderlands,* Anzaldúa opère un redéploiement du métissage qui dépasse le strict cadre biologique, à travers la figure de la « nouvelle *mestiza* », et développe une théorisation de la frontière – ou des terres frontalières – qui étendent les idées de W. E. B Du Bois sur la « double conscience » à l'expérience des Chicanxs, et en particulier des Chicanas lesbiennes et queers, ayant grandi dans le sud du Texas[130] :

---

[127] Voir Norma Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges », p. 4.

[128] Au moment où Anzaldua était scolarisée dans le sud du Texas, il n'était pas rare que les enfants soient physiquement punis pour avoir parlé en espagnol en classe ou en dehors. Voir en particulier le chapitre 5 de *Borderlands*, « How to Tame a Wild Tongue ».

[129] Voir Rafael Pérez-Torres, *Movements in Chicano Poetry. Against Myths, Against Margins*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 96 : « the transformation of "Aztlan" from homeland to borderland ».

[130] Ce lien entre les théories de W. E. B. Du Bois et celles d'Anzaldúa est souligné par Norma Cantú et Aída Hurtado dans leur introduction à *Borderlands*. Voir Norma Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges », p. 5. Sur ce point, voir également Robert Davis-Undiano, « Mestizos Critique the New World: Vasconcelos, Anzaldúa, and Anaya », *Lit: Literature Interpretation Theory*, vol. 11, n° 2, 2000, p. 117-142. William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) est un sociologue et historien afro-états-unien et un militant pour les droits civiques, co-fondateur en 1909 de la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP). Du Bois a fermement lutté contre le lynchage, les lois Jim Crow, la discrimination dans l'éducation et au travail, le colonialisme et l'impérialisme et a été un défenseur du panafricanisme. Sa collection d'essais, *The Souls of Black Folks* (1903), qui réunit des textes de genres très différents, allant de l'enquête sociologique et de l'histoire à l'ethnomusicologie et à la fiction, est un ouvrage majeur de la littérature noire états-unienne. Dans *The*

> L'espace-frontière physique concret dont je parle dans ce livre est la frontière entre le Texas ou le Sud-Ouest des États-Unis et le Mexique. Les frontières psychologiques, les frontières sexuelles et les frontières spirituelles ne sont pas propres au Sud-Ouest. En fait, les *Borderlands* sont physiquement présents partout où deux ou plusieurs cultures se côtoient, où des personnes de races différentes occupent le même territoire, où les classes sociales marginalisées, inférieures, moyennes et supérieures se touchent, où l'espace entre deux individu·e·s se rétrécit dans l'intimité.
>
> Je suis une femme de la frontière. J'ai grandi entre deux cultures, la culture mexicaine (avec une forte influence indienne) et la culture anglo (en tant que membre d'un peuple colonisé sur notre propre territoire). J'ai traversé cette frontière entre le Texas et le Mexique, et d'autres, toute ma vie. Ce n'est pas un territoire confortable où vivre, ce lieu de contradictions. La haine, la colère et l'exploitation sont les caractéristiques dominantes de ce paysage.
>
> Cependant, il y a eu des compensations pour cette *mestiza*, et certaines joies. Vivre aux frontières et dans les marges, garder intactes son identité changeante et multiple et son intégrité, c'est comme essayer de nager dans un nouvel élément, un élément « étranger ». […] Et oui, l'élément « étranger » est devenu familier – jamais confortable […]. Non, pas confortable, mais c'est devenu ma maison.
>
> Ce livre parle donc de mon existence[131].

Si Anzaldúa se propose de repenser les marges et les frontières en examinant sa propre expérience[132], prolongeant ainsi la démarche entreprise dans « La Prieta », sa théorisation s'applique à tous types de dislocations et de traversées, qu'elles soient sociales,

---

Souls of Black Folks, Du Bois mobilise le terme de « *double consciousness* » (« double conscience ») pour décrire la façon dont les noir·e·s aux États-Unis doivent continuellement maintenir deux champs de vision afin de rester conscient·e·s de la manière dont iels se perçoivent et dont iels sont perçu·e·s.

[131] Gloria Anzaldúa, « Preface to the First Edition », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 4e édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012 [1987] : « The actual physical borderland that I'm dealing with in this book is the Texas-U.S Southwest/Mexican border. The psychological borderlands, the sexual borderlands and the spiritual borderlands are not particular to the Southwest. In fact, the Borderlands are physically present wherever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy. I am a border woman. I grew up between two cultures, the Mexican (with a heavy Indian influence) and the Anglo (as a member of a colonized people in our own territory). I have been straddling that *tejas*-Mexican border, and others, all my life. It's not a comfortable territory to live in, this place of contradictions. Hatred, anger and exploitation are the prominent features of this landscape. However, there have been compensations for this *mestiza*, and certain joys. Living on borders and in margins, keeping intact one's shifting and multiple identity and integrity, is like trying to swim in a new element, an "alien" element. […] And yes, the "alien" element has become familiar – never comfortable […]. No, not comfortable but home. This book, then, speaks of my existence ».

[132] Voir Ellie Hernández, « Re-thinking Margins and Borders: An Interview with Gloria Anzaldúa », *Discourse*, vol. 18, n° 1/2, 1995-1996, p. 7-15.

culturelles, géographiques, sexuelles ou spirituelles. À la fois concrètes et symboliques, les frontières intéressent Anzaldúa « non seulement pour l'hybridité qui y survient, mais aussi pour la perspective qu'elles offrent à ses résident·e·s »[133] et la subjectivité particulière qu'elles produisent : la « conscience de la nouvelle *mestiza* »[134]. *Borderlands* développe donc l'idée d'un espace à réinvestir et d'un positionnement spécifique à adopter, qui n'est pas celui de la marge, ni de la périphérie, mais plutôt d'un « tiers-lieu », à la fois « entaille et suture »[135]. Tout comme *This Bridge*, *Borderlands* est traversé par une analyse du pouvoir intersectionnelle qui pose l'imbrication de la sexualité, du genre, de la race et de la classe sociale et poursuit en grande partie les enjeux de l'anthologie, en mettant l'accent sur l'habilité à traverser les frontières et à « faire pont » que développent les nouvelles *mestizas*, la constitution de coalitions politiques et les multiples configurations du *queer*.

Ancrés dans l'expérience d'Anzaldúa en tant que Chicana, issue de la classe ouvrière, lesbienne, activiste et autrice, *Borderlands* cherche à reconfigurer l'identité et l'agentivité et nous incite à penser les rapports de pouvoir et l'émancipation depuis l'espace

[133] Voir Norma Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges », p. 7 : « not only for the hybridity that occurs there, but also for the perspective they afford to their inhabitants ».

[134] Voir Norma Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges », p. 6-7. Anzaldúa distingue le terme *borderlands* (orthographié avec un b minuscule) qui désigne la région située aux alentours de la frontière séparant le Mexique des États-Unis, du terme *Borderlands* (avec un B majuscule) qui désigne tout type de frontières métaphoriques. Voir AnaLouise Keating, « Appendix 1. Glossary », p. 319.

[135] Voir Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 27-28. J'emprunte l'expression « entaille et suture » à Annamarie Jagose qui qualifie la frontière chez Anzaldúa de « *slash and suture* », le slash renvoyant à la fois à l'entaille et au signe typographique de la barre oblique qu'Anzaldúa utilise abondamment dans les différents niveaux de titres de *Borderlands/La Frontera* pour figurer la frontière. Jagose souligne ainsi la double fonction et la « nature nécessairement contradictoire de la frontière, qui sépare en unissant » (p. 151) et constitue un « site paradoxal d'indifférenciation et de distinction » (p. 157). Comme elle l'explique : « Pour Anzaldúa, comme pour Foucault, le pouvoir moderne est à la fois prohibitif et productif. Dans *Borderlands*, la frontière est emblématique de cette dualité. C'est une ligne législative qui insiste sur la démarcation et la séparation. Mais c'est également une interface, conjoignant les catégories qu'elle distingue. La frontière est donc à la fois la marque d'une délimitation réglementaire et d'un mélange interdit » (« For Anzaldúa, as for Foucault, modern power is at once prohibitive and productive. In *Borderlands*, the border is emblematic of this duality. It is a legislative line which insists on demarcation and separation. Yet equally it is an interface, conjoining the categories it distinguishes. The border, therefore, is a mark of both a regulatory demarcation and a prohibited intermixture », p. 137). Voir Annamarie Jagose, « Slash and Suture: The Border's Figuration of Colonialism, Homophobia, and Phallocentrism in *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* », *Lesbian Utopics*, New York, Routledge, 1994, p. 137-158.

stratégique de la frontière[136]. Anzaldúa élabore ainsi un texte s'adressant simultanément à différents auditoires sans en exclure aucun, comme en témoignent les remerciements qu'elle adresse en préambule de *Borderlands* :

> À toi qui as marché avec moi le long de mon chemin et qui as tendu la main quand j'ai trébuché ;
> à toi qui m'as effleurée en me dépassant à un carrefour pour ne plus jamais me toucher ensuite ;
> à toi que je n'ai jamais eu la chance de rencontrer mais qui habites des frontières semblables aux miennes ;
> à toi pour qui la frontière est un territoire inconnu […][137].

Borderlands/La Frontera. The New Mestiza est publié en 1987 et sélectionné comme l'un des 38 meilleurs livres de l'année par le *Library Journal*[138]. Norma Cantú et Aída Hurtado rappellent que la publication de *Borderlands* intervient dans un contexte politique marqué par une forte volonté de préserver le canon occidental à l'université, des mobilisations menées par les conservateurs dans le but d'amender la Constitution afin d'établir l'anglais comme la langue officielle des États-Unis et un démantèlement, à l'échelon étatique, des dispositifs d'*Affirmative Action* visant à accroître la diversité dans les institutions d'éducation supérieure et les milieux professionnels[139]. Elles soulignent

[136] J'emprunte l'idée de la frontière chez Anzaldúa comme « localisation stratégique » ou espace à réinvestir à Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón. Voir Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 28.

[137] Gloria Anzaldúa, « Acknowledgments », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 4e édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012 [1987] : « To you who walked with me upon my path and who held out a hand when I stumbled; / to you who brushed past me at crossroads never to touch me again; / to you whom I never chanced to meet but who inhabit borderlands similar to mine; / to you for whom the borderlands is unknown territory ».

[138] Joan Pinkvoss, « Editor's Note (2007) ». C'est le seul livre édité par une petite maison d'édition à avoir été retenu par le *Library Journal*. Pinkvoss souligne que *Borderlands* n'a connu un véritable succès qu'à partir de 1990, date où il est plus largement distribué, ce qui vaudra à Anzaldúa de nombreux prix par la suite. La publication de sa seconde anthologie, *Making Face, Making Soul/Haciendo caras*, en 1990 chez Aunt Lute a très probablement contribué à ce succès. En 1990, Anzaldúa reçoit en effet le *Lambda Literary Award* dans la catégorie *Lesbian Small Press Book* pour *Making Face*, puis, en 1991, elle reçoit le *National Endowment for the Arts Award in Fiction* (après y avoir candidaté cinq fois auparavant) et le *Southern California Women for Understanding Lesbian Rights Award*. En 1992, elle reçoit le *Sappho Award of Distinction*.

[139] Voir Norma Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges », p. 6-7. Il est également important de rappeler que *Borderlands* a été rédigé et publié sous la présidence du républicain conservateur Ronald Reagan qui a accompli deux mandats entre 1981 et 1989. Sa présidence a notamment

qu'en janvier 2012 *Borderlands* faisait ainsi partie des livres interdits par le *Tucson Unified School System* en Arizona dans le cadre de l'application d'une nouvelle loi supprimant les études mexicaines-américaines dans les écoles publiques de l'État[140].

Borderlands a constitué une contribution centrale aux pensées féministes chicana et décoloniales et a impacté de manière significative un grand nombre de départements universitaires et de champs d'études[141]. Si Anzaldúa n'a pas fondé les *Border Studies*, la publication de *Borderlands* a contribué à donner une nouvelle visibilité, accrue, aux études portant sur les frontières en général et sur la frontière mexicano-américaine en particulier[142]. L'ouvrage a été constamment réédité par la suite, signe de son importance dans et hors de l'université états-unienne[143].

été marquée une réduction du taux d'imposition afin de stimuler la croissance économique, la dérégulation et la réduction des dépenses gouvernementales ; le gel du salaire minimum à 3,35 $ de l'heure ; une forte opposition aux syndicats du secteur public ; une réduction de 60% de l'aide fédérale aux gouvernements locaux ; des coupes dans les budgets des programmes non-militaires parmi lesquels le *Medicaid*, les bons alimentaires, les programmes d'éducation fédérale et l'*Environmental Protection Agency* ; des atteintes à la législation relative aux droits civiques ; un profond désintérêt pour la crise du SIDA et le financement de la recherche ; l'invasion de la Grenade.

[140] Voir Norma Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges », p. 3.

[141] C'est notamment le cas des *Chicanx Studies*, des *Women's Studies*, des *LGBT studies*, des *postcolonial studies*, des *cultural studies*, des *American literary studies.* Voir Norma Élia Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges », p. 3, 9-11, et Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa, 4ème édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2015, p. 251. Sur l'usage de *Borderlands* comme outil pédagogique, vingt-cinq ans après sa publication, voir Norma Élia Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges », p. 11, ainsi que l'ouvrage *Teaching Gloria E. Anzaldúa. Pedagogy and Practice for Our Classrooms and Communities* (2020). Je reviendrai sur une réception plus nuancée de *Borderlands* (et de *This Bridge*) au sein de l'université états-unienne, du vivant d'Anzaldúa, dans la seconde partie de ma thèse.

[142] Voir Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 261. Saldívar-Hull mentionne notamment la publication de nombreux ouvrages et anthologies tout au long des années 1990 parmi lesquelles : Hector Calderon et José Saldívar (éds.), *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture and Ideology* (1991) ; Emily Hicks, *Border Writing: The Multi-dimensional Text* (1991) ; Alfred Artega (éd.), *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands* (1994) ; Carl Gutierrez-Jones, *Rethinking the Borderlands* (1995) ; Guillermo Gómez Peña, *The New World Border* (1996) ; José Saldívar, *Border Matters* (1997).

[143] La seconde édition de *Borderlands* paraît en 1999, toujours chez Aunt Lute. L'ouvrage est ensuite réédité en 2007 et en 2012. Hors de l'université, *Borderlands* a inspiré les pratiques d'un grand nombre d'artistes, d'enseignant·e·s, d'organisateur·ice·s communautaires et de travailleur·euse·s sociales·aux. Voir Norma Cantú et Aída Hurtado, « Breaking Borders/Constructing Bridges », p. 7.

2.2.2 Structure détaillée

Borderlands/La Frontera est composé de deux parties distinctes : « *Atravesando Fronteras / Crossing Borders* », qui correspond à un essai hybride composé de sept chapitres oscillant entre différents genres littéraires et « *Un agitado viento / Ehécatl, the wind* », qui correspond à un recueil composé de trente-huit poèmes répartis en six sections[144]. ·

Le premier chapitre de la partie en prose, « The Homeland, Aztlán / *El otro México* » se déroule à la frontière entre les États-Unis et le Mexique et revient sur la double histoire coloniale de l'actuel *Southwest,* ainsi que sur la dépossession et l'exploitation des communautés *chicanxs* et *mexicanxs* de chaque côté de la frontière. Anzaldúa cherche à récupérer une mémoire qui a été effacée des récits historiques officiels et conteste l'historiographie dominante, en proposant des récits qui échappent à l'univocité et refusent de se figer dans un unique genre littéraire à travers ce qu'elle définit comme l'*autohistoria-teoría*. Comme le souligne très justement Sonia Saldívar-Hull :

> dans ce nouveau genre, un récit personnel émouvant sur la dépossession qu'a subie sa grand-mère occupe le même espace discursif qu'une récitation sèche de faits historiques, tandis que les paroles d'un *corrido* sur « la terre perdue » se heurtent à une interprétation poétique de la domination des États-Unis sur le Mexique issue de la vision ethnocentrée d'un historien anglo[145].

Pour conclure l'essai d'ouverture, Anzaldúa met l'accent sur une alliance de classe avec les populations mexicaines frontalières exploitées dans les *maquiladoras*, où elles assemblent à bas coût des produits destinés à l'exportation, et les migrant·e·s illégales·aux, les *mojadxs* qui tentent la traversée vers les États-Unis et sont chassé·e·s

[144] Sur ces trente-huit poèmes, deux poèmes apparaissent deux fois, d'abord en espagnol-chicano puis traduits en anglais. Il s'agit de « *Mar de repollos* » (« A Sea of Cabbages ») et « *No se raje, chicanita* » (« Don't Give In, *Chicanita* »).

[145] Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 252 : « in this new genre, a moving personal narrative about her Grandmother's dispossession occupies the same discursive space as a dry recitation of historical fact, while lyrics from a *corrido* about "the lost land" butt up against a poetic rendition of an ethnocentric Anglo historian's vision of U.S. dominion over México ». Je m'appuie en grande partie sur les remarques de Saldívar-Hull pour mon résumé de la partie en prose de *Borderlands*.

par la *Border Patrol* qui nie leur statut de réfugié·e·s économiques et les déshumanise. Dans ce premier chapitre, Anzaldúa remet donc en cause le récit nationaliste états-unien et les revendications nationalistes du mouvement chicanx en s'engageant dans une analyse féministe[146].

Dans le second chapitre de *Borderlands,* « *Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan* », qui s'ouvre sur une longue épigraphe en espagnol-chicano non-traduit – un passage qui sert de déclaration d'indépendance et de rébellion féministe, comme le souligne Sonia Saldívar-Hull –, Anzaldúa s'attaque au sexisme et à l'homophobie au sein des communautés chicanxs. Elle y analyse l'oppression qu'elle a subie en tant que chicana lesbienne *prieta*, à travers des exemples spécifiques de la façon dont elle a été contrainte et réduite au silence en tant que femme et de la marginalisation des lesbiennes, et elle revient sur son désir d'émancipation en redéfinissant son identité culturelle au prisme du genre et de la sexualité. Pour finir, elle ancre son identité chicana *mestiza* dans les luttes de résistance des femmes indiennes avec lesquelles elle réaffirme une forte affiliation politique et récupère la figure de Malintzín, La Malinche, en la reconceptualisant[147].

Dans « Entering into the Serpent », Anzaldúa explore l'héritage de son ascendance indigène et poursuit sa récupération féministe de figures culturelles telles que la Llorona et la Virgen de Guadalupe, en particulier à travers la divinité mésoaméricaine de la fertilité et de la terre, Coatlicue[148] (« celle qui porte une jupe de serpents ») et ses

[146] Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 253.

[147] Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 253-254.

[148] Coatlicue est la divinité de la fertilité et de la terre dans la mythologie mésoaméricaine et aztèque. Elle est associée à destruction et à la régénération ainsi qu'à la fusion des opposés. Elle est aussi connue sous le nom de Tonantzin et Cihuacoatl. Coatlicue a donné naissance aux étoiles, à la divinité guerrière de la lune Coyolxauhqui et à la divinité du soleil et de la guerre Huitzilopochtli (d'origine spécifiquement aztèque à la différence des autres divinités de la mythologie mexica). Elle est représentée comme une divinité féminine portant une jupe de serpents entrelacés et un collier de cœurs humains, de mains et de crânes. Ses pieds et ses mains sont pourvus de griffes destinées à creuser des tombes et ses seins sont pendants. Elle arbore soit une tête de mort, soit une tête de serpent. Voir Adela Fernández, *Dioses Prehispánicos de México: mitos y deidades del panteón náhuatl*, México, Panorama Editorial, 2006, p. 108-113 ; Kay Almere Read et Jason J. González, *Handbook of Mesoamerican Mythology*, p. 150-152 ; Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 49.

différents aspects : Coatlalopeuh[149], Tonantzin[150], Cihuacoatl[151]. Anzaldúa raconte les récits précoloniaux liés à Coatlicue et à d'autres divinités féminines indigènes et montre comment elles ont été dévaluées à la fois par la culture dominante aztèque/*mexica* et par les colons chrétiens, revenant à Aztlán et à l'ère précoloniale armée d'un regard critique en rupture consciente avec la perception idéalisée que le nationalisme culturel chicano a du passé indigène[152].

Le chapitre suivant, « *La herencia de Coatlicue* / The Coatlicue State **»,** examine les implications de la réappropriations de ces figures culturelles et de la reconstruction de cet héritage historique sur le développement de la conscience de la nouvelle *mestiza* et sur les processus de formation identitaire – provisoires et en mouvement constant – d'un sujet perçu comme « autre » et aliéné. Anzaldúa y définit le « Coatlicue state », un élément fondamental de son épistémologie qui représente, comme le résume brillamment AnaLouise Keating, « la résistance aux nouvelles formes de savoir et à d'autres états psychiques induits par d'intenses luttes internes pouvant entraîner la juxtaposition et la transmutation de forces contraires ainsi que la paralysie ou la dépression »[153]. Le « Coatlicue state » désigne l'état qui précède toute traversée. Il correspond à un processus d'assimilation des expériences passées et d'acquisition de nouvelles perspectives ouvrant

[149] Coatlalopeuh serait l'origine nahuatl du nom Guadalupe. Anzaldúa en propose la traduction suivante : « celle qui exerce son pouvoir sur les serpents » (« She Who Has Dominion Over Serpents »). Voir Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 49.

[150] Tonantzin est également une divinité maternelle, associée à la fertilité nourricière et aux récoltes. L'Église de Notre-Dame de Guadalupe a été construite sur l'emplacement de l'ancien temple dédié à Tonantzin ce qui laisse supposer que Guadalupe serait la version christianisée de Tonantzin. Voir Manuel María Marzal, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelone et Mérida, Anthropos et Editorial Regional de Extremadura, 1993, p. 82 ; Kay Almere Read et Jason J. González, *Handbook of Mesoamerican Mythology*, p. 190-191 ; Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 49-51.

[151] Cihuacoatl (« la dame aux serpents » ou « femme serpent »), est la divinité des sages-femmes et des femmes mortes en couches. Les récit racontent qu'elle a abandonné son fils Mixcoatl (« serpent de nuages »), la divinité de la chasse et la guerre, à un carrefour. La Llorona (« la pleureuse ») serait une résurgence de la figure mythique de Cihuacoatl. Voir Kay Almere Read et Jason J. González, *Handbook of Mesoamerican Mythology*, 2002, p. 147-149.

[152] Voir Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 255-256.

[153] AnaLouise Keating, « Appendix 1. Glossary », p. 320 : « the resistance to new knowledge and other psychic states triggered by intense inner struggle which can entail the juxtaposition and the transmutation of contrary forces as well as paralysis and depression ». Keating précise également qu'Anzaldúa associe le Coatlicue state à une grande variété de situations qui incluent son rapport à la créativité et ses propres blocages d'écriture.

sur de possibles reconfigurations et réaffirmations identitaires et permettant d'entreprendre la lutte pour le changement social.

Dans le cinquième chapitre, « How to tame a wild tongue », Anzaldúa revient sur son recours à de multiples langues et sur sa pratique du *code-switching* dont elle défend la légitimité et le potentiel subversif. Elle y élabore une critique de la façon dont les groupes dominants exercent leur domination par le biais du langage en analysant les politiques linguistiques répressives des institutions d'État (notamment à travers son expérience du système éducatif) et revendique une lutte décoloniale à travers la (les) langue(s). Son utilisation de l'anglais-états-unien, de l'espagnol-chicano vernaculaire et du nahuatl, séparés ou suturés par un slash[154], du titre de l'ouvrage jusqu'aux titres de parties, de chapitres et de sections, sont les marques de ce discours critique. Dans ce chapitre, Anzaldúa explore également les injonctions au silence qui s'exercent sur les Chicanas et la façon dont celles-ci sont doublement punies pour leur recours à ces langages « illégitimes » puisque la culture chicanx tend à silencier les femmes en considérant l'affirmation de soi et l'acte même de s'exprimer comme des transgressions[155].

Le chapitre suivant, « *Tlilli, Tlapalli* / The Path of Red and Black Ink », poursuit sur la thématique de la langue à travers l'écriture et le travail des images. Anzaldúa analyse ses propres processus créatifs, qu'elle réinscrit en partie dans des traditions mésoaméricaines, en envisageant l'écriture comme une performance chamanique qui a la capacité de transformer à la fois l'auteur·rice et les lecteur·rice·s et comme un acte sensuel de (re)création de soi. Elle réinvestit également le « Coatlicue state » pour l'appliquer à son processus de création.

Le dernier chapitre de *Borderlands*, « *La consciencia de la mestiza* / Towards a New Consciousness », marqué à la toute fin par un retour au contexte matériel concret de la vallée du Rio Grande, réunit les idées développées dans les essais précédents qui conduisent à la conscientisation féministe, queer et décoloniale qu'Anzaldúa appelle « la conscience de la nouvelle *mestiza* ». Anzaldúa propose le concept de « nouvelle *mestiza* »

[154] Sur l'usage et le motif du slash chez Anzaldúa, voir Annamarie Jagose, « Slash and Suture ».
[155] Voir Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 257.

et de « conscience de la nouvelle *mestiza* » afin d'appréhender la conscientisation politique et sociale particulière que développent les habitant·e·s des terres frontalières et, comme le souligne Sonia Saldívar-Hull, de construire un nouveau sujet militant[156].

La deuxième moitié de *Borderlands*, « *Un agitado viento* / *Ehécatl*, the Wind »[157] reprend, complète et théorise autrement les problématiques abordées dans la première partie et retrace le processus de conscientisation de la nouvelle *mestiza*. Les deux premières sections, « *Más antes en los ranchos* » et « *La Pérdida* », sont ancrées dans la réalité sociale et matérielle de la vallée du Rio Grande et portent comme épigraphes des paroles de chansons mexicaines et de *corridos*, invoquant la tradition orale et suggérant un contexte culturel spécifique pour la lecture et la compréhension des poèmes, alors même que les poèmes font évoluer cette tradition[158]. La première section, « *Más antes en los ranchos* », s'ouvre par les paroles d'une chanson mexicaine intitulée « La Llorona » qui suggère que les profondes tristesses sont parfois supportées en silence et se compose de cinq poèmes narratifs ou *cuentitos* centrés sur la vie dans les ranchs. Dans « White-wing Season » une travailleuse agricole accepte de l'argent de la part d'hommes blancs, les autorisant à chasser des tourterelles à ailes blanches sur ses terres[159]. Dans « Cervicide », Prieta est contrainte de tuer et d'enterrer, dans la précipitation, le faon qui lui tient illégalement compagnie par crainte des sanctions du garde-chasse. Dans « Horse », qu'Anzadúa dédie aux habitant·e·s d'Hargill, le village où elle a grandi, la communauté chicanx rejette l'argent des *gringos* offert en compensation après que des jeunes hommes de la communauté blanche ont torturé à mort un cheval[160]. Dans « Immaculate, Inviolate: *Como ella* », Anzaldúa revient sur la violence et les viols conjugaux subis par l'une de ses grand-mère. « *Nopalitos* » raconte la préparation des jeunes raquettes de nopal, ou figuier de barbarie, une plante à la place prédominante dans

[156] Voir Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 258.

[157] Ehécatl est la divinité du vent dans la mythologie aztèque et l'une des représentations de Quetzalcoatl, littéralement « serpent à plumes de quetzal ». Il est associé aux quatre points cardinaux.

[158] Voir Linda Garber, *Identity Poetics*, p. 154. Linda Garber consacre tout un chapitre d'*Identity Poetics* à la poésie d'Anzaldúa, « "Caught in the Crossfire Between Camps": Gloria Anzaldúa ». Mon résumé détaillé de la section poétique de *Borderlands* s'appuie en grande partie sur ses remarques ainsi que sur celles de Sonia Saldívar-Hull dans son introduction pour la deuxième édition de *Borderlands*.

[159] Voir Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 259.

[160] Voir Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 259.

la pharmacopée précolombienne et principalement consommée par les populations indigènes et mexicaines pauvres, dont il s'agit d'enlever les épines pour les cuisiner. Ce dernier poème, très sensoriel, est marqué par la position d'exil qu'adopte la narratrice par rapport à sa communauté et la conscience aigüe de ses racines que lui ont permis d'acquérir ses départs et ses retours répétés.

La section suivante, « *La Pérdida* », contient sept poèmes qui se concentrent plus spécifiquement sur les oppressions et le désir d'y échapper. « *Sus plumas el viento* », dédié à sa mère Amalia, aborde les conditions des travailleuses agricoles chicanas, harcelées sexuellement et violées par les patrons blancs, et le désir de la narratrice d'échapper à sa condition sociale et au travail agricole. Bien que les éléments conspirent contre elle, en particulier le vent, elle trouve une possible échappatoire dans l'écriture et le travail des images : les plumes du colibri dans lequel elle se projette deviennent *la pluma* qui lui permet de s'émanciper des travaux agricoles et des violences sexuelles[161]. « Cultures » revient sur la stérilité des terres exploitées et laissées aux chicanxs les plus pauvres et « *Sobre piedras con lagartijos* » sur les dangers des traversées illégales entreprises par les *mojadxs* et leurs attentes. Fondé sur l'expérience d'Anzaldúa lorsqu'elle travaillait comme agente de liaison entre le camp d'ouvrier·ère·s agricoles migrant·e·s et les responsables du système éducatif de l'État de l'Indiana, le poème suivant raconte une petite victoire des ouvrièr·e·s agricoles clandestin·e·s mexicain·e·s et migrant·e·s chicanxs exploité·e·s par « *El sonovabiche* » dans l'Indiana. Le poème « We Call Them Greasers » aborde quant à lui l'expropriation des communautés chicanxs et la violence raciste et classiste qu'elles subissent à travers un récit de viol et de lynchage qui épouse le point de vue d'un propriétaire blanc venant réclamer des taxes impayées. « *Mar de repollos* » est également un hommage aux ouvriers agricoles et à la dureté de leurs conditions de travail. Pour finir, « *Matriz sin tumba o "el baño de la basura ajena"* » fait référence aux menstruations douloureuses et à l'hystérectomie dont a souffert Anzaldúa à travers l'une des métaphores centrales de *Borderlands*, la « herida

[161] Pour une interprétation de « *Sus plumas el viento* », voir Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 259-260.

abierta », la violente entaille qui marque la frontière entre les États-Unis et le Mexique[162]. Le denier poème de « La Pérdida » met en scène le « Coatlicue state », qui précède les traversées et désigne aussi le processus de guérison consistant à se confronter à cette blessure intériorisée, à travers un hommage à Tlazolteotl, la divinité mésoaméricaine associée à la terre, au sexe et aux accouchements, également connue sous le nom de « la mangeuse d'immondices » pour dévorer les impuretés accumulées sur les âmes des mourant·e·s[163].

La troisième section, « Crossers *y otros atravesados* », est axée « sur la sensibilité poétique, la sexualité lesbienne et la violence homophobe »[164] et inscrit explicitement les personnes queers, ces « *otros atravesados* », dans le *Borderlands*[165]. Le poème d'ouverture, « Poets have strange eating habits », prolonge l'exploration de la thématique de la blessure et de la guérison à travers le « Coalicue state » (le poème reprend d'ailleurs des éléments du texte poétique qui ouvre le chapitre quatre de la section en prose « *La herencia de Coatlicue* / The Coatlicue State »), en lien avec la création poétique[166]. Dans « *Yo no fui, fue Teté* », un poème dans lequel Anzaldúa a recours au *caló*, un espagnol-chicano populaire argotique et l'une des variétés linguistiques qu'elle revendique dans *Borderlands*, un homme gay chicano raconte son passage à tabac par des membres de la communauté[167]. « The Cannibal's *Canción* » déploie le motif du cannibalisme pour explorer la relation à l'amant·e, assimilant l'amour à une acte de consommation, avec un accent particulier mis sur les organes sexuels et les zones érogènes, et convoquant une

[162] Voir Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 25 : « La frontière entre les États-Unis et le Mexique *es una herida abierda* [est une plaie ouverte] où le tiers-monde frotte contre le premier monde et saigne » (« The U.S.-Mexican border *es una herida abierda* where the Third World grates against the first and bleeds »).

[163] Pour une analyse détaillée du poème « *Matriz sin tumba* » voir George Hartley, « "Matriz sin tumba": The Trash Goddess and the Healing Matrix of Gloria Anzaldua's Reclaimed Womb », *MELUS*, vol. 35, n° 3, 2010, p. 41-61.

[164] Voir Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 260.

[165] Comme le rappelle AnaLouise Keating, Anzaldúa orthographie *borderlands* avec un b minuscule pour désigner la région qui s'étend de part et d'autre de la frontière entre les États-Unis et le Mexique. Elle orthographie *Borderlands* avec un B majuscule quand elle cherche à désigner un concept qui dépasse cet espace-frontière géopolitique et inclut d'autres types de frontières et de traversées, notamment sexuelles et spirituelles. Voir AnaLouise Keating, « Appendix 1. Glossary », p. 319.

[166] Ce poème est dédié à l'autrice et poétesse lesbienne Irena Klepfisz, fondatrice et éditrice de *Conditions*.

[167] Voir Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 260.

forte dimension charnelle et spirituelle, tandis que « *En mi corazón se incuba* » évoque la blessure de l'isolement et de la solitude provoquée par la reconnaissance de ses désirs queers non assumés. « Corner of 50th St. and Fifth Av. » aborde la violence homophobe exercée contre les hommes gays racisés par les forces de l'ordre. La section s'achève par deux poèmes dans lesquels Anzaldúa se positionne explicitement comme lesbienne : « *Compañera, cuando amábamos* », dédié à Juanita Ramos « et à d'autres *spik dyke* [gouines butch] », et « Interface », dont le titre fait référence à un autre type de frontière et dans lequel l'amante est un être non-corporel extraterrestre, qui décrivent tous deux l'intimité émotionnelle et physique intense et le plaisir sexuel entre lesbiennes.

La section suivante « Cihuatlyotl, Woman Alone » regroupe sept poèmes placés sous l'égide de Cihuatlyotl (très probablement une autre déformation de Cihuacoatl) ou des Cihuateteo, « femmes divines », qui représentent dans la mythologie aztèque les esprits des femmes mortes en couches également associés aux esprits de guerriers morts à la guerre. Ils abordent des thématiques liées à la spiritualité, au conflit, au remembrement des corps, à la recomposition identitaire et à l'affirmation de soi. « Holy Relics », dédié aux autrices et poétesses lesbiennes Judy Grahn et Vita Sackeville-West, poursuit la réappropriation féministe et lesbienne de figures culturelles entreprise par Anzaldúa à travers Sainte Thérèse d'Avila dont le corps, incorrompu, est exhumé plusieurs fois après sa mort et dont des reliques ont été prélevées à chaque exhumation et dispersées dans différentes églises d'Espagne[168]. Dans « *En el nombre de todas las madres que han perdido hijos en la guerra* », Anzaldúa sonde la douleur d'une mère qui a perdu un enfant dans une guerre de frontières nationaliste et raciste. « Letting Go » explore les processus de guérison et de création émancipatrice permise par le « Coatlicue state » à travers la réouverture volontaire des blessures, le dévoilement de soi et le lâcher prise. « I had to go down » constitue une autre allégorie spirituelle de reconnaissance de soi à travers le motif de la descente dans une cave permettant de se confronter à ses peurs, tandis que « *Cagado abismo, quiero saber* » prolonge cette confrontation avec l'obscurité et l'abîme. Le

[168] Pour une analyse de « Holy Relics », voir Pearl Maria Barros, « Rethinking Women's Suffering and Holiness: Gloria Anzaldúa's "Holy Relics" », *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 36, n° 2, 2020, p. 7-24.

poème suivant, « that dark shining thing » insiste sur l'activisme politique et spirituel d'Anzaldúa ainsi que sur son rôle comme *nepantlera*[169]. Dans ce poème, Anzaldúa se souvient de ses propres oppressions intériorisées et de son processus de renaissance, accompagnée par des « accoucheuses » telles que celle qu'elle est devenue. La reconnaissance de « cette sombre chose brillante » résout dans une certaine mesure les luttes d'Anzaldúa contre la pression culturelle (dominante et chicanx) pour considérer ce qui est « sombre » comme mauvais, nuisible ou effrayant et marque la récupération de composantes identitaires réprimées[170]. Dans le poème final, « Cihuatlyotl, Woman Alone », qui correspond à la déclaration d'autonomie et d'émancipation d'Anzaldúa vis-à-vis de la communauté chicanx et des oppressions et attentes culturelles, elle reconstitue la lutte de la nouvelle *mestiza* pour négocier de multiples positionnalités[171] et affirmations identitaires[172].

La cinquième section poétique, « Animas », s'engage dans l'exploration de la spiritualité *mestiza* et commence par « *La curandera* », une allégorie dans laquelle la narratrice devient guérisseuse en entrant dans le serpent et en ressortant avec le savoir et les herbes qui contribuent au soin physique, psychique et intellectuel de la communauté. « *mujer cacto* » transporte les lecteur·rice·s dans le désert et les savoirs et techniques de défense que l'on y acquiert et « Cuyamaca », dédié aux autrices et poétesses lesbiennes autochtones Beth Brant, mohawk, et Chrystos, menominee, aborde la question de la

[169] Comme Anzaldúa l'explique dans « (Un)natural bridges, (Un)safe spaces », sa préface à *this bridge we call home* : « J'utilise le mot nepantla pour théoriser la liminalité et pour parler de celleux qui facilitent les passages entre les mondes, que j'ai nommé·e·s nepantleras. J'associe nepantla à des états d'esprit permettant de remettre en question les vieilles idées et croyances, d'acquérir de nouvelles perspectives, de changer les visions du monde et de basculer d'un monde à un autre » (« I use the word nepantla to theorize liminality and to talk about those who facilitate passages between worlds, whom I've named nepantleras. I associate nepantla with states of mind that question old ideas and beliefs, acquire new perspectives, change worldviews, and shift from one worlds to another » , p. 248). Voir Gloria Anzaldúa, « (Un)natural bridges, (Un)safe spaces », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 243-248.

[170] Sur « that dark shinning thing », voir Linda Garber, *Identity Poetics*, p. 166-167.

[171] La positionnalité (de l'anglais *positionality*) est une notion issue du champ de la sociologie qui fait référence à la manière dont les différences liées à la position que l'on occupe dans les rapports sociaux de pouvoir façonnent nos identités individuelles, nos perceptions et nos interactions. Liée au concepts d'intersectionnalité, elle insiste sur la dimension relationnelle de l'identité sociale tout en mettant l'accent sur les implications épistémiques de notre position et sur ses limitations inhérentes. La positionnalité renvoie donc à la fois à la position sociale que l'on occupe et au positionnement que l'on adopte.

[172] Voir Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 260.

colonisation et de la dépossession des peuples autochtones qui ont suivi les génocides liés à l'expansion états-unienne vers l'ouest. Dans « My Black *Angelos* », Anzaldúa invoque de nouveau Coatlicue et Cihuacoatl comme antécédents à La Llorona afin de récupérer et d'incorporer des sources d'agentivité dévaluées[173]. De même, « Creature of Darkness » apparaît comme une immersion volontaire dans l'immobilité induite par le « Coatlicue state » qui précède l'action créatrice et aboutit à une réappropriation apaisée de l'obscurité. Dans le poème qui clôt cette section, « *Antigua, mi diosa* », la narratrice appelle sa déesse noire, Antigua, qui l'a obligée à s'éveiller à elle-même et à s'ouvrir à ses sentiments, à la recherche d'une nouvelle renaissance transformatrice.

La dernière section poétique de *Borderlands*, comme la dernière section du dernier chapitre de la partie en prose, est intitulée « *El Retorno* » et se compose de quatre poèmes qui instaurent un retour à l'activisme et aux communautés. « *Arriba mi gente* » est un hymne militant visant à mobiliser les « *hijas de la Chingada* » qu'Anzaldúa interpelle pour qu'elles mènent une lutte de libération et atteignent *El Mundo Zurdo*. Dans le second poème, « To live in the Borderlands means you », Anzaldúa revient sur ce que signifie vivre à la frontière et incite les nouvelles *mestizas* à « vivre sans frontières » et devenir des « carrefours » pour survivre dans les terres frontalières alors qu'elles prennent conscience de leurs multiples positionnalités et affiliations, des contradictions et des ambiguïtés[174]. Dans « *Canción de la diosa de la noche* », dédié à Randy P. Conner, Anzaldúa décrit une vision du monde spirituelle centrée sur la *diosa*, « sombrement impressionnante »[175], et alimentée par ce que la culture dominante rejette, y compris ses membres queers. Enfin, le poème qui vient clore *Borderlands*, « *No se raje, chicanita* », dédié à la nièce d'Anzaldúa, s'adresse aux jeunes Chicanas, les exhortant à ne pas abandonner la lutte militante.

Seuls six des trente-huit poèmes de la deuxième partie de *Borderlands* sont entièrement écrits en anglais. Dix-neuf comprennent des mots, des phrases ou des vers en

[173] Pour une interprétation plus complète du poème « My Black *Angelos* », voir Domino Renee Perez, « Words, Worlds in Our Heads: Reclaiming La Llorona's Aztecan Antecedents in Gloria Anzaldúa's "My Black Angelos" », *Studies in American Indian Literatures*, vol. 15, 2003, p. 51-63.

[174] Voir Sonia Saldívar-Hull, « Introduction to the Second Edition », p. 260-261.

[175] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 220 : « darkly awesome ».

espagnol-chicano, et seulement sept d'entre eux sont accompagnés d'un glossaire. Onze poèmes sont entièrement écrits en espagnol mais seulement deux sont traduits en anglais, « *Mar de repollos* » (« A Sea of Cabbages ») et « *No se raje, chicanita* » (« Don't Give In, *Chicanita* »), le poème qui clôt le livre[176]. Les poèmes non traduits requièrent un effort de la part des lecteur·rice·s qui ne parlent pas couramment l'espagnol (de même que pour les locuteur·ice·s hispanophones qui ne seraient pas familièr·e·s avec les variétés d'espagnols-chicano mobilisées par Anzaldúa), avec le risque de rester inaccessibles aux locuteur·rice·s monolingues anglophones.

Dans son essai « On Writing *Borderlands/La Frontera* », Anzaldúa revient sur sa pratique du *code-switching* et sur la forme hybride de *Borderlands* :

> En tant que gouine de couleur, je dois prendre de gros risques dans mon enseignement, dans mes conférences et dans mon écriture. Je repousse les limites de ce qui est acceptable et traditionnel dans ces trois domaines. *Borderlands* aurait pu être un échec. Il est accessible à certains publics mais inaccessible à d'autres. Il est accessible ou inaccessible selon le travail que vous voulez fournir en le lisant. Il y a beaucoup de lacunes entre les passages – son style est elliptique et en spirale. Je commence par un thème, une figure ou un symbole, puis ce symbole devient un motif et est peut-être évoqué dans un autre chapitre, puis exploré plus avant dans un autre chapitre encore ; au dernier chapitre, vous revenez au début et le symbole finit par réapparaître dans certains poèmes. Le·a lecteur·rice doit combler un grand nombre de ces lacunes.
>
> Une autre chose qui est difficile ou facile – encore une fois, selon que le lectorat est composé de Chicanas/os qui peuvent lire l'espagnol ou de personnes de couleur et de blanc·he·s qui ne le peuvent pas – est le *code-swiching* dans la langue. Ce n'est pas confortable si vous ne connaissez pas l'espagnol ou l'espagnol-chicano ; même les hispanophones se sentent parfois mal à l'aise parce que je n'emploie pas le castillan, j'emploie l'espagnol-chicano. Non seulement je change de code dans la langue, mais je secoue le·a lecteur·rice en pratiquant également le *code-switching* dans le genre : en mélangeant les genres, en traversant les genres de la poésie à l'essai au récit, à un peu d'analyse et de théorie. Le·a lecteur·rice doit tout

[176] La traduction de « *No se raje, chicanita* », « Don't Give In, *Chicanita* » a aussi recours au *code-switching*. De la même manière, « *No se raje, chicanita* » comprenait quelques termes en anglais non traduits en espagnol. Linda Garber souligne qu'Anzaldúa n'emploie cependant pas l'espagnol-chicano de manière arbitraire et que les poèmes non-traduits reprennent certains de ses thèmes les plus intimes. Anzaldúa rapporte à ce propos dans un entretien que les aspects les plus spirituels de son travail sont également plus difficiles à traduire pour elle. Voir Linda Garber, *Identity Poetics*, p. 156, 158 ; Donna Perry, « Interview with Gloria Anzaldúa », *Backtalk: Women Speak Out. Interviews by Donna Perry*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1993, p. 23-24.

> rassembler à la fin. Heureusement, lorsque vous lisez le livre en entier, les poèmes s'intègrent aux essais et le livre aura du sens[177].

Anzaldúa insiste sur l'architecture complexe et riche de *Borderlands* et sur la théorisation en échos qui s'y déploie, incitant à lire les deux parties qui le composent en regard l'une de l'autre – ce que j'ai essayé de rendre sensible à travers ce résumé détaillé. Il est également important de souligner la prédominance de la poésie dans *Borderlands* – dont la seconde partie est souvent laissée de côté par la critique[178] –, y compris lorsque l'on considère l'ouvrage dans sa totalité, ce qui contribue à la fluidité de la traversée entre ses deux parties[179].

2.2.3 Occurrences du terme *queer*

Anzaldúa mobilise de nouveau abondamment le terme *queer* dans *Borderlands/La Frontera,* poursuivant le travail de théorisation entamé avec *This Bridge Called My Back.*

[177] Gloria Anzaldúa, « On the Process of Writing *Borderlands/La Frontera* », p. 189-190 : « As a dyke of color, I have to take pretty big risks in my teaching, speaking engagements, and writing. I push against the boundaries of what's acceptable and traditional in these three lines of work. *Borderlands* could have fallen flat on its face. It's accessible to certain audiences but inaccessible to others. It's accessible or inaccessible depending on how much work you want to do in reading it. There are lots of gaps between passages – its style is elliptical and spiral. I start with a theme, figure, or symbol, and then that symbol becomes a motif and gets maybe hinted at in another chapter and then explored further in another chapter; at the final chapter you come around back to the beginning, and the symbol eventually ends up recurring in some of the poems. The reader has to fill in a lot of the gaps. Another thing that's difficult or easy – again, depending on whether the readership is Chicanas/os who can read Spanish or people of color and whites who can't – is the code-switching in language. It's not comfortable if you don't know Spanish or Chicano Spanish; even Spanish speakers sometimes feel uncomfortable because I'm not using Castilian, I'm using Chicano Spanish. Not only do I code-switch in language, but I jerk the reader around by also code-switching in genre: mixing genres, crossing genres from poetry to essay to narrative to a little bit of analysis and theory. The reader has to put it all together at the end. Hopefully when you read the whole book the poems become integrated with the essays and the book will make sense ».

[178] Sur ce point voir notamment les remarques de Linda Garber dans *Identity Poetics*, p. 170-175. Je développerai ces remarques dans le cadre du dernier chapitre de la seconde partie de cette thèse.

[179] La première partie de *Borderlands* est en réalité elle-même très fortement marquée par la poésie : après une citation épigraphe issue d'un *corrido,* celle-ci s'ouvre par un poème d'Anzaldúa sur la frontière qui sépare le Mexique des États-Unis et les intrusions poétiques sont continuelles tout au long des essais qui contiennent de nombreux fragments de poèmes composés par Anzaldúa ou par d'autres et qui naviguent entre différents types d'écriture, dont de nombreuses formes d'écritures poétiques.

Borderlands propose en effet de multiples figurations de sujets queers dans une perspective résolument intersectionnelle qui pense la sexualité dans son articulation avec le genre, la classe sociale, la race, l'ethnicité et la colonialité. Comme le rappelle très justement Ricardo Vivancos-Pérez, la conceptualisation de la frontière et des identités (trans)frontalières que développe Anzaldúa dans *Borderlands* est également une conceptualisation des sujets et des identités queers[180].

Borderlands compte au total treize occurrences du terme *queer*, très majoritairement concentrées dans la première partie de l'ouvrage où le terme apparaît dans quatre chapitres sur sept, et en particulier dans l'essai final de la section en prose, « *La conciencia de la mestiza* / Towards a New Consciousness », qui regroupe à lui seul plus de la moitié des occurrences. Le terme *queer* n'est au contraire employé qu'une seule fois dans la seconde partie de *Borderlands*.

Pour plus de clarté, j'ai décidé, comme je l'avais fait pour *This Bridge*, de reproduire les différentes occurrences contextualisées du terme dans un tableau auquel je me réfèrerai de nouveau dans les parties suivantes de cette thèse[181] :

Occurrences du terme *queer* dans *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (1987)		
Atravesando fronteras / Crossing Borders		
1- The Homeland, Aztlán / *El otro México*	« The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Thirld World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country – a border culture. Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip along a step edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and	« La frontière entre les États-Unis et le Mexique *es una herida abierta* [est une plaie ouverte] où le Tiers-monde frotte contre le premier monde et saigne. Et avant qu'une croûte ne se forme, elle fait encore une hémorragie, le flux sanguin de deux mondes fusionnant pour former un troisième pays – une culture frontalière. Les frontières sont mises en place pour définir les lieux sûrs et dangereux, pour distinguer un *nous* d'un *elleux*. Une frontière est une ligne de démarcation, une bande étroite le long d'un bord abrupt. Un espace-frontière est un endroit vague et

[180] Voir Ricardo Vivancos-Pérez, « The Process of Writing *Borderlands/La Frontera* ».

[181] J'analyserai plus précisément ces exemples dans la troisième partie de ma thèse lorsque j'explorerai en détail l'épistémologie queer décoloniale d'Anzaldúa.

	forbidden are its inhabitants. Los *atravesados* live here: the squint-eyed, the perverse, **the queer**, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the "normal" » (p. 25)	indéterminé créé par le résidu émotionnel d'une limite non naturelle. C'est dans un état de transition constante. Le prohibé et l'interdit sont ses habitant·e·s. Los *atravesados* vivent ici : les strabiques, les pervers·es, les queers, les fauteur·rice·s de trouble, les bâtard·e·s, les mulatos, les sang-mêlé·e·s, les demi-mort·e·s ; en somme, celleux qui franchissent, enjambent ou traversent les confins du "normal" »
2- Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan	« The Chicano, *mexicano,* and some Indian cultures have no tolerance for deviance. Deviance is whatever is condemned by the community. Most societies try to get rid of their deviants. Most cultures have burned and beaten their homosexuals and others who deviate from the sexual common. **The queer** are the mirror reflecting the heterosexual tribe's fear: being different, being other and therefore lesser, therefore sub-human, in-human, non-human » (p. 40)	« La culture chicano, *mexicano* et certaines cultures indiennes ne tolèrent pas la déviance. La déviance est tout ce qui est condamné par la communauté. La plupart des sociétés essaient de se débarrasser de leurs déviant·e·s. La plupart des cultures ont brûlé et battu leurs homosexuel·le·s et d'autres qui s'écartaient de la norme sexuelle commune. Les queers sont les miroirs réfléchissant la peur de la tribu hétérosexuelle : être différent·e, être autre et donc être moindre, c'est-à-dire sous-humain, inhumain, non-humain »
	« But I, like other **queer people**, am two in one body, both male and female. I am the embodiment of the *hieros gamos :* the coming together of opposite qualities within » (p. 41)	« Mais moi, comme d'autres personnes queers, je suis deux dans un même corps, à la fois homme et femme. Je suis l'incarnation du *hieros gamos* : la confluence de qualités opposées en moi »
	« For the lesbian of color, the ultimate rebellion she can make against her native culture is through her sexual behavior. She goes against two moral prohibitions: sexuality and homosexuality. Being lesbian and raised Catholic, indoctrinated as straight, I *made the choice to be **queer*** (for some it is genetically inherent). It's an interesting path, one that continually slips in and out of the white, the Catholic, the Mexican, the indigenous, the instincts. In and out of my head. It makes for *loquería,* the crazies. It is a path of knowledge – one of knowing (and of learning) the history of oppression of our *raza.* It is a way of balancing, of mitigating duality » (p. 41)	« La rébellion ultime que peut entreprendre la lesbienne de couleur contre la culture dont elle est issue passe par son comportement sexuel. La lesbienne de couleur va à l'encontre de deux interdits moraux : la sexualité et l'homosexualité. Puisque je suis lesbienne et que j'ai été élevée dans le catholicisme, endoctrinée pour être hétéro, *j'ai fait le choix d'être queer* (pour certain·e·s, c'est inscrit dans les gènes). C'est un chemin intéressant, un chemin qui glisse continuellement dans et hors de la blanchité, du catholicisme, de la mexicanité, de l'indigénéité, des instincts. Dans et hors de ma tête. Il mène à la *loquería*, les folles. C'est un chemin de connaissance – un chemin de connaissance (et d'apprentissage) de l'histoire de l'oppression de notre *raza*.

		C'est une façon de contrebalancer, d'atténuer la dualité »
6- *Tlilli,Tlapalli* / The Path of Red and Black Ink	« Writing produces anxiety. Looking inside myself and my experience, looking at my conflicts, engenders anxiety in me. Being a writer feels very much like being a Chicana, or being **queer** – a lot of squirming, coming up against all sorts of walls. Or its opposite: nothing defined or definite, a boundless, floating state of limbo where I kick my heels, brood, percolate, hibernate and wait for something to happen » (p. 94)	« Écrire produit de l'anxiété. Regarder à l'intérieur de moi-même et de mon expérience, examiner mes conflits, engendre de l'anxiété en moi. Être autrice, c'est comme être chicana, ou être queer – beaucoup de contorsions, de heurts contre toutes sortes de murs. Ou son contraire : rien de défini ou de définitif, un état de limbes flottant et sans limites où je m'impatiente, rumine, percole, hiberne et attend que quelque chose se passe »
7- *La conciencia de la mestiza* / Towards a New Consciousness	« As a *mestiza* I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the **queer** of me in all races.) » (p. 102)	« En tant que *mestiza*, je n'ai pas de pays, ma patrie m'a chassée ; pourtant tous les pays sont miens parce que je suis la sœur ou l'amante potentielle de chaque femme. (En tant que lesbienne, je n'ai pas de race, mon propre peuple me rejette ; mais je suis toutes les races parce que ce qui est queer en moi se trouve dans toutes les races.) »
	« She adopts new perspectives toward the darkskinned, women and **queers** » (p. 104)	« Elle adopte de nouvelles perspectives envers les racisé·e·s, les femmes et les queers »
	« Being the supreme crossers of cultures, homosexuals have strong bonds with the **queer** white, Black, Asian, Native American, Latino, and with the **queer** in Italy, Australia and the rest of the planet. We come from all colors, all classes, all races, all time periods. Our role is to link people with each other – the Blacks with Jews with Indians with Asians with whites with extraterrestrials. It is to transfer ideas and information from one culture to another. Colored homosexuals have more knowledge of other cultures; have always been at the forefront (although sometimes in the closet) of all liberation struggles in this country; have suffered more injustices and have survived them despite all odds. Chicanos need to acknowledge the political and artistic contributions of the its **queer.** People, listen to what your *jotería* is saying. The *mestizo* and **the queer** exist at this time and point on the evolutionary continuum for a purpose. We are a blending that proves that all blood is intricately woven together, and that we	« En tant que transfuges culturels ultimes, les homosexuel·le·s ont des liens étroits avec les queers blanc·he·s, Noir·e·s, Asiatiques, Autochtones, Latinxs et avec les queers en Italie, en Australie et dans le reste de la planète. Nous venons de toutes les couleurs, de toutes les classes sociales, de toutes les races, de toutes les époques. Notre rôle est de relier les gens entre elleux, les Noir·e·s avec les Juifs·ves avec les Indien·ne·s avec les Asiatiques avec les blanc·he·s avec les extraterrestres. Il s'agit de transférer des idées et des informations d'une culture à une autre. Les homosexuel·le·s de couleur connaissent mieux les autres cultures ; ont toujours été à l'avant-garde (bien que parfois dans le placard) de toutes les luttes de libération dans ce pays ; ont subi plus d'injustices et y ont survécu malgré tout. Les Chicanxs doivent reconnaître les contributions politiques et artistiques de leurs queers. Écoutez ce que dit votre *jotería*. Le *mestizo* et le queer existent à ce moment et à ce point précis du

	are spawned out of similar souls » (p. 106-107)	continuum évolutionnaire dans un but précis. Nous sommes un mélange qui prouve que tout sang est un entrelacement étroit et que nous sommes issu·e·s d'âmes similaires »
	« We can no longer blame you, nor disown the white parts, the male parts, the pathological parts, the **queer** parts, the vulnerable parts » (p. 110)	« Nous ne pouvons plus vous blâmer, ni renier les parties blanches, les parties masculines, les parties pathologiques, les parties queers, les parties vulnérables »
Un Agitado Viento / Ehécatl, The Wind		
4- *Cihuatlyotl*, Woman Alone	« that dark shining thing »	
	e« This is not new. / Colored, poor white, latent **queer /** passing for white / seething with hatred, anger / unaware of its source / crazed with not knowing / who they are / choose me to pick at the masks » (p. 193)	« Ce n'est pas nouveau. / Les personnes de couleur, blanches pauvres, queers aux désirs latents, / passant pour blanches / bouillonnant de haine, de colère / sans en connaître la source / folles de ne pas savoir / qui elles sont / me choisissent pour cueillir les masques »

Dans *Borderlands*, comme dans *This Bridge*, le terme *queer* apparaît aux côté d'autres termes, d'autres catégories identificatoires et d'autres insultes (empruntées notamment à l'espagnol-chicano) qu'Anzaldúa se réapproprie, telles que *lesbian(s)* (6), *lesbianas* (2), *jotos* (1), *jotería* (1), *locas* (1), *loquería* (1), *una de las otras* (1), *half and half(s)* (4), *mita' y mita'* (1), *lambiscón* (1), *culero* (1), *maricón* (1), *dykes* (1), *gay(s)* (2), *homosexuals* (3), *homosexuality* (1), *homophobia* (2), *Mundo Zurdo* (5), présentes dans les essais et/ou dans les poèmes, et qui contribuent au développement des théories queers[182].

[182] Le terme *new mestiza(s)* n'est en comparaison employé qu'à cinq reprises, *mestiza* à vingt-huit occasions et *mestizo* à quatre. Je montrerai dans la troisième partie de cette thèse qu'il est toutefois indispensable de comprendre la conceptualisation du queer chez Anzaldúa en lien avec sa conceptualisation de la nouvelle *mestiza*. J'ai également inclus l'expression Mundo Zurdo dans mon relevé pour les liens intimes qu'entretient ce concept avec le queer chez Anzaldúa et pour insister sur la continuité théorique entre *This Bridge* et *Borderlands*.

Partie II. Défaire les récits dominants : violence épistémique et pratiques d'effacement au fondement de la théorie queer

Introduction

S'il est possible d'ancrer les théories queers dans les pensées féministes lesbiennes chicanas et de couleur états-unienne, comme nous l'avons vu, notamment grâce aux travaux d'Anzaldúa qui en propose l'une des premières formulations, cet ancrage n'est mentionné ni dans les textes aujourd'hui comme « fondateurs » de la théorie queer, ni dans les généalogies courantes qui circulent dès la fin des années 1990 aussi bien aux États-Unis qu'en France.

À l'instar de Paola Bacchetta, de Jules Falquet et de Norma Alarcón qui signalent, dans leur introduction aux *Cahiers du CEDREF* « Théories féministes et queers décoloniales », « l'effacement gigantesque de la théorisation *queer of color* », dont Anzaldúa n'est qu'un exemple, mon objectif n'est pas de « produire un récit des origines et des imitations »[1] et d'attribuer la « maternité » de la théorie queer à Anzaldúa, comme le suggère AnaLouise Keating dans « Gloria Anzaldúa: Queer Theory's Other Mother and Lover », mais plutôt de mettre en évidence la manière dont cet effacement structure en profondeur la théorie queer et se trouve à son fondement, tout en s'interrogeant sur les conséquences épistémiques et politiques de ces pratiques. L'approche généalogique m'intéresse premièrement en ce qu'elle me permet de défaire les récits dominants et de faire proliférer les sites d'émergence des théories queers. Anzaldúa n'est en effet pas la seule mobiliser le terme *queer* à l'écrit avant la formulation universitaire de la théorie queer : Cherríe Moraga l'utilise dans « La Guëra » (1981) et *Loving in the War Years* (1983), l'autrice lesbienne juive Joan Nestle dans *A Restricted Country* (1987), l'autrice et poétesse lesbienne blanche Judy Grahn dans *The Work of a Common Woman* (1978) et la poétesse lesbienne noire Pat Parker dans *Movement in Black* (1978), toutes issues de la classe populaire[2]. Il faut donc souligner l'ancrage des théorie queers dans des féminismes

[1] Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », note 4, p. 10.

[2] Voir Cherríe Moraga, « La Güera », *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, p. 22-29, 2015 [1981] ; *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios*, Boston, South End Press, 1983 ; Joan Nestle, *A Restricted Country*, Ithaca, Firebrand Books, 1987 ; Judy Grahn, *The Work of a Common Woman: Collected Poetry (1964-1977)*, New York, St. Martin's Press, 1982 ; Pat Parker, *Movement in Black: The Collected Poetry of Pat Parker, 1961-1978*, Ithaca, Firebrand Books, 1978.

variés, comme le font les éditrices des *Cahiers du CEDREF*, en particulier dans les pratiques et les pensées intersectionnelles et sous la plume d'autrices et de militantes issues bien souvent de la classe populaire et impliquées dans et entre plusieurs mouvements sociaux.

Afin de dépasser la simple mention ou le simple signalement de l'effacement d'Anzaldúa et des théorisations queers de couleur, je me pencherai sur l'émergence et l'institutionnalisation de la théorie queer dans la sphère universitaire états-unienne, en insistant sur ses éléments généalogiques hégémoniques, avant de mettre au jour les divers mécanismes d'effacement, d'invisibilisation et de marginalisation qui opèrent dans les textes « fondateurs » et les généalogies courantes, aussi bien aux États-Unis qu'en France, et les logiques qui les soutiennent. En recentrant mon analyse sur la marginalisation des contributions d'Anzaldúa, et sur son absence problématique dans les essais de chercheur·euse·s qui l'ont pourtant côtoyée à l'Université de Californie à Santa Cruz ou avaient connaissance de son travail, je m'interrogerai sur sa position précaire – d' « other-sider », affirme-t-elle – au sein de l'université, qui a sans nul doute grandement contribué à son effacement.

Chapitre 1. Émergence et institutionnalisation de la théorie queer

Introduction

Aux États-Unis, le terme queer recouvre des significations variées et changeantes, qui diffèrent selon le contexte et les périodes historiques, et possède une généalogie complexe en prise avec la rue et les subcultures LGBT. Je commencerai donc par retracer l'évolution du terme, entre insulte homophobe et site d'auto-identification, tout au long du XX^{e} siècle jusqu'au moment de réappropriation collective du terme *queer* par une partie des militant·e·s du *Gay Liberation Movement* au début des années 1990 où il acquiert son sens actuel et une plus grande visibilité.

Je m'intéresserai alors aux resignifications politiques du terme queer et à l'ancrage militant des théories queers, à travers l'exemple du collectif Queer Nation, tout en soulignant les tensions qui traversent les collectifs qui se forment à l'époque. Je reviendrai dans un second temps sur l'émergence de la théorie queer dans la sphère universitaire états-unienne en analysant tout particulièrement l'essai « fondateur » de Teresa de Lauretis, « Queer Theory : Lesbian and Gay Sexualities », dans lequel elle forge l'expression « théorie queer », ainsi que le numéro spécial de la revue *differences* édité par de Lauretis.

Pour finir, j'aborderai l'institutionnalisation de la théorie queer par la création de cours et de programmes de *Queer Studies* au sein des universités. En examinant la manière dont les *Queer Studies* se sont constituées comme champ d'études, en relative opposition aux *Women's Studies* et aux *Gay and Lesbian Studies*, je tenterai de mettre en évidence les logiques de polarisation et de définition (ou plutôt de non-définition) d'un objet propre qui sous-tendent la structuration de la théorie queer à l'université et contribuent à déterminer ses objectifs théoriques et méthodologiques, ainsi qu'un certain nombre de ses paradigmes critiques. C'est l'une des pistes de réflexion qui permettraient de répondre à l'interrogation formulée par Bourcier lorsqu'il écrit :

> On peut d'ailleurs se demander au passage ce qui a pu pousser les intellectuels post-structuraux et post-modernes que furent les premières théoriciennes queers de la fin des années 1990 à être si dures avec des *-studies* issues des droits civiques et des combats minoritaires des noirs, des chicanos, des féministes et des gay et des lesbiennes à un moment où Ronald Reagan et George H. W. Bush étaient au pouvoir[3].

Pour prolonger cette réflexion et tenter d'y apporter une réponse, je m'interrogerai en particulier sur la résistance de la théorie queer envers la notion de « politique de l'identité » qui, telle qu'elle a été formulée à l'origine, semble pourtant s'aligner avec les objectifs définis par de Lauretis mais qui cristallise une grande défiance de la part des théoricien·ne·s queers à l'université, révélant à la fois une profonde méconnaissance et une simplification excessive des travaux d'auteur·rice·s et militant·e·s queers racisé·e·s.

1. Étymologie et resignifications militantes du terme *queer*

1.1 Étymologie et généalogie des usages du terme *queer* aux États-Unis

Dans la langue anglaise, le terme *queer* s'emploie à la fois comme adjectif, comme nom commun et comme verbe transitif et recouvre des significations variées. L'adjectif *queer* signifie « étrange », « bizarre », « singulier·ère », « curieux·euse », « surprenant·e », « peu commun·e » ou « douteux·euse », « louche », « tordu·e »[4]. Le terme, attesté dès la fin du XVI[e] siècle, possède une connotation négative et s'oppose à la respectabilité et aux normes conventionnelles[5]. Dans « Construire des significations

[3] Sam Bourcier, « Le nouveau conflit des facultés : biopouvoir, sociologie et *queer studies* dans l'université néo-libérale française », *SociologieS* [en ligne], 2016, https://journals.openedition.org/sociologies/5271, [consulté le 11/08/2022], p. 8.

[4] Voir https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/queer [consulté le 8/08/2022]. *Queer* s'emploie comme adjectif, comme verbe transitif et comme substantif. En tant que verbe, *to queer* a le sens de « ruiner », « gâcher » mais aussi de « compromettre », « porter atteinte », « entacher », « mettre en péril ».

[5] Voir notamment le travail d'historicisation de Rictor Norton, *The Myth of the Modern Homosexual: Queer History and the Search for Cultural Unity*, Londres, Cassell, 1998, p. 222-223.

queer », l'universitaire féministe Eve Kosofsky Sedgwick, qui a contribué à façonner les *Gay and Lesbian Studies* et la *queer theory*, retrace l'étymologie du terme *queer* et explique que « le mot queer lui-même signifie "à travers", il vient de la racine indo-européenne *twerkw*, qui a donné également l'allemand *Quer* (transversal), le latin *torquere* (tordre), l'anglais *athwart* (en travers)… » [6]. L'étymologie retracée par Sedgwick souligne donc en creux l'opposition structurante entre *queer* (ce qui est transversal, de travers, en travers, tordu, courbe, déviant) et *straight* (ce qui est droit, direct, rectiligne, linéaire, ce qui file droit, ce qui ne dévie pas), qui a également le sens d' « hétérosexuel·le »[7].

Au début du XX^e^ siècle, le terme évolue et devient à la fois une insulte homophobe et un site d'auto-identification pour les personnes homosexuelles. Dans *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, où il décrit la formation de la subculture gay new-yorkaise de la première moitié du XX^e^ siècle, l'historien George Chauncey s'est intéressé aux évolutions lexicales liées à la désignation et à l'auto-désignation des personnes homosexuelles, révélatrices des changements à l'œuvre dans l'organisation des pratiques et des identités sexuelles masculines, et à l'utilisation du terme *queer* au sein des communautés homosexuelles. Chauncey passe en revue l'évolution des termes populaires utilisés pour désigner les hommes homosexuels – et en particulier la façon dont *gay* en est progressivement venu à signifier « homosexuel » et à s'imposer comme la principale autodénomination dans les années 1940 – en reconstituant leur recours stratégique aux différents termes disponibles pour se

[6] Eve Kosofsky Sedgwick, « Construire des significations *queer* », *Les études gay et lesbiennes, Actes du colloque des 23 et 27 juin 1997*, Didier Eribon (éd.), Paris, Éditions du Centre Georges Pompidou, 1998, p. 115. « Construire des significations queer » est le texte de la communication présentée par Sedgwick à l'occasion du colloque « Rencontres internationales sur les cultures gays et lesbiennes » organisé par Didier Eribon au Centre Pompidou en juin 1997. Le texte a été traduit par Eribon et publié l'année suivante dans les actes du colloques intitulés *Les Études gays et lesbiennes*. L'intervention de Sedgwick lors de ce colloque est sa seule apparition publique en France et la publication des actes a constitué un moment inaugural important de l'introduction de la *queer theory* en France. Pour un travail étymologique, voir aussi Alfonso Ceballos Muñoz, « Teoría rarita », *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, David Córdoba, Javier Sáenz y Paco Vidarte (éds.), Barcelona, Editorial EAGLES, 2ème édition, 2009 [2005], p.165-177.

[7] Le terme *straight* connote aussi la droiture morale et l'honnêteté, la respectabilité, la clarté et la simplicité ainsi que la caractère conventionnel, traditionnel voire conservateur, mais dénué de tout jugement négatif. Voir https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/straight [consulté le 08/08/2022].

positionner et négocier leurs relations avec d'autres hommes, homosexuels et hétérosexuels. Comme l'explique Chauncey, de nombreux termes utilisés au début du XX^e siècle n'étaient pas synonymes d' « homosexuel » ou d' « hétérosexuel » mais dessinaient les contours d'une cartographie différente des pratiques sexuelles masculines : *queer*, *fairy*, *trade* [client][8], *gay*… possédait chacun une connotation spécifique et renvoyait à des pratiques et des processus de subjectivation distincts[9]. Chauncey rappelle que :

> Le mot *gay* est apparu comme un terme du langage codé des homosexuels aussi bien que comme un mot largement utilise pour les designer dans le contexte des relations complexes entre les hommes appelés « *fairies* » (tantes) et ceux appelés « *queers* » (pédés). Selon Gershon Legman, qui publia un dictionnaire de l'argot homosexuel en 1941, *fairy* (comme substantif) et *queer* (comme adjective) étaient, avant la Seconde Guerre mondiale, les mots les plus couramment utilisés pour désigner les « homosexuels », aussi bien par les « normaux » que par les « homosexuels » eux-mêmes[10].

Selon Chauncey, le terme *queer* a progressivement été privilégié par les hommes homosexuels qui souhaitaient se distinguer des *fairies*, terme qui dénotait une efféminé et une déviance par rapport aux normes et aux rôles de genre, en mettant l'accent sur le choix du l'objet sexuel plutôt que sur l'expression de genre :

> Dans les années 1910 et 1920, les hommes qui se pensaient comme appartenant à une catégorie à part, au regard de leur désir pour une personne de même sexe plutôt que du fait de leur ressemblance au genre féminin (*gender*) [*womanlike gender status*], se désignaient eux-mêmes comme queers. Quasi synonyme de « homosexuel », le mot *queer* présuppose la normalité statistique – et le caractère normatif – du désir sexuel des hommes pour les femmes ; il est d'ailleurs assez éloquent que les *queers* aient désigné leurs opposés comme des « hommes

[8] Le terme *trade* désignait à l'origine le client de tantes [*fairies*] prostituées. Dans les années 1910, il désignait des hommes hétérosexuels qui répondaient aux avances d'hommes gays, puis dans les années 1930, des hommes hétérosexuels qui se prostituaient à des clients gays. Le terme *fairy*, littéralement fée, désigne un homme gay particulièrement efféminé, souvent prostitué. On peut le traduire en français par « tante » ou « folle flamboyantes ». Voir George Chauncey, *Gay New York : 1890-1940*, traduction de Didier Eribon, Paris, Fayard, 2003, p. 94.

[9] Voir George Chauncey, *Gay New York*, p. 27.

[10] Voir George Chauncey, *Gay New York*, p. 27.

> normaux » [ou des « hommes straights »] plutôt que comme des « hétérosexuels ». Mais le mot *queer* n'impliquait nullement que les hommes auxquels ce mot se référait étaient efféminés, car de nombreux *queers* étaient rebutés par l'allure de la fairy et sa renonciation au statut masculin [*manly status*], et presque tous prenaient grand soin de se distinguer de cette catégorie. Ils pouvaient utiliser « queer » pour désigner tous ceux qui n'étaient pas « normaux », mais, en règle générale, ils utilisaient les mots « *fairy* », « *faggot* et « *queen* » seulement pour désigner ceux qui s'habillaient ou se comportaient d'une manière qu'ils considéraient comme outrancièrement efféminée[11].

Le partage entre « homosexuel·le·s » et « hétérosexuel·le·s », que Chauncey situe à la seconde moitié du XX^e^ siècle, et qui prévaut toujours actuellement, s'est opéré selon lui à travers cette réorganisation des catégories sexuelles. Le terme *queer*, au début du XX^e^ siècle, était en effet employé dans un sens très proche de celui que recouvre actuellement le terme « homosexuel·le » qui désigne un·e individu·e défini·e par son attirance sexuelle envers des personnes de même sexe. Chauncey soutient que les hommes homosexuels qui se définissaient comme *queer* – à la fois par rejet de la catégorie *fairy* et parce qu'ils se considéraient comme différents des hommes *straight*, revendiquant et valorisant cette différence –, sont ceux qui ont fini par adopter la catégorie *gay* comme un site d'auto-identification alternatif[12]. Vers la fin des années 1940, les hommes homosexuels plus jeunes « rejetaient le mot "*queer*", qu'ils considéraient comme une étiquette péjorative que les autres leur avaient accolée et qui soulignait leur différence avec les autres hommes », tout en ayant conscience « qu'aux yeux des hétérosexuels leur "anormalité" [*queerness*] était malgré tout liée à leur déviance supposée quant à l'identité de genre »[13].

[11] Voir George Chauncey, *Gay New York*, traduction de Didier Eribon p. 28-29. J'ai rétabli entre crochet certaines expressions originales ainsi qu'un fragment non traduit par Eribon qui insiste sur le partage queer/straight plutôt qu'homosexuel/hétérosexuel. Chauncey souligne également que les homosexuels étaient soucieux d'établir de telles distinctions en partie parce que la culture dominante se refusaient à reconnaître la complexité et les nuances des diverses pratiques sexuelles et sociales liées à l'homosexualité. Voir George Chauncey, *Gay New York*, p. 29.

[12] Voir George Chauncey, *Gay New York*, p. 29, 32-33.

[13] Voir George Chauncey, *Gay New York*, p. 33.

Avec la prééminence de la catégorie *gay*, le terme *queer* est presque exclusivement employé comme une insulte homophobe dans la seconde moitié du XX^e^ siècle[14], associée aussi bien à une déviance de genre qu'à une déviance sexuelle, les deux étant bien souvent assimilées. *Queer* est l'insulte qu'on lance à celleux que l'on voudrait traiter, en français, de « sale gouine », « pédé », « tapette », « travelo », visant toute personne dont l'identité sexuelle et/ou de genre ne se conforme pas aux normes sociales dominantes[15]. Le terme *queer* a donc longtemps été une injure homophobe, particulièrement offensante et avilissante, avant qu'une partie des militant·e·s du mouvement de libération gay et lesbienne, au début des années 1990, ne s'approprient collectivement ce terme pour se désigner elleux-même et ne lui attribuent une connotation positive.

1.2 Resignifications politiques du terme *queer* et ancrage militant des théories queers (1970-1990)

Aux États-Unis, le terme *queer* possède donc une généalogie qui commence dans la rue et il redevient particulièrement important en tant que site d'auto-identification et ensemble d'analyses radicales au cours des années 1970[16]. Le terme prend son sens actuel et acquiert une visibilité accrue aux tournant des années 1990, en lien avec la revitalisation

[14] En 1953, William S. Burroughs donne le titre *Queer* au roman partiellement autobiographique dans lequel il aborde son homosexualité. Burroughs utilise le terme *queer* exactement dans le sens évoqué par Chauncey. Le roman ne sera effectivement publié qu'en 1985.

[15] Il est extrêmement compliqué de traduire le terme *queer* ou de trouver des insultes homophobes équivalentes dans la langue française. On remarquera que les insultes homophobe visant les hommes en langue française associent presque systématiquement homophobie et misogynie, déviance sexuelle et déviance de genre. Le terme *queer* est parfois employé de manière interchangeable, aux États-Unis, avec les insultes *fag*, *faggot*, *sissy*, *fairy*, *queen*, *dyke*, *bulldagger*.

[16] Voir Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 10 ; Tommi Avicolli Mecca (éd.), *Smash the Church, Smash the State!: the Early Years of Gay Liberation*, San Francisco, City Light Books, 2009. L'un des premiers à avoir mobilisé le terme *queer* comme concept politique est l'activiste et universitaire homosexuel Paul Goodman en 1969. Goodman était une figure centrale de la *New Left*, un militant anti-guerre et un anarchiste. Dans son essai publié en 1969 sous le titre « Memoirs of an Ancient Activist » et republié en 1977 sous le titre « The Politics of Being Queer », Goodman écrit explicitement sur l'orientation et les pratiques sexuelles en tant que questions politiques, relie le terme *queer* à la non-normativité et se montre critique envers les organisations gays et lesbiennes de l'époque. Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, thèse de doctorat, University of Helsinki, 2015, p. 9, 20, 22, 24, 35.

du militantisme LGBT qui prend forme suite aux émeutes de Stonewall qui ont lieu en 1969 à New York[17] puis à la pandémie du VIH/SIDA dont les premiers cas sont rendus publics en 1981. Les objectifs prioritaires de ce nouveau mouvement concernaient entre autres la suppression de l'homosexualité, de la bisexualité et de la transidentité en tant que maladies mentales du *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* [*Manuel Diagnostique et Statistique des Troubles Mentaux*] et l'élimination de la classification officielle de perversion par l'*American Psychiatric Association* [Association Américaine de Psychiatrie] ; une lutte pour les droits civiques, la décriminalisation des pratiques homosexuelles et contre les discriminations liées à l'orientation sexuelle et à l'identité de genre ; un activisme social contre la propagation du VIH et la stigmatisation des communautés affectées et à l'appui d'un traitement efficace et de politiques de santé publique.

Vers la fin des années 1980, un certain nombre de militant·e·s se réapproprient collectivement l'insulte homophobe *queer* pour en faire un symbole de contestation et d'auto-détermination face aux standards sociaux en matière de genre et de sexualité. Le terme apparaît notamment dans des slogans offensifs du collectif *Queer Nation* tels que « We're here. We're queer. Get used to it » [« Nous sommes là. Nous sommes queers. Il faut vous y faire »] ou « Queers Bash Back » [« Les Queers Contrattaquent »] qui contribuent à le populariser. Fondé à New York par des militant·e·s d'ACT UP en mars 1990, *Queer Nation* est un collectif d'action directe, créé en réaction à l'escalade de la violence homophobe, qui met l'accent sur la visibilité et la liberté sexuelle tout en contestant les stratégies assimilationnistes de la branche libérale et réformiste du mouvement LGBT pour les droits civiques. Au cours de l'été 1990, durant la marche des fiertés de New York et de Chicago, les militant·e·s de *Queer Nation* distribuent un tract

[17] D'autres émeutes ont précédé celles du *Stonewall Inn* : celle du *Cooper's Donuts* à Los Angeles en 1959, du *Dewey's Deli* à Philadelphie en 1965 et du *Compton's Diner* à San Francisco en 1966. Voir Tommi Avicolli Mecca, « Introduction », *Smash the Church, Smash the State!: the Early Years of Gay Liberation*, San Francisco, City Light Books, 2009, p. x.

intitulé « Queers Read This » [« Queers, Lisez-ça »], exhortant les queers à prendre des mesures révolutionnaires contre l'hétérosexisme[18] :

> En tant que queer vivant·e et en bonne santé, tu es un·e révolutionnaire. Il n'y a rien sur cette planète qui valide, protège ou encourage ton existence. […] Les hétéros [*straight people*] ont un privilège qui leur donne le droit de faire ce qu'iels veulent et de baiser sans peur. Mais iels ne font pas que vivre une vie sans peur ; leur liberté, iels me la balancent à la gueule. Leurs images sont sur ma télé, dans le magazine que j'ai acheté, dans le restaurant où je désire manger et dans la rue où j'habite. Je réclame un moratoire sur le mariage hétéro [*straight*], sur les bébés, sur les démonstrations publiques d'affection envers le sexe opposé et les images médiatiques qui promeuvent l'hétérosexualité. […] Il est plus facile de se battre quand on connaît son ennemi. Les hétéros [*straight people*] sont ton ennemi. Iels sont ton ennemi lorsqu'iels ne reconnaissent pas ton invisibilité et continuent de vivre dans, et de contribuer à, une culture qui te tue[19].

Comme de nombreux autres collectifs qui émergent aux États-Unis dans le sillage des émeutes de Stonewall, *Queer Nation* adopte une politique et un militantisme qui rejettent les formes institutionnalisées d'activisme gay et lesbien plaidant pour l'acceptation et de la reconnaissance des minorités sexuelles et de genre[20]. Dans le même manifeste, le collectif justifie son réinvestissement du terme *queer* :

---

[18] Voir Maxime Cervulle et Nelly Quemener, « Queer », *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, Juliette Renne (dir.), Paris, La Découverte, 2016, p. 529 ; Elizabeth Freeman et Kara Thompson, « Queer Nation », p. 478. Dès 1991, une soixantaine de sections locales de *Queer Nation* sont créées aux États-Unis, notamment à Seattle, San Francisco, Boston, Chicago, Los Angeles, Atlanta… La dernière section en activité, celle de Seattle, s'est dissoute en 1995. Voir Elizabeth Freeman et Kara Thompson, « Queer Nation ». *Queer Nation* s'inspire très largement des tactiques militantes et de l'esthétique *d'ACT UP* tout en étendant ses stratégies politiques au-delà du domaine de la santé. Voir Maxime Cervulle et Nelly Quemener, « Queer », p. 529 ; Elizabeth Freeman et Kara Thompson, « Queer Nation », *Encyclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender History in America*, Marc Stein (éd.), New York, Charles Scribner et Sons, p. 479.

[19] Queer Nation, « Queers Read This! A leaflet distributed at pride march in NY, published anonymously by Queers, June, 1990 » [en ligne], https://actupny.org/documents/QueersReadThis.pdf, p. 1: « You as an alive and functioning queer are a revolutionary. There is nothing on this planet that validates, protects or encourages your existence. […] Straight people have a privilege that allows them to do whatever they please and fuck without fear. But not only do they live a life free of fear; they flaunt their freedom in my face. Their images are on my TV, in the magazine I bought, in the restaurant I want to eat in, and on the street where I live. I want there to be a moratorium on straight marriage, on babies, on public displays of affection among the opposite sex and media images that promote heterosexuality. […] It is easier to fight when you know who your enemy is. Straight people are your enemy. They are your enemy when they don't acknowledge your invisibility and continue to live in and contribute to a culture that kills you ».

[20] Maxime Cervulle et Nelly Quemener, « Queer », p. 529.

POURQUOI QUEER

> Oui, d'accord, « gay » c'est super. Le terme a sa place. Mais quand nous nous réveillons le matin, beaucoup d'hommes gays et de lesbiennes sont en colère et dégouté·e·s, pas gai·e·s [*gay*]. Donc nous avons choisi de nous appeler queer. Utiliser le mot « queer » est une façon de nous rappeler comment nous sommes perçu·e·s par le reste du monde. C'est une façon de nous dire à nous-mêmes que nous n'avons pas à être des personnes charmant·e·s et spirituel·le·s qui continuent à vivre de manière discrète et marginalisée dans le monde hétéro [*straight*]. Nous utilisons queer en tant qu'hommes gays qui aimons les lesbiennes et en tant que lesbiennes qui aimons être queer.
>
> Queer, contrairement à GAY, ne renvoie pas au MASCULIN.
>
> Et quand nous l'utilisons pour nous adresser à d'autres gays et à d'autres lesbiennes, c'est une façon de suggérer que nous serrons les rangs et que nous oublions (temporairement) nos différences individuelles parce que nous faisons face à un ennemi commun qui est plus insidieux. Ouais, QUEER, peut être un mot dur, mais c'est aussi une arme rusée et ironique que nous pouvons voler aux mains de l'homophobe et utiliser contre lui[21].

La réappropriation de l'insulte revendiquée par les militant·e·s à l'origine du manifeste marque les débuts du militantisme queer et constitue une différence significative entre la résistance aux systèmes normatifs et la position de marginalité adoptée par les militant·e·s queers et les politiques de reconnaissance et d'assimilation portées par une partie du mouvement de libération gay et lesbienne. Ce retournement de l'insulte est l'une des réponses possibles à la stigmatisation qui consiste à se réapproprier le stigmate, à le revendiquer plutôt qu'à tenter de le cacher et à s'affirmer en tant que sujet marginal·e et

[21] Queer Nation, « Queers Read This! », p. 5 : « WHY QUEER / Well, yes, "gay" is great. It has its place. But when a lot of lesbians and gay men wake up in the morning we feel angry and disgusted, not gay. So we've chosen to call ourselves queer. Using "queer" is a way of reminding us how we are perceived by the rest of the world. It's a way of telling ourselves we don't have to be witty and charming people who keep our lives discreet and marginalized in the straight world. We use queer as gay men loving lesbians and lesbians loving being queer. Queer, unlike GAY, doesn't mean MALE. And when spoken to other gays and lesbians it's a way of suggesting we close ranks, and forget (temporarily) our individual differences because we face a more insidious common enemy. Yeah, QUEER can be a rough word but it is also a sly and ironic weapon we can steal from the homophobe's hands and use against him ».

marginalisé·e[22]. La resignification de l'insulte en « marque d'identité habilitante »[23], qui conserve en partie la charge sémantique négative du terme resignifié, est l'une des stratégies de résistance et de lutte contre les oppressions fréquemment mobilisée par les militant·e·s et théorisée plus tard par Judith Butler dans *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (1997)[24]. L'emploi injurieux puis subversif du terme *queer* a suivi une trajectoire similaire à celle des termes *nigger* [nègre] ou *dyke* [gouine] qui font partie des auto-dénominations courantes des afro-états-unien·ne·s et des lesbiennes reprenant à leur compte des insultes racistes et lesbophobes.

Comme le laisse apparaître le manifeste de *Queer Nation*, le mouvement queer qui émerge aux États-Unis au début des années 1990 se constitue donc comme un mouvement militant et politique oppositionnel, anti-normatif et anti-assimilationniste, qui a pour but de lutter contre l'hétérosexisme, en solidarité et en dialogue avec les autres luttes pour la

[22] Le retournement de l'insulte est lié au processus de stigmatisation qui intervient, selon le sociologue et linguiste états-unien Erving Goffman, lorsqu'un·e individu·e ou un groupe présente un écart par rapport aux attentes normatives et aux modèles sociaux dominants. Il résulte de cet écart à la norme une réprobation et une exclusion sociale des groupes ou des individu·e·s « stigmatisé·e·s », perçu·e·s et marqué·e·s comme déviant·e·s. Goffman décrit la production institutionnelle des catégories et les politiques de stigmatisation qui en découlent ainsi que les processus de retournement du stigmate par les individu·e·s ou les communautés stigmatisées. Voir Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 1963 ; *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

[23] Voir Marie-Anne Paveau, « La blessure et la salamandre. Théorie de la resignification discursive » [en ligne], 2019, https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02003667/document, p. 1.

[24] Comme le rappelle Paveau, la resignification fait l'objet de plusieurs développements dans *Excitable Speech*, traduit en français sous le titre *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif* (2004), principalement dans l'introduction, « De la vulnérabilité linguistique » et le dernier chapitre, « Censure implicite et puissance d'agir discursive ». Butler n'en donne pas de description ni de définition précises, mais la resignification y est mentionnée à de nombreuses reprises et souvent reformulée par des expressions équivalentes décrivant un processus dynamique consistant en la réappropriation d'un terme injurieux, à partir d'une « blessure linguistique », et à son retournement contre la source d'énonciation, retournement qui produit une « puissance d'agir linguistique » (« *linguistic agency* »). Butler identifie quatre étapes dans ce processus qu'elle qualifie d'insurrectionnel : blessure linguistique, réappropriation, retournement et production d'agentivité. Parmi les expressions équivalentes que mobilise Butler, on trouve notamment celles de « contre-appropriation » et « retournement » (p. 39), « remise en scène [*restaging*] » (p. 38), « réévaluation » et « renversement » (p. 39), « recontextualisation » (p. 41), « retravail [*reworking*] » (p. 77, p. 244), « contremobilisation » et « redéploiement » (p. 252). Voir Marie-Anne Paveau, « La blessure et la salamandre », p. 7-8. Dans son article, Paveau souligne que ce processus a également été évoqué par Donna Haraway dans son *Manifeste cyborg* (1991) à travers l'analogie animale de la salamandre : à l'image des salamandres qui ont la capacité de régénérer des parties amputées ou blessées de leur corps, les personnes blessées auraient la possibilité « à partir de et à l'endroit de leur blessure, […] de produire un discours réparateur, reconstituant et réhabilitant » (p. 1). Paveau précise également que la resignification est une notion déjà très installée en sciences du langage, notamment dans les domaines liés à la sémantique.

justice sociale[25]. Leur compréhension de l'imbrication des rapports sociaux de race, classe, genre et sexualité, ainsi qu'une attention particulière à la violence policière ont grandement contribué à fonder la posture anti-assimilationniste des collectifs queers et leur prise de distance avec les associations LGBT engagées dans une politique de reconnaissance et d'acceptation des gays et des lesbiennes, du moins des plus privilégié·e·s, légitimant dans le même élan des institutions d'État perçues par les militant·e·s queers comme oppressives[26].

Les collectifs queers qui se forment alors revendiquent une visibilité radicale, la contestations des injonctions normatives en matière de genre et de sexualité, le refus de leur assimilation dans les institutions hétéronormatives, la déconstruction des binarismes et de la bicatégorisation, ainsi qu'une forte critique du capitalisme[27]. Maxime Cervulle et Nelly Quemener soulignent, dans la notice « Queer » publiée dans *l'Encyclopédie critique du genre*, que :

> À l'instar des autres groupes queers qui émergent à la même époque, Queer Nation se trouve toutefois traversé par une tension : d'un côté, la construction d'un antagonisme opposant deux groupes clairement définis par la politisation du binarisme homosexualité/hétérosexualité ; de l'autre, une conception fluide de l'identité, du genre et de la sexualité, qui permet d'envisager la constitution de coalition dont les enjeux politiques embrassent de multiples dimensions des rapports sociaux[28].

Iels ajoutent, à raison, que « [c]ette tension traverse aussi les écrits universitaires qui composent, dès 1990, un corpus que l'on appellera la théorie queer »[29]. Si la tension

[25] Voir Tommi Avicolli Mecca, « Introduction », p. x-xi ; Maxime Cervulle et Nelly Quemener, « Queer », p. 530.

[26] Voir Maxime Cervulle et Nelly Quemener, « Queer », p. 530.

[27] Voir Maxime Cervulle et Nelly Quemener, « Queer », p. 530 ; Allan Bérubé et Jeffrey Escoffier, « Queer/Nation », *Outlook: National Lesbian and Gay Quarterly*, vol. 11, 1991, p. 12-14. La bicatégorisation désigne la catégorisation de l'identité de sexe et de genre en deux formes distinctes (voire opposées) et complémentaires : homme/masculin vs. femme/féminine. Dans ce modèle, sexe, genre et sexualité (désir sexuel pour le sexe/genre opposé) sont alignés et la seule sexualité envisageable qui en découle est l'hétérosexualité. Voir Michal Raz, « Bicatégorisation », *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, Juliette Renne (dir.), Paris, La Découverte, 2016, p. 87-95.

[28] Voir Maxime Cervulle et Nelly Quemener, « Queer », p. 530.

[29] Voir Maxime Cervulle et Nelly Quemener, « Queer », p. 530.

identifiée par Cervulle et Quemener traverse bel et bien les collectifs militants et le corpus de la théorie queer, il me semble qu'elle mériterait d'être dédoublée et approfondie. Une double tension est, selon moi, à l'œuvre : d'une part, un certain paradoxe entre la politisation du binarisme *queer*/*straight* nécessaire à la constitution d'une communauté politique queer et la fluidité en matière d'identité, de sexualité et de genre visant à dépasser les binarismes, comme le mentionnent Cervulle et Quemener ; de l'autre, une politique de coalition intersectionnelle qui se heurte au sexisme, à la transphobie, au racisme et au mépris de classe internes conduisant à la création de collectifs autonomes en non-mixité choisie[30]. Cette double tension traverse en effet le corpus de la *queer theory* dès le début des années 1990.

[30] Maxime Cervulle et Nelly Quemener, « Queer », p. 530. La question du racisme, du sexisme et de la transphobie interne au mouvement queer émergent et aux collectifs n'est pas abordée. Elizabeth Freeman rappelle que très peu de temps après la création de la section locale de *Queer Nation* à San Francisco, d'autres collectifs se sont formés après l'apparition de contradictions internes : *LaBIA* (*Lesbians and Bi Women in Action*) et *United Colors*, une coalition de queers racisé·e·s. Voir Elizabeth Freeman et Kara Thompson, « Queer Nation », p. 479. Tommi Avicolli Mecca souligne lui-aussi que l'année qui a suivi la formation du *Gay Liberation Front*, en 1969, à New York, de nombreux autres collectifs ont été créés en réponse au sexisme, au racisme et la transphobie interne : *STAR* (*Street Transvestite Action Revolutionaries*) (1969), *Lavender Menace* (1970), *Radicalesbians* (1970), *Third World Gay Revolution* (1970), *Radicalqueens* (1972), *Lesbian Feminist Liberation* (1972). Voir Tommi Avicolli Mecca, « Introduction », p. xii. Cherríe Moraga a notamment formulé une critique de *Queer Nation* en ces termes, suite à une discussion avec le poète gay chicano Ricardo Bracho : « Nous avons discuté des limites de "Queer Nation", dont les radicaux blancs en veste en cuir et au crâne rasé et l'anglo-centrisme qui va avec constituaient une aliénation/une nation étrangère [*alien-nation*] pour la plupart des lesbiennes et des gays de couleur » (« We discussed the limitations of 'Queer Nation,' whose leather-jacketed, shaved-headed white radicals and accompanying anglo-centricity were an alien-nation to most lesbians and gay men of color »). Voir Cherríe Moraga, « Queer Aztlán: The Re-formation of Chicano Tribe », *The Last Generation: Prose and Poetry*, Boston, South End Press, 1993, p. 146.

2. Aux fondements de la *queer theory* : Teresa de Lauretis et le numéro spécial « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities » de la revue *differences* (1991)

2.1 Teresa de Lauretis, « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction » (1991)

La première introduction des termes *queer theory* au sein de la sphère universitaire états-unienne est souvent attribuée à Teresa de Lauretis qui forge l'expression dans son article « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction », à la suite d'un colloque portant sur la théorisation des sexualités gays et lesbiennes qu'elle a coorganisé en février 1990 à l'Université de Californie à Santa Cruz. Née en 1938 en Italie, Teresa de Lauretis s'installe aux États-Unis peu de temps après avoir obtenu son doctorat en Langues et Littératures Modernes à l'université privée Bocconi de Milan. Elle enseigne à l'Université du Colorado et à l'Université du Wisconsin à Madison avant de rejoindre, en 1985, le département d'Histoire de la Conscience de l'Université de Californie à Santa Cruz. Fondé quelques années seulement après la création de université en 1965, le département d'Histoire de la Conscience, où enseignent également Angela Davis et Donna Haraway, est un programme de recherche et de formation interdisciplinaire novateur, à la croisée des sciences humaines, des sciences sociales, des sciences physiques, de la biologie et des arts, qui met l'accent sur une critique des disciplines universitaires et du cloisonnement des savoirs qu'elles engendrent et sur la nécessité de faire dialoguer entre elles des théories produites aussi bien dans des domaines établis qu'émergents. Le programme se concentre sur des questions théoriques et méthodologiques qui se préoccupent de l'intégration des disciplines et couvrent un large éventail d'approches différentes. Les travaux de Teresa de Lauretis s'inscrivent à la fois dans les études de genre, les études gays et lesbiennes, la sémiotique, la théorie filmique, la psychanalyse et la critique littéraire. Au moment où elle formule sa théorie queer, de Lauretis a déjà publié deux ouvrages en anglais : *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema* (1984) et *Technologies of Gender : Essays on Theory, Film, and Fiction* (1987).

L'essai « Queer Theory: lesbian and Gay Sexualities. An Introduction » constitue l'introduction du numéro spécial de la revue *differences*[31], édité par Teresa de Lauretis et publié à l'été 1991, qui réunit sous le signe de la « théorie queer » certaines des communications présentées lors du colloque sur les sexualités gays et lesbiennes organisé l'année précédente. De nombreux·euses participant·e·s au colloque, tels que Lee Edelman, Sue-Ellen Case, Douglas Crimp, David Halperin, Donna Haraway et Teresa de Lauretis elle-même, sont par la suite devenu·e·s des représentant·e·s éminent·e·s de ce nouveau domaine de connaissance désigné sous le nom de *queer theory* ou *Queer Studies*[32].

La plupart des sujets abordés à l'occasion du colloque et dans la revue concernent la critique culturelle, en particulier la théorie et la critique littéraires contemporaines, la théorie psychanalytique et l'analyse des discours, appliquées à l'étude de l'homosexualité, de la représentation des minorités sexuelles et de la crise du VIH/SIDA. Comme le rappelle de Lauretis dans son introduction, le colloque visait à repenser et redéfinir les sexualités gays et lesbiennes en dehors du partage binaire et oppositionnel entre homosexualité et hétérosexualité et à les reconceptualiser comme des objets d'étude à part entière en mettant l'accent sur leurs spécificités respectives et sur la complexité et l'ambivalence de leur rapport aux structures dominantes[33]. Elle poursuit :

> Dans cette perspective, les travaux de ce colloque avaient pour but d'articuler les termes dans lesquels les sexualités gaies et lesbiennes peuvent être comprises et imagées comme des formes de résistance à l'homogénéisation culturelle, contrant les discours dominants à l'aide d'autres constructions du sujet dans la culture. Mon

[31] *differences: a journal of feminist cultural studies* est une revue universitaire créée en 1989 et destinée à couvrir la recherche produite dans le champ des études culturelles féministes. La revue vise à mettre en lumière les débats théoriques qui abordent la manière dont la catégorie de différence opère au sein de la culture à travers des disciplines variées. Initialement publiée par *Indiana University Press*, la revue est publiée depuis 2013 par *Duke University Press* et paraît toujours trois fois par an.

[32] Ont participé à ce colloque : Francisco Alarcón, Thomas Almaguer, Lourdes Argüelles, Scott Bravmann, Sue-Ellen Case, Carolyn Clark, Michael Cowan, Elizabeth A. Grosz, Ramón García, Marjorie Garber, David Halperin, Donna Haraway, Sue Houchins, Earl Jackson Jr., D. A. Miller, Madeline Moore, Ekua Omosupe, Vito Russo, Nancy Stoller Shaw, Jennifer Terry, David Thomas, Patricia White et Carter Wilson. Le colloque a été coorganisé par Teresa de Lauretis, Maggie Collins, Julia Creet et Scott Bravmann. Julia Creet a également aidé Teresa de Lauretis a composer le manuscript du numéro spécial de *differences* sur la théorie queer. Voir Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 95-96.

[33] Voir Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 95-97.

> espoir était que ce colloque problématiserait également certaines constructions discursives et certains silences construits dans le champ émergent des « études gaies et lesbiennes » et explorerait aussi des questions qui ont été à peine abordées jusqu'à présent, telles que les fondements respectifs et/ou communs des pratiques et des discours actuels des homosexualités, leur relation avec le genre et la race ainsi que les différences attenantes (différences de classe, différences ethnique, différence générationnelle et géographique, position sociopolitique). J'espérais que nous serions prêts à étudier, à rendre explicites, à comparer et à confronter les histoires respectives, les suppositions et les cadres conceptuels qui ont caractérisé jusqu'à aujourd'hui les autoreprésentations des lesbiennes et des gais nord-américains blancs et de couleur ; de là, nous pourrions avancer pour remodeler ou réinventer les termes de nos sexualités, construire un autre horizon discursif, une autre manière de penser le sexuel. « Queer Theory » attire l'attention sur deux aspects : le travail conceptuel et spéculatif qu'implique la production du discours et la nécessité d'un travail critique qui consiste à déconstruire nos propres discours et nos silences construits [34].

L'expression « théorie queer » a donc été déployée dans le contexte universitaire au sein du champ émergent des *Gay and Lesbian Studies* comme une incitation à développer de nouvelles formes de théorisation portant sur les sexualités gays et lesbiennes. Teresa de Lauretis forge l'expression afin de problématiser les discours qui s'imposent à l'époque comme des formes dominantes de conceptualisation de la sexualité et d'interroger les silences que ces discours produisent ou construisent[35]. À la fois hypothèse ou perspective de travail et outil critique auto-réflexif, la théorie queer telle que l'envisage de Lauretis vise à aborder des questions auparavant marginalisées ou ignorées par les *Gay and Lesbian Studies* et à visibiliser à la fois les similitudes et les spécificités des diverses pratiques, expériences et discours des lesbiennes et des gays[36]. Dans son essai, de Lauretis

[34] Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 97.

[35] De Lauretis insiste énormément sur cet enjeu. Voir Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 97, 106, 122.

[36] Dans « Habit Changes, A Response », publié dans le second numéro spécial de *differences* consacré à la théorie queer « More Gender Trouble: Feminism Meets Queer Theory » (1994), de Lauretis revient très brièvement sur sa proposition de forger une théorie queer et son abandon précoce du terme au profit de celui de lesbienne : « Quant à la "théorie queer", mon insistance sur la spécification *lesbian* peut bien être comprise comme une prise de distance avec ce qui, depuis je l'ai proposée comme hypothèse de travail pour les études lesbiennes et gays dans cette même revue (*differences* 3.2), est rapidement devenu une créature conceptuellement vide de l'industrie de l'édition » (« As for "queer theory," my insistent specification lesbian may well be taken as a taking of distance from what, since I proposed it as a working hypothesis for lesbian and gay studies in this very journal (*differences* 3.2), has quickly become a

prône une nouvelle approche, résolument intersectionnelle, centrée sur la discussion de la diversité des expériences homosexuelles et des différents facteurs qui influent sur la sexualité tels que le genre, la classe sociale ou la race, et tournée vers les questions liées à l'auto-représentation. Bien qu'elle considère l'analyse critique et la déconstruction de ces savoirs universitaires dominants comme l'un des enjeux principaux de la théorie queer, l'objectif qu'elle lui assigne va au-delà de la simple déconstruction pour embrasser la production de nouveaux savoirs et de nouveaux discours susceptibles d'offrir une alternative aux tendances conceptuelles dominantes des *Gay and Lesbian Studies*[37].

De Lauretis propose également l'utilisation du terme *queer* comme alternative à l'expression « gay et lesbienne », devenue trop générique et conventionnelle et associée à l'invisibilisation des différences existantes au sein des communautés homosexuelles : « La présence du terme "queer" juxtaposé à l'expression "lesbienne et gaie" du sous-titre est destinée à marquer une certaine distance critique par rapport à cette dernière, une formule désormais établie et bien pratique »[38], écrit-elle. Précisant sa pensée, elle ajoute :

> Je voudrais surtout faire remarquer que nos « différences » quelles qu'elles soient, sont moins représentées par le couplage discursif de ces deux termes dans l'expression politiquement correcte « lesbienne et gai » qu'elles ne sont élidées dans la plupart des contextes où cette formulation est utilisée ; cela revient à dire que les différences sont implicitement suggérées dans cette formulation et qu'elles sont ensuite tenues pour acquises, voire dissimulées par le mot « et »[39].

La formulation du titre « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities » atteste donc à la fois de la focalisation de la théorie queer sur les homosexualités et de l'attention portée à la diversité et à la complexité des identités lesbiennes et gays, auxquelles de Lauretis reste particulièrement attachée, tout en affichant une distance critique par rapport à la terminologie qui s'est imposée dans les *Gay and Lesbian Studies* :

---

conceptually vacuaous creature of the publishing industry »). Voir Teresa de Lauretis, « Habit Changes, A Response », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 6, n° 2-3, 1994, p. 297.

[37] Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 86.

[38] Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 98.

[39] Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 101.

> Le terme « Queer Theory » devrait permettre d'éviter ces subtiles distinctions dans nos protocoles discursifs : non tant pour empêcher d'adhérer à l'un ou l'autre de ces termes ou d'en assumer le poids idéologique mais bien plutôt pour les transgresser et les transcender, ou, du moins, les rendre problématiques[40].

De Lauretis fait également le constat que les minorités sexuelles sont divisées, que certaines problématiques pourtant fondamentales sont sous-théorisées et sous-représentées dans le champ des *Gay and Lesbian Studies*, en particulier « les relations entre la race, l'identité et la subjectivité dans les pratiques des homosexualités et les représentations du désir pour le même sexe »[41], et qu'il existe une profonde méconnaissance des diverses minorités les unes envers les autres[42]. La théorie queer constitue une tentative de réponse aux problèmes identifiés en proposant un décentrement radical des perspectives gays et lesbiennes blanches dominantes et un nécessaire recadrage théorique[43]. Teresa de Lauretis cherche à orienter le regard des chercheur·euse·s en *Gay et Lesbian Studies* sur « les limites des discours actuels sur les sexualités lesbiennes et gaies »[44] afin de favoriser l'émergence d'un nouveau type de recherche ainsi que l'ouverture d'un espace commun de théorisation, d'échange et d'écoute. L'un des enjeux de la théorie queer consiste en effet à faire dialoguer entre elles les théorisations et les épistémologies issues des différentes communautés afin de décloisonner les savoirs produits sur les sexualités et d'accéder à une connaissance et à une compréhension plus fine et complexe des autres minorités sexuelles[45]. Bien que Teresa de Lauretis insiste peu sur ce point au cours de son essai, le terme *queer* et la théorie qui en découle soulignent également la nécessité de former des alliances sur le

[40] Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 100.

[41] Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 106.

[42] Sur la question de la méconnaissance et des divisions internes entre gays et lesbiennes d'un côté et au sein des communautés gays et des communautés lesbiennes de l'autre, voir Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 101-106.

[43] Voir Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 109. De Lauretis elle-même emploie le terme de « recadrage » [*reframing*] à deux reprises (p. 109, 122).

[44] Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 109.

[45] En guise de conclusion à son analyse des divisions internes qui persistent au sein des différentes minorités sexuelles, elle écrit : « Le fond du problème est que la plupart d'entre nous lesbiennes et gais, ne connaissons pas grand-chose à nos histoires sexuelles, nos désirs ou nos modes de théorisations respectifs ». voir Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 106.

plan théorique et politique. En guise de conclusion, elle précise en effet, avant de passer à l'introduction de chacun des articles présents dans le numéro, que « seul le dialogue critique peut procurer une meilleure compréhension de la spécificité et de la partialité de nos histoires respectives ainsi que des enjeux de quelques-unes de nos luttes communes »[46].

Comme le souligne Jacek Kornak, dans sa thèse *Queer as Political Concept*, il est quelque peu étonnant que, dans un tel contexte, Teresa de Lauretis ne mentionne aucune forme d'activisme politique ou de lutte sociale et prenne même soin de se distancier de la position du collectif militant *Queer Nation* dans une note de bas de page où elle revient sur l'origine de son utilisation du terme *queer*[47] :

> Le terme « queer » m'a été suggéré à un colloque auquel je participais et dont les actes vont prochainement être publiés dans l'ouvrage dirigé par Douglas Crimp et le collectif Bad Object Choices, *How Do I Look? Queer Film and Video*. Cependant, mon « queer » n'a pas de rapport avec le groupe Queer Nation dont j'ignorais l'existence à l'époque. Comme les articles le montrent, Queer Nation et cette théorie queer n'ont guère de choses en commun[48].

S'il est certain que Teresa de Lauretis ne pouvait pas avoir connaissance de l'existence de *Queer Nation* et de son utilisation du terme *queer* au moment de l'organisation de son colloque en février 1990, pour la raison évidente que le collectif ne se forme qu'au mois de mars de la même année, il est bien plus difficile de comprendre pourquoi, après avoir été informée de son existence, elle tient tant à se distancier de ce collectif et de la circulation du terme *queer* dans les milieux militants. *Queer Nation* a pourtant proposé une intéressante critique interne des communautés gays et lesbiennes et de la politique libérale de la société états-unienne et a motivé sa prise de distance avec la catégorie

[46] Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 113. De Lauretis aborde brièvement la question des alliances politiques entre gays et lesbiennes plus tôt dans l'essai lorsqu'elle évoque la pandémie du VIH/SIDA et le *backlash* institutionnel des conservateurs à l'encontre de toutes les minorités sexuelles. Voir Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 101. C'est d'ailleurs l'une des rares occasions où elle emploie le terme *queer* comme nom commun dans l'expression « queers of all sexes », le substituant effectivement à l'assemblage « gay et lesbienne » avec lequel elle affirme vouloir prendre ses distances.

[47] Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 87.

[48] Voir Teresa de Lauretis, « Théorie queer ».

« gay » au profit de « queer » à l'aide d'arguments similaires à ceux déployés par Teresa de Lauretis dans son essai[49]. Il aurait été probablement plus judicieux et productif d'exposer en note de bas de page en quoi consistent selon elle les divergences entre la théorie queer qu'elle formule et l'activisme de *Queer Nation* plutôt que de se contenter de s'en distancier. Dans son essai, Teresa de Lauretis ne commente que très peu son recours au terme *queer* et elle n'explique pas non plus en note en quoi sa position est plus

[49] En particulier le fait que *queer*, contrairement à *gay*, ne renvoie pas au masculin et n'invisibilise donc pas les spécificités du lesbianisme ainsi que la possibilité d'alliance entre minorités sexuelles distinctes que permet le terme *queer*. Voir Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 98 : « Car l'expression "lesbienne et gai" ou "gai et lesbienne" est devenue la formule standard pour se référer à ce qui, il y a quelques années seulement, était simplement "gai" (par exemple, la communauté gay, le mouvement de libération gai) ou bien "homosexuel" quelque années plus tôt ». Teresa de Lauretis et *Queer Nation* partagent entre autres une opposition similaire aux discours dominants, une critique de l'hétéronormativité, un refus de l'injonction à l'invisibilité et une volonté de repenser le genre et la sexualité. Leurs perspectives semblent par contre diverger sur la question de la nécessaire reconnaissance des différences qui existent au sein des communautés de minorités sexuelles (de Lauretis) ou de la nécessité de laisser de côté, du moins temporairement, ces différences pour faire front commun (*Queer Nation*). Ces deux positions ne sont cependant pas mutuellement exclusives, la reconnaissance et la théorisation des différences et des spécificités de chaque communauté et de chaque lutte pouvant conduire à la formation d'alliances politiques ou de solidarités et de coalitions temporaires. Je reviendrai sur cet aspect central dans la troisième partie de ma thèse à travers les réflexions que développe Anzaldúa sur la notion de différence et les alliances.

proche de celle du collectif *Bad Object-Choices*[50] que de *Queer Nation*. Cette prise de distance avec *Queer Nation* montre néanmoins à quel point Teresa de Lauretis se sent peu redevable des mobilisations antérieures ou simultanées du terme *queer*, un terme qu'elle reprend librement et conçoit comme un outil critique interne aux *Gay and Lesbian Studies*, et révèle son rapport pour le moins ambivalent à l'activisme. Bien qu'elle présente tout de même sa théorie queer comme une forme d'activisme, elle semble peu préoccupée par l'activisme politique et les luttes sociales, développant plutôt une critique du discours académique dominant au sein des *Gay and Lesbian Studies*[51]. Comme elle le souligne elle-même en note, aucun des articles inclus dans le numéro spécial de *differences* ne mentionne l'activisme queer. Sa remarque est également révélatrice d'une dissociation marquée entre le militantisme et la production de théories universitaires.

[50] Le collectif *Bad Object-Choices* est à l'origine un groupe de lecture qui s'est formé en 1987 à New York pour discuter de la théorie gay et lesbienne des médias. Le nom du collectif vise à questionner le concept psychanalytique de « choix d'objet » en matière de sexualité et le postulat selon lequel les homosexuel·le·s feraient un « mauvais » choix d'objet. Le colloque intitulé « How Do I look? Queer Film and Video » auquel fait référence de Lauretis a eu lieu à New York en octobre 1989 et se proposait d'analyser la façon dont les gays et les lesbiennes sont représenté·e·s dans les films et les vidéos ainsi que le regard que portent les publics gays, lesbiens et hétérosexuels sur ces représentations. Le colloque a réuni des universitaires spécialistes des médias, des producteur·rice·s de films et de vidéos et des activistes communautaires. La communication présentée par Teresa de Lauretis à l'occasion de ce colloque a été publiée sous le titre de « Film and the Visible » dans *How Do I look ? Queer Film and Video* (1991) comme essai final. Dans son essai, de Lauretis propose une lecture des dynamiques *butch/femme* et des rôles sexuels du couple lesbien dans le film de Sheila Mc Laughlin *She Must Be Seeing Things* (1987) à partir de la théorie psychanalytique. Elle soutient que les homosexuel·le·s ne peuvent pas échapper au cadre de l'hétérosexualité qui fonde le désir sur la différence sexuelle en tant que différence de genre, indépendamment de l'orientation sexuelle. Dans la session de discussion qui a suivi la communication (et qui a été retranscrite dans la publication), les participant·e·s lui ont reproché de ne pas avoir examiné les dynamiques raciales qui sous-tendent la relation entre les deux personnages principaux et ont déploré l'absence de lesbiennes de couleur et de productrices de médias lesbiennes parmi les communicantes. Voir Teresa de Lauretis, « Film and the Visible », *How Do I look ? Queer Film and Video*, Bad Object-Choices (éd.), Seattle, Bay Press, 1991, p. 223-284. Dans son introduction à *How Do I Look?*, le collectif *Bad Object-Choices* utilise le terme *queer* en opposition à *straight* mais ne commente pas non plus l'usage qu'il en fait, pas plus que les six essais publiés qui suggèrent au mieux ce que pourrait être une approche queer des films et des vidéos. Voir Bad Object-Choices, « Introduction », *How Do I look ? Queer Film and Video*, Bad Object-Choices (éd.), Seattle, Bay Press, 1991, p. 11-29 ; Jennifer A. Machiolatti, « Book review – *How Do I Look? Queer Film and Video* edited by Bad Object-Choices », *Journal of Film and Video*, vol. 45, n° 2-3, 1993, p. 106.

[51] Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 88. Elle écrit notamment, quoique sur un mode spéculatif : « Les femmes queer noires et blanches, les gais de couleur et les gais blancs sont-ils condamnés à répéter leurs histoires respectives, même si nous les étudions, les réinterprétons et y intervenons pour influencer le cours des événements humains ? Ou bien est-ce que notre *queerness* agit comme un outil de transformation sociale ? Notre théorie peut-elle construire un autre horizon discursif, une autre façon de vivre le sexuel et le racial ? ». Voir Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 111.

2.2 La théorie queer à travers le numéro spécial de *differences* (1991)

Alors que le colloque « Queer Theory : Lesbian and Gay Sexualities » et le numéro spécial de *differences* visaient à appliquer le « queer », en tant que catégorie analytique, à une manière spécifique de penser et de théoriser les sexualités, parmi les huit contributions qui composent le numéro spécial, très peu d'essais utilisent le terme et seul un article, celui de Sue-Ellen Case[52], « Tracking the Vampire », mobilise l'expression « théorie queer » forgée par Teresa de Lauretis à l'occasion du colloque. L'autre essai qui a recours au terme « queer », « Theorizing Deviant Historiography » de Jennifer Terry, l'emploie seulement à deux reprises comme un substitut à l'assemblage « lesbiennes et gays » afin de désigner l'ensemble des minorités sexuelles[53]. Tous les autres articles continuent à se référer uniquement aux catégories « lesbienne·s » et « gay·s ».

2.2.1 Sue-Ellen Case, « Tracking the Vampire »

L'article « Tracking the Vampire » mérite que l'on s'y attarde puisqu'à l'exception de Teresa de Lauretis, Sue-Ellen Case est la seule contributrice de *differences* qui discute le terme *queer*[54]. À la suite de l'introduction de Teresa de Lauretis, Case envisage le terme *queer* comme un outil théorique spécifique qui lui permet d'analyser et de rendre visible

[52] Sue-Ellen Case (née en 1942) était professeure en *English Studies* à l'Université de Californie à Riverside au moment de la publication de cet article. Elle a également été l'éditrice du *Theater Journal* et venait de publier *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theater* (1989). Elle est actuellement professeure en *Critical Studies* dans le département de théâtre de l'Université de Californie à Los Angeles.

[53] Voir Jennifer Terry, « Theorizing Deviant Historiography », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 68-70. Les expression employées sont « queer subjects » et « queer bashing ».

[54] Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 88.

l'homosexualité encodée dans les textes et les images et d'offrir une ontologie alternative du désir[55].

Case avait déjà utilisé le terme *queer* dans son article « Toward a Butch-Femme Aesthetics » (1988). Dans tout l'essai, le terme *queer* n'est mobilisé que deux fois et n'est pas discuté en profondeur, mais son usage est toutefois significatif puisqu'il est lié à une critique des théories postmodernes et des discours dominants[56]. Dans « Toward a Butch-Femme Aesthetics », Case commence par contester l'adoption par les féministes des théories postmodernes du sujet, dérivées de Foucault et d'Althusser, qui nient au sujet à la fois un genre et une agentivité. Elle soutient que le féminisme a eu tendance à produire un sujet féminin, qui reste circonscrit par l'idéologie hétérosexuelle, plutôt qu'un sujet féministe, conscient de sa position à la fois dans et hors de l'idéologie et capable de changement. Case suggère que les rôles lesbiens de *butch* et de *femme* illustrent le type d'auto-détermination qu'un tel sujet féministe requiert et envisage le couple *butch*/*femme* et le *camp* comme des mécanismes permettant de libérer le sujet féminin du féminisme de l'idéologie hétérosexiste dans laquelle il reste pris. Pour cela, la théorie féministe doit d'abord reconnaître ces lesbiennes – les *butches* et *femmes* de la classe ouvrière – qu'elle a exclues, puisque c'est à partir de leur pratique du *camp* et de leurs sociabilités dans les bars que le couple *butch*/*femme* a émergé en tant que sujet féministe conscient. Case conteste les types d'assimilation théorique, y compris et avant tout féministe, qui embrassent et métaphorisent le *camp*, la dynamique *butch*/*femme* et les pratiques sociales des homosexuel·le·s, tout en effaçant la présence individuelle et collective et les conditions d'existence matérielle des gays et, en particulier, des lesbiennes. Case associe donc le *queer* à la subjectivité et à sa transformation dans un article où elle discute le

[55] Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 95.
[56] Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 92.

camp[57] et les stratégies – de survie et politiques – ayant recours à l'ironie et à la distance face à l'hétérosexisme, qu'elle juge potentiellement transformatrices[58].

Comme le souligne très justement Kornak, dans « Tracking the Vampire », Case engage une réflexion plus approfondie sur le terme *queer*. Son article peut être lu comme une critique littéraire dans laquelle la psychanalyse et la sémiotique servent de cadre méthodologique. Cependant, Case s'écarte de l'analyse textuelle traditionnelle dès l'ouverture de son article où elle revient sur ses expériences adolescentes, situant le terme *queer* et son propre article en les enracinant dans des expériences subjectives[59] :

> Au cours de mon adolescence, lorsque j'ai connu les débuts d'un désir féroce et d'une acceptation de mon amour pour d'autres femmes, le seul mot que je connaissais pour décrire mon désir et mes sentiments était « queer » – un terme douloureux lancé comme une insulte à l'encontre des adolescent·e·s en développement qui, d'une manière ou d'une autre, s'étaient avéré·e·s incapables de se plier aux règles de l'économie hétérosexiste du commerce sexuel et émotionnel. « Queer » était le lieu dans le discours où j'ai ressenti à la fois une identification immédiate et de la honte – une contradiction qui a établi mon identité sociale tout en m'obligeant à la rendre d'une manière ou d'une autre invisible[60].

[57] Dérivé du français « se camper » (prendre la pose), le *camp* désigne un ensemble de pratiques visant à déstabiliser et dénaturaliser l'ordre social en faisant passer par le rire une critique du système dominant hétérocentré et homophobe. Il désigne à la fois un style et une sensibilité associée à la subculture gay. Le *camp* est une forme d'(auto)dérision qui cherche à déjouer les conventions de genre et de sexualité de la culture dominante en soulignant la dimension artificielle performative des rôles sociaux. Il est souvent empreint d'ironie, de théâtralité, d'exagération et d'humour. Voir Luca Greco et Stéphanie Kunert, « Drag et Performance », *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, Juliette Renne (dir.), Paris, La Découverte, 2016, p. 222-231. Sur ce sujet, voir également : Susan Sontag, « Notes on camp » [1964], *A Susan Sontag Reader*, New York, Vintage Book, 1982, p. 105-119 ; Esther Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1972.

[58] Sur ce point, voir également Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 88. Dans cet article, Sue-Ellen Case écrit notamment : « La théorie contemporaine semble ouvrir la porte du placard pour inviter le queer à en sortir, transformé en nouveau sujet postmoderne, ou même pour inviter les hétéros à entrer dans le placard, loin du rugissement du discours dominant » (« Contemporary theory seems to open the closet door to invite the queer to come out, transformed as a new, postmodern subject, or even to invite straights to come into the closet, out of the roar of dominant discourse »). Voir Sue-Ellen Case, « Toward a Butch-Femme Aesthetics », p. 62.

[59] Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 93.

[60] Voir Sue-Ellen Case, « Tracking the Vampire », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 1 : « In my teens, when I experienced the beginnings of fierce desire and embracing love for other women, the only word I knew to describe my desire and my feelings was "queer" – a painful term hurled as an insult against developing adolescents who were, somehow, found to be unable to ante up in the heterosexist economy of sexual and emotional trade. "Queer" was the site in the discourse at which I felt both immediate

Pour Case, le terme *queer* permet de décrire des formations identitaires alternatives et des manières distinctes de les percevoir et de les décrire[61]. Elle commence par rappeler l'origine insultante du terme et les mécanismes militants de retournement du stigmate qui lui sont associés afin d'établir le queer comme une catégorie qui irait à l'encontre de l'assimilation dans les structures sociales et discursives hétérosexistes dominantes :

> le queer, contrairement aux catégories plutôt polies de gay et de lesbienne, se délecte du discours de l'épouvantable, de l'exclu·e [*outcast*], de la position idiomatiquement proscrite du désir homosexuel. Contrairement aux demandes pour les droits civiques, les réjouissances queers constituent une sorte d'activisme qui attaque la notion dominante de naturel. Le queer est le briseur de tabous, le monstrueux, l'étrange [*uncanny*]. […] Ce sens non naturel de queer a, bien sûr, d'abord été constitué comme une catégorie négative par les pratiques sociales dominantes, avant que les homosexuel·le·s ne l'adoptent comme une forme d'activisme[62].

Dans « Tracking the Vampire », Case cherche à lier le terme *queer* à celui de théorie. Bien qu'elle utilise *queer* dans différentes expressions et parle aussi de « désir queer », de « pratiques sexuelles queers », de « discours queer », de « représentation queer » et de « pensée queer », la formulation « théorie queer » y apparaît à de nombreuses reprises et elle-même se positionne comme une « théoricienne queer »[63]. Case insiste sur le fait que sa « pensée queer » [*queer thinking*] a été influencée à la fois par le *camp*, qu'elle décrit comme un « discours subculturel » appris dans les bars de San Francisco auprès de lesbiennes plus âgées et d'amis gays, et, sur le plan théorique, par les critiques de

identification and shame – a contradiction that both established my social identity and required me to render it somehow invisible ».

[61] Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 93.

[62] Voir Sue-Ellen Case, « Tracking the Vampire », p. 3-4 : « the queer, unlike the rather polite categories of gay and lesbian, revels in the discourse of the loathsome, the outcast, the idiomatically-proscribed position of same-sex desire. Unlike petitions for civil rights, queer revels constitute a kind of activism that attack the dominant notion of the natural. The queer is the taboo-breaker, the monstruous, the uncanny. […] This un-natural sense of queer was, of course, first constituted as a negative category by dominant social practices, which homosexuals later embraced as a form of activism ».

[63] Voir Sue-Ellen Case, « Tracking the Vampire », p. 4. Sur ce point, mon interpretation de l'essai de Case et celle de Kornak diffèrent très nettement. Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 94.

l'hétérosexisme qui se sont développées au sein de la théorie féministe[64]. Elle soutient par ailleurs que les identifications de genre croisées [*cross-gender identification*] qui s'opèrent entre les lesbiennes et les gays, qu'elles soient transhistoriques ou contemporaines, et qu'elle repère au fondement de sa propre identification comme queer, produisent une théorie queer susceptible de transcender les lignes de division liées au genre : « La théorie queer, contrairement à la théorie lesbienne ou à la théorie gay masculine, n'est pas spécifiquement genrée. En effet, comme le terme "homosexuel", le terme queer met au premier plan le désir homosexuel sans nommer le sexe qui désire »[65].

Bien qu'elle se montre parfaitement consciente, en tant que féministe, des problèmes que supposent l'adoption d'un concept qui semblerait aveugle aux spécificités liées au genre, Case voit en effet dans le *queer* et la théorie queer une possibilité d'échapper à la réinscription de la différence sexuelle qui caractérise selon elle les théories gays et lesbienne. Comme elle l'explique plus loin : « Contrairement à la construction de la lesbienne dans la représentation, basée sur le genre, la théorie queer, telle que je la construirai ici, n'opère pas au niveau du genre, mais au niveau de l'ontologie, et vise à déplacer le fondement de l'être lui-même »[66].

---

[64] Voir Sue-Ellen Case, « Tracking the Vampire », p. 1.

[65] Voir Sue-Ellen Case, « Tracking the Vampire », p. 2 : « Queer theory, unlike lesbian theory or gay male theory, is not gender specific. In fact, like the term "homosexual," queer foregrounds same-sex desire without designating which sex is desiring ».

[66] Voir Sue-Ellen Case, « Tracking the Vampire », p. 3 : « In contrast to the gender-based construction of the lesbian in representation, queer theory, as I will construct it here, works not at the site of gender, but at the site of ontology, to shift the ground of being itself ». Bien que Case insiste sur l'aspect non-genré de sa théorie queer, les vampires qu'elle convoque adoptent en réalité le genre féminin et fonctionnent comme des figures lesbiennes : « Le vampire est le queer dans son mode lesbien » (« The vampire is the queer in its lesbian mode ») écrit-elle, soulignant ainsi l'une des principales ambiguïtés et tensions qui sous-tendent son essai. La question de la différence sexuelle et du genre au sein de la théorie queer semble loin d'être résolue à la lecture de « Tracking the Vampire ». Voir Sue-Ellen Case, « Tracking the Vampire », p. 9. Dans « Toward a Butch-Feminist Retro-Future », où elle revient sur cet article, elle précise que l'un des objectifs de « Tracking the Vampire » était de replacer les lesbiennes, marginalisées dans les discours féministes, au centre des discours sur les sexualités : « J'espérais remettre la lesbienne sur le devant de la scène en l'alignant avec l'homosexualité – le queer. Dans ce contexte critique, situer les stratégies de représentation de la lesbienne à proximité de celles de l'homme gay, ou de l'homme homosexuel, visait à corriger la manière dont les discours féministes avaient subsumé ou "dominé" la lesbienne » (« I hoped to provide an entrance for lesbian from upstage center by aligning her with homosexuality – the queer. Within that critical context, situating lesbian representational strategies in proximity to those of the gay, or homosexual man, was intended as a correction to the way in which feminist discourses had subsumed or "topped" the lesbian », p. 26). Voir Sue-Ellen Case, « Toward a Butch-Feminist Retro-Future », *Feminist and Queer Performance: Critical Strategies*, Londres, Macmillan Education, 2009, p. 49-65.

L'objectif de « Tracking Vampire » et de la théorie queer formulée par Sue-Ellen Case est donc de fournir un exemple d'une ontologie alternative du désir et de développer de nouveaux discours capables d'exprimer des formes autres de désirs, de fantasmes et de pratiques sexuelles. Expliquant que « l'identification à l'insulte, l'appropriation du transgressif et la fuite dans l'invisibilité qui en découle sont inscrites dans la figure du vampire »[67], elle présente, à travers sa théorisation du vampire comme icône paradigmatique de l'homoérotisme, la possibilité de penser le désir pour le même sexe, et la sexualité elle-même, au-delà des dichotomies binaires de naturel/non-naturel, vie/mort, destruction/engendrement qui structurent les conceptions hétérosexistes de l'être[68]. En retraçant une généalogie de cette figure à travers les apparitions du vampire à l'écran et dans des textes gays et lesbiens qui l'ont nourrie, Case interroge les conditions d'(in)visibilité du *queer* dans le champ de la représentation et ses reconfigurations successives[69].

Le style dans lequel est écrit « Tracking the Vampire », très personnel et presque lyrique par moment, débordant de métaphores et d'images poétiques, présente lui-même un intérêt majeur en lien avec la théorie queer que Sue-Ellen Case formule et met en œuvre[70] :

> Mon expérience adolescente résonne encore à travers les stratégies discursives suivantes : la douleur que j'ai ressentie en rencontrant des discours hétérosexistes

[67] Voir Sue-Ellen Case, « Tracking the Vampire », p. 2 : « the identification with the insult, the taking on of the transgressive, and the consequent flight into invisibility are inscribed in the figure of the vampire ».

[68] Voir Sue-Ellen Case, « Tracking the Vampire », p. 3-4. Cet aspect a également été mentionné par Kornak. Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 95.

[69] Comme elle l'explique dans « Toward a Butch-Feminist Retro-Future », où elle revient sur sa participation au colloque « Théorie Queer » et sur sa contribution au numéro spécial de *differences* : « Pour moi, le queer mobilisait une (in)visibilité vampirique au sein de systèmes de représentation qui allaient se nourrir le long d'un axe composé à la fois de textes gays et lesbiens qui m'avaient nourri bien avant le féminisme » (« For me, queer mobilized a vampiric (in)visibility within systems of representation that would feed along an axis of both gay and lesbian texts that had nourished me prior to feminism », p. 26). Dans « Tracking the Vampire », elle écrit : « Alors enfin, maintenant, la vampire peut faire son apparition. Mais comment apparaît-elle ? Comment peut-elle apparaître, quand le visible ne fait pas partie du domaine du queer, quand l'appareil de représentation appartient encore au non-queer ? » (« So finally, now, the vampire can make her appearance. But how does she appear? How can she appear, when the visible is not in the domain of the queer, when the apparatus of representation still belongs to the un-queer? », p. 9).

[70] Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 94.

> devient ici une critique de l'hétérosexisme au sein de la théorie féministe – une manière de déconstruire mon propre milieu pour soulager la douleur de l'exclusion ainsi que de confronter ce que nous avons longtemps appelé dans la rue « l'usage récréatif de la lesbienne » ; l'identification à l'insulte, le fait d'assumer la transgression et la fuite consécutive dans l'invisibilité sont inscrites dans la figure du vampire ; la découverte de Rimbaud et du *camp* rend possible une théorie qui transcende les frontières de l'oppression de genre pour atteindre les hommes homosexuels et, avec la théorie féministe, provoque l'écriture elle-même – ironiquement distanciée et ostentatoire au travers de la métaphore. En implosant cette confluence particulière de stratégies, cette théorie queer inflige la blessure extatique à l'ontologie elle-même, pour vider de son sang la ligne de démarcation entre les vivants et les morts.
>
> Mais je fonce tête baissée dans le plaisir de cette blessure, une accélération suscitée par la figure qui hante cette introduction, la figure qui apparaît et disparaît – le vampire. Comme l'acteur·ice jetant un coup d'œil au public depuis les coulisses avant que le rideau ne se lève, elle fait bruire en métaphores une prose lourde et descriptive dont la nature voilée la pousse à entrer. Son cortège discursif aiguise mon envie d'exhiber, d'exagérer un peu [*camp it up*], de trans-investir les tropes[71].

Comme le souligne Kornak, la théorie queer formulée par Case est indissociable de nouvelles stratégies discursives et de méthodologies qu'elle déploie tout au long de son essai et qui lui permettent de proposer une analyse franchissant les frontières entre les genres et les disciplines. Ce mode de théorisation alternatif fait également partie de ce qu'elle entend par *queer* dans cet article[72]. En effet, le choix d'un objet d'étude queer (« le désir queer » et « la représentation queer ») appelle une méthodologie queer (qui

[71] Voir Sue-Ellen Case, « Tracking the Vampire », p. 2 : « My adolescence experience still resonates through the following discursive strategies: the pain I felt upon encountering heterosexist discourses here becomes a critique of heterosexism within feminist theory – a way of deconstructing my own milieu to ease the pain of exclusion as well as to confront what we have long on the street called "the recreational use of the lesbian"; the identification with the insult, the taking on the transgressive, and the consequent flight into invisibility are inscribed in the figure of the vampire; the discovery of Rimbaud and camp enables a theory that reaches across lines of gender oppression to gay men and, along with feminist theory, prompts the writing itself – ironically distanced and flaunted through metaphor. By imploding this particular confluence of strategies, this queer theory strikes the blissful wound into ontology itself, to bleed the fast line between living and dead. But I am rushing headlong into the pleasure of this wound, an acceleration instigated by the figure that haunts this introduction, the figure that appears and disappears – the vampire. Like the actor peeking out at the audience from the wings before the curtain rises, she rustles plodding, descriptive prose into metaphors whose veiled nature prompts her entrance. Her discursive retinue whets my desire to flaunt, to camp it up a bit, to trans-invest the tropes ».

[72] Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 94.

repose ici sur la transdisciplinarité et la subjectivité) et un mode de théorisation queer (à travers son recours au langage poétique, à l'exagération *camp* et à la performance).

Si le terme *queer* apparaît donc ici comme un qualificatif qui pourrait être appliqué à cette forme particulière de critique littéraire, c'est aussi un marqueur de changement dans la manière de penser et de théoriser la sexualité à l'université[73]. Comme le propose Teresa de Lauretis dans son introduction, la théorie queer que développe Sue-Ellen Case dans « Tracking the Vampire » fonctionne indirectement comme un appel à une nouvelle production académique, subjective et provocatrice dans sa rupture avec la neutralité et l'objectivité scientifique, et au dévoilement des biais subjectifs et politiques inhérents à toute production de savoirs[74].

[73] Voir Jacek Kornak, *Queer as a Political Concept*, p. 95.

[74] Case commence en effet par assumer un point de vue situé et limité : « Ma construction de la théorie queer qui suit est donc historiquement et matériellement spécifique à mon expérience personnelle, sociale et éducative et, espérons-le, à d'autres qui ont également souffert du fléau du discours dominant et savouré ces mêmes stratégies de résistance. Elle n'est en aucun cas proposée comme une verité générale ou un modèle génératif » (« My construction of the following queer theory, then, is historically and materially specific to my personal, social and educational experience, and hopefully to others who have likewise suffered the scourge of dominant discourse and enjoyed these same strategies of resistance. It is in no way offered as a general truth or a generative model »). Voir Sue-Ellen Case, « Tracking the Vampire », p. 3. Dans « Toward a Butch-Feminist Retro-Future », Sue-Ellen Case explique que c'est la réception critique de « Tracking the Vampire » lors du colloque « Théorie queer » qui l'a conduite à réviser son essai et à situer son point de vue dès l'ouverture : « Lorsque j'ai présenté la communication "Tracking the Vampire", j'ai été critiquée par la communauté locale de Santa Cruz pour avoir performé la blanchité et privilégié des théories abstraites et complexes, inaccessibles pour les personnes de classe ouvrière. J'ai révisé mon article en fondant ma théorisation sur la situation expérientielle historiquement et géographiquement spécifique qui l'a produite et en travaillant les codes antisémites du sang en lien avec les images vampiriques » (« When I deliver the paper Tracking the Vampire, I was critiqued by the local community in Santa Cruz for performing whiteness and priviledging complex, abstract theorizing, unavailable to working-class people. I revised my paper by founding the theorizing in my historically-geographically specific experiential situation that has produced the theory and by working anti-Semitic codes of blood along vampiric images »). Voir Sue-Ellen Case, « Toward a Butch-Feminist Retro-Future », p. 26. Les féministes de couleur ont en effet théorisé et pratiqué depuis longtemps les « théories dans la chair » et l'épistémologie du point de vue, adoptées par Case suite aux critiques.

2.2.2 La théorie queer dans le reste du numéro

Les autres essais inclus dans le numéro spécial de *differences* – « Street Talk/Straight Talk » de Samuel Delany[75], « Lesbian Fetishism? » d'Elizabeth Grosz[76], « Theorizing Deviant Historiography » de Jennifer Terry[77], « Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior » de Tomás Almaguer[78], « Black/Lesbian/Bulldagger » d'Ekua Omosupe[79], « Scandalous Subjects: Robert Glück's Embodied Narratives » de Earl Jackson Jr.[80] et « Daughter of the Movement: The Psychodynamics of Lesbian S/M Fantasy » de Julia Creet[81] – n'emploient pas ou ne

[75] Voir Samuel Delany, « Street Talk/Straight Talk », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 21-38. Samuel Delany (né en 1942) est un critique et un auteur de romans et de nouvelles de science-fiction afro-états-unien. En 1988, il devient titulaire d'une chaire de littérature comparée à l'Université du Massachusetts. Il enseigne actuellement à l'Université Temple de Philadelphie.

[76] Voir Elizabeth Grosz, « Lesbian Fetishism? », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 39-54. Elizabeth Grosz, née en 1952 à Sydney, était *senior lecturer* dans le département de philosophie de l'Université de Sydney au moment de la publication de cet essai. Elle venait de publier un ouvrage intitulé *Jacques Lacan: A Feminist Introduction* (1990). Elle est actuellement professeure en *Women's Studies* et littérature à l'Université Duke, en Caroline du Nord.

[77] Voir Jennifer Terry, « Theorizing Deviant Historiography », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 55-74. Au moment de la publication de son essai, Jennifer Terry était doctorante au sein du département d'Histoire de la Conscience de l'Université de Californie à Santa Cruz où elle préparait une thèse intitulée *Siting Homosexuality: A History of Surveillance and the production of Deviant Subjects (1935-present)*. Elle est actuellement professeure en *gender and sexuality studies* à l'Université de Californie à Irvine.

[78] Voir Tomás Almaguer, « Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 75-100. Tomás Almaguer est sociologue. Il enseignait en tant qu'*associate professor* à l'Université de Californie à Santa Cruz.

[79] Voir Ekua Omosupe, « Black/Lesbian/Bulldagger », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 101-111. Ekua Omosupe est une poétesse et autrice afro-états-unienne qui préparait une thèse en littérature à l'Université de Californie à Santa Cruz. Elle enseigne dans le département d'anglais du *Cabrillo Community College*, en Californie, depuis 1992.

[80] Voir Earl Jackson Jr., « Scandalous Subjects: Robert Glück's Embodied Narratives », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 112-134. Earl Jackson Jr. enseignait en tant que professeur assistant dans le département de littérature de l'Université de Californie à Santa Cruz.

[81] Voir Julia Creet, « Daughter of the Movement: The Psychodynamics of Lesbian S/M Fantasy », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 135-159. Julia Creet préparait une thèse dans le département d'Histoire de la Conscience à l'Université de Californie à Santa Cruz. Elle est actuellement professeure d'anglais à l'Université York de Toronto.

discutent pas le terme « queer ». Par ailleurs, l'emploi du terme *queer* par Sue-Ellen Case, à l'image de celui de Teresa de Lauretis, conserve peu de liens avec l'activisme. Le numéro spécial de *differences* confirme que, bien que le terme *queer* ait été majoritairement popularisé par des activistes dans le cadre d'actions militantes et de manifestations, il était au départ utilisé dans le champ universitaire comme un outil théorique par des chercheur·euse·s formé·e·s à la critique culturelle qui le mobilisent aux côtés des catégories « gay » et « lesbienne » plutôt qu'en remplacement ou en opposition à ces catégories.

Les essais du numéro s'appuient sur des cadres méthodologiques et des outils théoriques principalement issus de la psychanalyse féministe, de l'analyse littéraire et de la sémiologie et proposent des études focalisées sur l'analyse des discours et des représentations : Samuel Delany explore deux modes rhétoriques qui interagissent et interfèrent dans les discours d'information (ou de désinformation) publique sur le VIH/SIDA ; Elizabeth Grosz prend pour objet le fétichisme, une perversion proprement masculine dans le discours psychanalytique, afin d'étendre les limites de certains concepts psychanalytiques susceptibles de fonctionner comme des outils stratégiques dans la « théorie lesbienne » qu'elle cherche à forger ; Jennifer Terry révèle les traces d'un contre-discours formulé par les sujets déviant·e·s, en conflit avec le discours de pathologisation de l'homosexualité, dans une enquête médico-scientifique intitulée *Sex Variants: A study of Homosexual Patterns*, conduite à New York à la fin des années 1930 ; Tomás Almaguer interroge les raisons qui poussent si peu d'homosexuels chicanos à s'identifier comme *gay* ; Ekua Omosupe expose la perception sociale dominante sur les lesbiennes en revenant sur ce qu'elle pensait que le terme *lesbian* signifiait avant de parvenir à s'affirmer comme noire/lesbienne/*bulldagger*[82] grâce à d'autres autrices lesbiennes noires qui ont contribué à briser les silences des discours lesbiens blancs et de la société états-unienne raciste et hétérosexiste ; Earl Jackson Jr. propose une exploration théorique de la fiction de l'auteur gay Robert Glück, un des représentants majeurs du

[82] *Bulldagger* est un terme argotique péjoratif qui désigne une lesbienne identifiée comme masculine, généralement afro-américaine. Le terme véhicule une connotation raciale plus importante que ses synonymes *bulldyke*, *bulldiker* et *diesel dyke*.

mouvement d'écriture expérimentale *New Narrative*, au regard de la psychanalyse lacanienne ; Julia Creet analyse à l'aide de concepts psychanalytiques le fantasme lesbien S/M dans les nouvelles érotiques de Pat Califa, *Macho Sluts*, en se demandant si ce fantasme est politiquement féministe ou comment le féminisme fonctionne dans ce scénario.

Ces essais ne sont cependant pas tous axés sur l'analyse littéraire ou la psychanalyse : ceux de Samuel Delany et de Tomás Almaguer représentent des approches plus empiriques et anthropologiques de la sexualité, tandis que Jennifer Terry propose un nouveau modèle théorique pour écrire l'histoire de la subjectivité homosexuelle et conçoit le développement de cette historiographie déviante comme une forme d'activisme politique. Néanmoins, comme le fait remarquer Rosemary Hennessy dans sa critique du numéro spécial de *differences*, bien que les articles abordent un large spectre de questionnements et s'inscrivent dans des champs disciplinaires variés, les rapports sociaux ont tendance à y être exclusivement analysés en termes de représentation et de relations discursives ou symboliques[83].

Un grand nombre d'articles proposent et mettent en œuvre des méthodologies et/ou des modes de théorisation alternatifs, ancrés dans des approches transdisciplinaires comme les défend le département d'Histoire de la Conscience de l'Université de Californie à Santa Cruz. Outre l'essai de Sue-Ellen Case, que j'ai commenté, « Theorizing Deviant Historiography » de Jennifer Terry élabore, à partir de la notion d'« histoire effective » développée par Foucault et des procédés déconstructivistes de Spivak, un modèle d'historiographie déviante visant non pas à réinscrire dans le récit historique

[83] Voir Rosemary Hennessy, « Queer Theory: A Review of the *differences* Special Issue and Wittig's *The Straight Mind* », *Signs: Journal of Women in Culture et Society*, vol. 18, n° 4 : « Theorizing Lesbian Experience », Gloria Anzaldúa, Toni A. H. MacNaron, Lourdes Argüelles et Elizabeth Lapovsky Kennedy (éds.), p. 968. L'article sociologique de Tomás Almaguer, « Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior » fait figure d'exception. Dans son article, Almaguer entreprend de cartographier les formes que prennent le désir, les pratiques et les identités homosexuelles chez les hommes chicanos en analysant les dissonances culturelles qu'ils expérimentent, pris entre deux systèmes sexuels distincts et concurrents qui attachent des significations différentes à l'homosexualité. Almaguer explique que le système sexuel mexicain/latino-américain, qui est celui de leur socialisation première, repose sur une distinction liée au rôle adopté lors de l'acte sexuel et articulé selon l'axe actif/passif et non sur le choix de l'objet sexuel comme c'est le cas dans le système euro-américain. Dans le système mexicain/latino-américain, seul l'individu qui occupe la position passive (associée au féminin donc dévaluée) est stigmatisé.

officiel les acteur·ice·s homosexuel·le·s effacé·e·s mais à rendre visible les mécanismes qui rendent possible ou qui contraignent l'émergence de subjectivités gays et lesbiennes et qui produisent les effacements et la pathologisation auxquelles sont confrontés les sujets homosexuel·le·s. Confronté à un manque criant de ressources concernant les hommes homosexuels chicanos, Tomás Almaguer se tourne quant à lui vers les recherches anthropologiques mexicaines et latino-américaines portant sur l'homosexualité masculine et les écrits des lesbiennes chicanas, en particulier ceux de Cherríe Moraga, qui ont ouvertement abordé la question de leur identité sexuelle[84]. Dans un tout autre registre, l'essai de Delany, « Street Talk/Straight Talk », explore les deux modes rhétoriques que sont le « langage de la rue » et le « langage *straight* » à travers un collage de divers types d'énoncés – un extrait de devoir d'étudiant, un compte-rendu paru dans un journal, un rapport de revue médicale, un fragment de l'une de ses propres fictions publiées, des souvenirs personnels de rencontres sexuelles et de démonstration de *safe-sex* – organisés en vingt et un paragraphes numérotés. Beaucoup de ces articles sont également fortement marqués par la subjectivité de leur auteur·rice. C'est notamment le cas de celui de Sue-Ellen Case, Samuel Delany, Ekua Omosupe et Julia Creet.

Beaucoup d'auteur·rice·s publié·e·s dans le numéro tentent de repenser et de retravailler l'articulation entre les deux termes de l'assemblage « gay et lesbienne » en faisant dialoguer leurs productions théoriques et créatives, dépassant chacun·e à leur manière le clivage entre gays et lesbiennes (un aspect important de la théorie queer telle que la formule Teresa de Lauretis) : Sue-Ellen Case ancre son essai et son identification comme queer dans les écrits d'auteurs gays, Almaguer appuie son enquête sociologique sur la théorie féministe lesbienne de Cherríe Moraga[85] et l'essai de Earl Jackson Jr. est

[84] Voir Tomás Almaguer, « Chicano Men », p. 256.

[85] Si Almaguer fonde en partie sa cartographie des désirs, des pratiques et des identités homosexuelles chez les hommes chicanos sur les écrits de Moraga, ceux-ci sont présentés comme des essais autobiographiques et des discussions « honnêtes » ou « sincères » [*candid*] (le terme revient trois fois) autour de son propre processus d'identification et d'affirmation comme lesbienne chicana. C'est la sincérité du témoignage qui est mise en avant plutôt que l'intérêt théorique de ses textes. Voir Tomás Almaguer, « Chicano Men », p. 256, 265, 266. Almaguer conclut son essai en soutenant qu'il est nécessaire de continuer à s'appuyer sur ce type de critiques féministes de la culture masculine chicano, du moins jusqu'à ce que des recherches ethnographiques ciblant les hommes chicanos homosexuels soient réalisées. Sa formulation laisse sous-entendre que ces perspectives féministes lesbiennes ne sont que temporairement

guidé par l'épistémologie féministe du point de vue consistant à situer sa position d'énonciation et encadré par des citations de Monique Wittig et de Donna Haraway.

Cependant, si le numéro spécial de *differences* parvient à « articuler les termes dans lesquels les sexualités gays et lesbiennes peuvent être comprises et imagées comme des formes de résistance à l'homogénéisation culturelle, contrant les discours dominants à l'aide d'autres constructions du sujet dans la culture »[86], il échoue globalement à explorer la façon dont les rapports sociaux de race et de classe impactent les identités et les pratiques sexuelles[87]. Evelynn Hammonds dressait déjà un constat similaire dans « Black (W)holes and the geometry of Black female sexuality » (1994), publié dans le second numéro de *differences* consacré à la théorie queer : « ainsi, la théorie queer telle qu'elle est reflétée dans ce volume n'a, jusqu'à présent, pas réussi à théoriser les questions qui seront abordées, selon de Lauretis, par le terme "queer" »[88]. Les auteur·rice·s blanc·he·s en particulier continuent de ne pas tenir compte de l'imbrication des rapports sociaux de race et de classe dans leurs propres analyses, ou se contentent de mentionner leur importance sans que cela n'affecte ou ne déplace leur cadre d'analyse[89]. Par ailleurs, comme le soulignait Hennessy dans son compte rendu du numéro, les autres rapports de

nécessaires. Le projet d'Almaguer consiste en effet à faire de l'homosexualité des hommes chicanos un domaine de recherche légitime au sein des *Chicano Studies*, des *Gay and Lesbian Studies* et des départements de sociologie.

[86] Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 97.

[87] Seuls les articles de Tomás Almaguer et d'Ekua Omosupe analysent la façon dont la sexualité gay et lesbienne est infléchie de manière complexe par la race, l'ethnicité, le genre et la classe sociale. Ces deux articles sont également les seuls à explorer l'impact du racisme et de la colonialité sur les désirs, les identifications et les pratiques sexuelles. Rosemary Hennessy soulevait déjà ce point dans « Queer Theory », p. 967.

[88] Evelynn Hammonds, « Black (W)holes », p. 304 : « Thus, queer theory as reflected in this volume has so far failed to theorize the very questions de Lauretis announces that the term "queer" will address ».

[89] Les différences liées au genre, à la race et à la classe sociale, qui soulèvent des interrogations quant à la possibilité de théoriser les expériences lesbiennes et gays de manière unitaire, sont évoquées dans la dernière section de l'article de Jennifer Terry, « Theorizing Deviant Historiography », comme des problématiques à inscrire à l'agenda de la nouvelle historiographie qu'elle développe. Un certain nombre de ces « questions cruciales » auxquelles doivent et devront se confronter les « historiographes déviant·e·s » sont détaillées sur le mode interrogatif mais ne sont pas traitées par Terry dans le cadre de son article et ne semblent pas avoir d'impact majeur sur le cadre théorique et méthodologique qu'elle élabore. Voir Jennifer Terry, « Theorizing Deviant Historiography », p. 68-71.

pouvoir et structures sociales qui façonnent le genre et la sexualité, tels que la colonialité, l'impérialisme et le capitalisme, sont ignorées par la très grande majorité des articles[90].

3. Institutionnalisation de la théorie queer et émergence des *Queer Studies*

3.1 De la théorie queer aux *Queer Studies* : la constitution des *Queer Studies* au sein de l'université états-unienne

La théorie queer désigne un corpus hétérogène d'écrits universitaires qui se sont développés dans le sillage du colloque organisé par Teresa de Lauretis en 1990 à l'Université de Californie à Santa Cruz et de la publication du numéro spécial de *differences*. Les premiers travaux réunis sous cette désignation cherchent à repenser le genre et la sexualité en dehors des catégories et des injonctions normatives et à dissocier sexe, genre et sexualité. Ils s'attachent à la déconstruction des dispositifs visant à produire des sujets normatifs, notamment à travers la bicatégorisation, et explorent à la fois la façon dont la sexualité est produite et régulée et dont elle structure et façonne les institutions sociales. Ces travaux poursuivent des recherches antérieures conduites par des théoriciennes féministes, qui se sont employées à dissocier sexe et genre, et par des théoricien·ne·s gays et lesbiennes, qui ont cherché à disjoindre sexe/genre et sexualité. Fortement influencé·e·s par la lecture de Foucault, Derrida et Lacan, les théoricien·ne·s queers prolongent et transposent dans un cadre d'analyse poststructuraliste et déconstructiviste des réflexions portant en particulier sur l'histoire des minorités et des identités sexuelles, sur les pratiques de travestissement, de *drag* et de performance des expressions de genre et sur la dimension politique de l'hétérosexualité[91].

Si Teresa de Lauretis apparaît comme la première à avoir utilisé l'expression « théorie queer » pour décrire son projet théorique, la théorie queer prend également forme dans

[90] Voir Rosemary Hennessy, « Queer Theory », p. 968, 969, 972.
[91] Voir Maxime Cervulle et Nelly Quemener, « Queer », p. 530-531.

des ouvrages publiés plus tôt et intégrés rétrospectivement à son corpus, quoique peu de temps après son émergence, comme des textes fondateurs. C'est le cas de *Gender Trouble: Feminism and the Politics of Subversion* (1990) de Judith Butler, qui examine les processus performatifs de production et de reproduction du genre ainsi que leur possible subversion, et d'*Epistemology of the Closet* (1990) d'Eve Kosofsky Sedgwick, qui analyse la formation de l'opposition homosexualité/hétérosexualité, autour de laquelle s'articule la culture occidentale moderne, et la façon dont celle-ci affecte les autres binarismes structurant l'épistémologie contemporaine.

La théorie queer s'institutionnalise rapidement avec le développement de cours et de programmes de *Queer Studies* majoritairement au sein des départements d'*English Studies* et des programmes de *Women's Studies* ou de *Gay and Lesbian Studies*, non sans conflits[92]. Les cours de *Queer Studies* sont souvent offerts conjointement par plusieurs programmes ou départements, notamment ceux d'anglais ou de littérature et, dans une moindre mesure, de sociologie et d'histoire[93]. La création de cours puis de programmes de *queers studies* s'inscrit dans la continuité du précédent que constitue l'ancrage institutionnel et scientifique des *Women's Studies* au cours des années 1970, lui-même inspiré de l'instauration des premiers programmes d'*Ethnic Studies* [94] . Cette

[92] Voir David Halperin, « The Normalization of Queer Theory », *Journal of Homosexuality*, vol. 45, n° 2-4, 2003, p. 339-343 ; Lauren Berlant et Michael Warner, « What does Queer Theory Teach Us about X? », *PMLA*, vol. 110, n° 3, 1995, p. 343-349 ; Lisa Duggan, « The Discipline Problem: Queer Theory Meets Lesbian and Gay History », *GLQ*, vol. 2, n° 3, 1995, p. 179-191. Dans « The Normalization of Queer Theory », Halperin s'interroge sur cette institutionnalisation rapide de la théorie queer qu'il perçoit comme une récupération institutionnelle des politiques queers et une assimilation suspecte de perspectives théoriques à visée pourtant radicale, oppositionnelle et anti-assimilationniste, au sein d'une institution de pouvoir et de savoir *straight* et libérale. Sur l'université comme institution *straight*, voir Robyn Wiegman, « Queering the Academy », *Genders*, vol. 26, 1997, p. 3-22.

[93] Les départements d'Anglais [*Department of English*] offrent des cours de littérature anglophone, d'écriture créative, de composition et de rhétorique. Dans son article « The Discpline Problem: Queer Theory Meets Lesbian and Gay History » (1994), Lisa Duggan revient sur le développement des *Gay and Lesbian Studies* à l'université et fait un constat similaire en déplorant le fait que les historien·ne·s de la sexualité peinent à être embauché·e·s dans des département d'Histoire et se retrouvent donc à donner des cours dans les départements d'Anglais ou dans des programmes interdisciplinaires mais marginalisés tels que les *Women's Studies*. Voir Lisa Duggan, « The Discipline Problem », p. 194.

[94] Les analogies entre le développement des *Queer Studies* et des *Women's Studies* sont récurrentes et visent aussi bien à établir la légitimité institutionnelle des *Queer Studies* qu'à les distinguer des *Women's Studies*. Voir notamment Henry Abelove, Michèle Aina Barale et David Halperin, « Introduction », *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York, Routledge, 1993, p. xv-xviii et Michael Warner, « Introduction », *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Michael Warner (dir.),

institutionnalisation s'est accompagnée de la nécessité pour les théoricien·ne·s queers de justifier que les *Queers Studies* constituent une discipline pouvant donner matière à un enseignement et de fournir un effort important de définition – notamment d'un objet et d'une méthodologie propre – mais également de constituer un corpus et une généalogie spécifique[95].

Les *Queer Studies* se sont donc constituées comme champ d'études au sein de l'université états-unienne en opposition relative aux *Women's Studies* et aux *Gay and Lesbian Studies*. Dans son article « Outlaw Readings: Beyond Queer Theory » où elle revient sur la polarisation entre les deux champs d'études que sont les *Queers Studies* et les *Gay and Lesbian Studies* pour tenter de la dépasser, Sally O'Driscoll commence par rappeler à juste titre que, bien que la relation entre la théorie queer et les études gays et

Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. vii-xxxi. Les programmes et départements de *women' studies* se développent dans les années 1970 en prenant modèle sur le développement des programmes et départements universitaires d'*Ethnic Studies* qui émergent dès la fin des années 1960 comme l'une des conséquences des mouvements pour les droits civiques afro-états-unien et chicanx. Les premiers départements d'*Ethnic Studies* sont créés en 1969 avec l'instauration de l'*Ethnic Studies Department* à l'Université de Californie à Berkeley et du *College of Ethnic Studies* à l'Université d'État de San Francisco, suite à des grèves étudiantes conduites par le *Third World Liberation Front* respectivement en 1969 et en 1968. Voir https://ethnicstudies.berkeley.edu/about/history/ et https://develop.sfsu.edu/college-ethnic-studies [consulté le 08/08/2022]. Le premier cours de *Women's Studies* est proposé en 1967 au San Diego State College (aujourd'hui San Diego State University) et il est suivi par la création d'un programme de *Women's Studies* en 1970. Voir Roberta Skaper, « San Diego State 1970: The Initial Year of the Nations' First Women's Studies Program », *Feminist Studies*, vol. 37, n° 3, 2011, p. 656-682. Dans les années 1980, certains programmes et départements de *Women's Studies* adoptent le nom de *gender studies*, reflétant la prépondérance du concept théorique de genre dans le champ d'études. En 1990, les universités états-uniennes comptent plus de 600 programmes de *Women's Studies* ou *gender studies*. Ces programmes sont parfois également nommés *feminist studies*. Sur le développement des *Women's Studies*, voir également Marylin Boxer, « Women's Studies aux États-Unis : trente ans de succès et de contestation », Clio, n° 13, 2011, p. 211-238 et *When Women Ask the Questions: Creating Women's Studies in America*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1998. Le premier cours de *Gay and Lesbian Studies* a eu lieu à l'Université de Californie à Berkeley en 1970 et le premier programme en *Gay and Lesbian Studies* a été instauré en 1986 à la City University of New York. Le premier *Gay and Lesbian Studies Department* a été créé en 1989 au City College of San Francisco. Voir https://www.ccsf.edu/academics/schools/social-sciences-behavioral-sciences-ethnic-studies-social-justice/lgbt-studies-department/about [consulté le 08/08/2022]. Les programmes et départements de *Gay and Lesbian Studies* ont par la suite été renommés en *LGBT* ou *LGBTQ* ou *LGBTQI+ studies* ou parfois *sexuality studies*.

[95] J'aborderai en détail la question de la généalogie dans le chapitre suivant. David Halperin soutient que la théorie queer constitue une théorie (pouvant être mobilisée dans toutes les disciplines) mais pas une discipline. Cet aspect contribue selon lui à son institutionnalisation rapide étant donné que la théorie queer ne menace pas le monopole des disciplines déjà établies. Voir David Halperin, « The Normalization of Queer Theory », p. 342. S'il n'a pas tort sur le fait que la théorie queer puisse être mobilisée dans n'importe quel champ d'études (et se développe effectivement dans divers départements), le développement des *Queer Studies* obéit cependant à une logique disciplinaire.

lesbiennes ait été un « sujet épineux » dès lors que le terme *queer* en est venu à définir un champ d'études, l'émergence de la théorie queer est impensable sans l'activisme et les travaux des chercheur·euse·s et militant·e·s lesbiennes et gays des décennies précédentes. L'ambiguïté de la relation entre ces deux champs d'études trouve son origine dans l'article fondateur de Teresa de Lauretis, « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », dans lequel les deux champs, s'ils ne sont pas constitués en opposition, sont à la fois séparés et réunis par les deux points du titre qui visent à marquer « une certaine distance critique »[96] de la théorie queer envers les études gays et lesbiennes. Par ailleurs, l'un des objectifs de la théorie queer consistait précisément à interroger les positions et les catégories identitaires à partir desquelles les travaux des études gays et lesbiennes étaient produits[97]. Teresa de Lauretis conçoit donc les deux champs d'études comme poursuivant des objectifs différents mais pas mutuellement exclusifs. Il me semble que cette opposition, artificielle à de nombreux égards comme le montre O'Driscoll, a cependant été soigneusement et consciemment construite par les théoricien·ne·s queers à des fins stratégiques d'établissement de leur propre discipline. O'Driscoll n'étudie pas l'importance fondamentale du processus de disciplinarisation de la théorie queer dans la construction de cette polarisation, passant selon moi à côté de son enjeu principal.

La constitution de la théorie queer comme champ d'études repose également sur une simplification excessive des travaux produits précédemment dans le cadre des *Women's Studies* et des *Gay and Lesbian Studies*, sur lesquels les théoricien·ne·s queers s'appuient toutefois pour élaborer leurs propres analyses. Dans l'introduction du désormais classique *Lesbian and Gay Studies Reader* (1993), qui vise à établir la légitimité institutionnelle et théorique des études gays et lesbiennes, les éditeur·ice·s tracent une analogie entre le développement des *Women's Studies* et des *Gay and Lesbian Studies* qui leur permet dans le même souffle de définir des lignes de démarcation entre les deux champs d'études :

[96] Teresa de Lauretis, « Théorie Queer », p. 98.

[97] Voir Sally O'Driscoll, « Outlaw Readings: Beyond Queer Theory », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 22, n° 1, 1996, p. 30. Dans son article, O'Driscoll propose de renommer la théorie queer « *outlaw theory* » afin de dépasser la polarisation et la confusion qu'elle constate et de qualifier au mieux la théorie queer en fonction de son objet d'étude : la production de normes sociales et les processus de marginalisation. *Outlaw* signifie en effet « hors-la-loi ».

> Les études lesbiennes/gays font pour le *sexe* et la *sexualité* à peu près ce que les *Women's Studies* font pour le genre. Cela ne signifie pas que la sexualité et le genre doivent être strictement rattachés à un seul champ d'études. Au contraire, le problème de l'articulation entre la sexualité et le genre continue de fournir un sujet de discussion édifiant à la fois dans les *Women's Studies* et dans les études lesbiennes/gays, par conséquent, le degré de chevauchement et de distinction entre le domaine des études lesbiennes/gays et celui des *Women's Studies* fait l'objet de débats animés et de négociations permanentes[98].

La question de la définition de l'objet d'étude apparaît comme un élément essentiel de légitimation disciplinaire. En établissant la centralité du sexe et de la sexualité dans les *Gay and Lesbian Studies*, les éditeur·ice·s se distinguent et se distancient des *Women's Studies*, centrées sur une analyse du genre. Comme le souligne Judith Butler dans « Against Proper Objects » (1994), la formulation des études gays et lesbiennes (ou des études queers) repose sur l'évacuation d'un discours autour des sexualités porté par le féminisme et une restriction du féminisme à l'analyse du genre[99]. Dans « Against Proper Objects », qui constitue l'introduction au second numéro spécial de *differences* consacré à la théorie queer et intitulé « More Gender Trouble: Feminism Meets Queer Theory », Butler revient sur les récentes distinctions théoriques et méthodologiques entre *Queer Studies* et féminisme :

> Un ensemble de paradoxes a émergé dans les débats récents de la théorie féministe et de la théorie queer compliquant toute tentative de mettre en scène un simple blocage entre les deux domaines. Au sein des études queers d'une manière générale, il a été proposé une distinction méthodologique qui distinguerait les théories de la

[98] Henry Abelove, Michèle Aina Barale et David Halperin, « Introduction », p. xv-xvi : « Lesbian/gay studies does for *sex* and *sexuality* approximately what women's studies does for gender. That does not mean that sexuality and gender must be strictly positioned. On the contrary, the problem of how to understand the connections between sexuality and gender continues to furnish an illuminating topic of discussion in both women's studies and lesbian/gay studies, hence, the degree of overlap and of distinctiveness between the fields of lesbian/gay studies and women's studies is a matter of lively debate and ongoing negotiations ».

[99] Voir Judith Butler, « Against Proper Objects », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 6, n° 2-3 : « More Gender Trouble: Feminism Meets Queer Theory », Judith Butler (éd.), 1994, p. 6.

> sexualité des théories du genre et qui, en outre, attribuerait la réflexion théorique sur la sexualité aux études queers et l'analyse du genre au féminisme[100].

Critiquant l'analogie entre les études gays et lesbiennes et le féminisme qui structure l'introduction du *Lesbian and Gay Studies Reader*, Butler s'oppose à la manière dont la théorie queer s'est constituée en opposition au féminisme et rejette l'affirmation selon laquelle l'objet d'étude propre au féminisme serait le genre tandis que celui de la théorie queer serait la sexualité. Une telle séparation entre féminisme et théorie queer « exige la désexualisation du projet féministe et l'appropriation de la sexualité comme l'objet "propre" des études lesbiennes/gays »[101]. Butler va même plus loin en soutenant que « cet acte de fondation méthodologique dépend de – et met en œuvre [*enacts*] – une restriction du champ et de la portée des travaux et de l'activisme féministes »[102], analysant la définition d'objets d'étude spécifiques, donc exclusifs, comme un acte de violence épistémique performatif. Dans « Against Proper Object », Butler s'oppose en effet à l'institution d'« objets propres » et insiste sur la nécessité d'interroger la séparation nette des champs d'études, qu'elle juge impérative d'un point de vue épistémologique et politique :

> L'institution de « l'objet propre » se fait, comme d'habitude, par une sorte de violence ordinaire. En effet, on pourrait lire les moments de fondation méthodologique comme des actes systématiquement anti-historiques, des commencements qui fabriquent leurs histoires légitimantes par un récit rétroactif, enterrant la complicité et la division dans et par la figure funèbre du « fondement » [*ground*][103].

---

[100] Judith Butler, « Against Proper Objects », p. 1 : « A set of paradoxes has emerged within recent debates in feminist and queer theory that complicates any effort to stage a simple standoff between the two domains. Within queer studies generally, a methodological distinction has been offered which would distinguish theories of sexuality from theories of gender and, further, allocate the theoretical investigation of sexuality to queer studies, and the analysis of gender to feminism ».

[101] Judith Butler, « Against Proper Objects », p. 6 : « that separation requires the desexualization of the feminist project and the appropriation of sexuality as the "proper" object of lesbian/gay studies ».

[102] Voir Judith Butler, « Against Proper Objects », p. 8 : « this act of methodological founding depends upon—and enacts—a restriction of the scope of feminist scholarship and activism ».

[103] Judith Butler, « Against Proper Objects », p. 6 : « The institution of the "proper object" takes place, as usual, through a mundane sort of violence. Indeed, we might read moments of methodological founding as pervasively anti-historical acts, beginnings which fabricate their legitimating histories through a retroactive narrative, burying complicity and division in and through the funereal figure of the "ground"

Pour Butler, la tendance à théoriser les positions féministes et queers comme antithétiques a souvent obscurci la manière potentiellement utile dont une relation plus dialogique pourrait être établie entre ces deux champs. Butler plaide pour la conversation et l'auto-critique afin de dépasser ces « revendications territoriales arbitraires »[104] et affirme que les études gays et lesbiennes et queers doivent toutes deux « aller au-delà et contre ces exigences méthodologiques qui forcent les séparations dans l'intérêt de la canonisation et de la légitimation institutionnelle provisoire »[105] pour, en fin de compte, résister à l'institutionnalisation : « car normaliser le queer signerait, après tout, sa triste fin »[106]. Dans « Sexualities without Genders and Other Queer Utopias » (1994), Biddy Martin se montre elle aussi préoccupée par la tendance qui consiste à faire du queer une position d'avant-garde qui l'emporterait sur un féminisme anachronique et son insistance sur le genre[107].

Il est intéressant de noter que, dans son article, Butler ne fait pas la distinction entre *Queer Studies* et *Lesbian/Gay Studies*, employant les expressions de manière interchangeable, ce qui est également le cas dans l'introduction au *Lesbian and Gay Studies Reader* qui prend le parti d'englober études gays et lesbiennes et études queers dans la terminologie *lesbian/gay*. Les éditeur·ice·s s'en expliquent ainsi :

> Il nous a été difficile de décider quel titre donner à cette anthologie. Nous avons choisi à contrecœur de ne pas parler ici, ni dans notre titre, d' « études queers », malgré notre propre attachement à ce terme, car nous souhaitons reconnaître la force de l'usage courant. Les types d'études dont nous cherchons à poursuivre l'institutionnalisation ont eu tendance, jusqu'à présent du moins, à porter le nom de « lesbiennes » et « gays ». Le champ ainsi désigné est devenu un lieu d'enquête sur

[104] Judith Butler, « Against Proper Objects », p. 6 : « arbitrary territorial claims ».

[105] Judith Butler, « Against Proper Objects », p. 21 : « I would insist that both feminist and queer studies need to move beyond and against those methodological demands which force separations in the interests of canonization and provisional institutional legitimation ».

[106] Judith Butler, « Against Proper Objects », p. 21 : « For normalizing the queer would be, after all, its sad finish ».

[107] Voir Biddy Martin, « Sexualities without Genders and Other Queer Utopias », , *Diacritics*, vol. 24, n° 2-3, 1994, p. 104. En note, Judith Butler précise que tout au long de « Against Proper Objects » elle s'appuie sur les réflexions de Martin concernant la relation problématique genre et sexualité dans les études féministes et queers récentes. Voir Judith Butler, « Against Proper Objects », note 1, p. 22.

> de nombreux types de non-conformité sexuelle, y compris, par exemple, la bisexualité, le transsexualisme et le sadomasochisme. De plus, les noms « lesbienne » et « gay » sont probablement plus largement préférés que le nom « queer ». Et les appellations « lesbienne » et « gay » ne sont pas assimilationnistes. Tout comme l'aspiration à un espace institutionnel et intellectuel légitime pour les études lesbiennes/gays ne doit pas rendre moins énergique son défi au *statu quo* scientifique et critique, notre choix des termes « lesbienne/gay » n'indique aucune volonté de notre part de rendre les études lesbiennes/gays moins affirmées, moins troublantes et moins queers qu'elles ne le sont déjà[108].

Quand la distinction est établie, le précédent des *Gay and Lesbian Studies* offre un point de comparaison intéressant à l'établissement des *Queer Studies* au sein de l'université états-unienne. Les *Queers Studies* effectuent en effet un mouvement similaire de distanciation envers les *Gay and Lesbian Studies*, basé sur une simplification excessive des travaux produits et fondé sur un rejet des catégories identitaires et de la « politique de l'identité »[109]. Si David Halperin souligne à juste titre que « l'hégémonie de la théorie queer […] a eu l'effet indésirable et fallacieux de dépeindre tous les travaux précédents

[108] Henry Abelove, Michele Aina Barale et David Halperin, « Introduction », *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Henry Abelove, Michele Aina Barale, et David Halperin (éds.), New York, Routledge, 1993, p. xvii : « It was difficult to decide what to title this anthology. We have reluctantly chosen not to speak here and in our title of "queer studies," despite our own attachment to the term, because we wish to acknowledge the force of current usage. The forms of study whose institutionalization we seek to further have tended, so far at least, to go by the names of "lesbian" and "gay." The field designated by them has become a site for inquiry into many kinds of sexual non-conformity, including, for instance, bisexuality, trans-sexualism, and sadomasochism. Moreover, the names "lesbian" and "gay" are probably more widely preferred than is the name "queer." And the names "lesbian" and "gay" are not assimilationist. Just as the project of seeking legitimate institutional and intellectual space for lesbian/gay studies need not render less forceful its challenge to the scholarly and critical *status quo,* so our choice of "lesbian/gay" indicates no wish on our part to make lesbian/gay studies look less assertive, less unsettling, and less queer than it already does ». Ces remarques montrent que les débats terminologiques étaient loin d'être clos en 1993. Par ailleurs, un grand nombre d'auteur·rice·s qui ont contribué à poser les termes de la théorie queer sont publié dans l'anthologie, en particulier Teresa de Lauretis, Sue-Ellen Case, Eve Kosofsky Sedgwick, Judith Butler. Butler ne fait probablement pas la distinction entre *Queer Studies* et *Gay and Lesbian Studies* dans son article d'une part parce qu'elle critique l'introduction du *reader* et reprend donc la terminologie qui y est employée et d'autre part parce qu'elle est attachée à trouver des points de convergence et de dialogue entre les théories gays et lesbiennes et la théorie queer.

[109] Voir David Halperin, « The Normalization of Queer Theory », p. 341. Par ailleurs, Halperin semble porter lui-même une vision très critique et réductrice sur la « politique de l'identité » à laquelle je ne souscris pas. Les travaux de Sam Bourcier critiquent également le positionnement anti-identitaire d'une grande partie de la théorie queer des années 1990 qu'il analyse, à juste titre, comme un positionnement théorique de privilégié·e·s. Voir Sam Bourcier, « Théorie queer de la première vague et politiques du *disempowerment* : la seconde Butler », *Queer Zones 3 : Identités, cultures et politiques*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 308-309.

des études lesbiennes et gays comme sous-théorisés, comme travaillant sous l'illusion de la politique de l'identité », je tâcherai de montrer qu'il ne s'agit pas seulement de l'un des effets de l'hégémonie de la théorie queer à l'université mais bien l'une de ses conditions d'émergence en tant que champ disciplinaire.

3.2 (Non)définition d'un objet propre et tensions autour de la « politique de l'identité »

L'un des points de contentieux identifiés par Sally O'Driscoll et analysés en profondeur dans « Outlaw Readings: Beyond Queer Theory » est précisément la tension entre identité et non-identité dans la définition du queer et de son objet d'étude. O'Driscoll retrace l'origine de cette tension dans le choix même du terme *queer* pour qualifier le projet théorique que formule Teresa de Lauretis. Le terme *queer*, initialement employé comme une insulte désignant les lesbiennes et les hommes gays, a tendance à fonctionner comme une catégorie identitaire ou identificatoire, subie ou choisie dans une perspective d'auto-détermination, et implique la constitution d'une identité. Cet usage militant, ancré dans une « politique de l'identité », coexiste avec un usage théorique du terme qui va progressivement être défini comme « non identitaire » voire « anti-identitaire ». O'Driscoll analyse brièvement la critique anti-identitaire de la théorie queer qui sous-tend la polarisation entre *Queer Studies* et *Lesbian and Gay Studies*. La critique des catégories identificatoires est évidente dans la majeure partie de la théorie queer. Dans « Imitation and Gender Insubordination » (1991), Judith Butler écrit par exemple : « les catégories identitaires tendent à être des instruments de régimes de régulation, soit comme catégories de normalisation de structures d'oppression, soit comme points de ralliement pour la contestation de cette oppression » [110].

[110] Citée par Éric Fassin, « 6 - Genre et sexualité. Politique de la critique historique », *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Marie-Christine Granjon (éd.), Paris, Karthala, 2005, p. 239.

Dans « Critically Queer » (1993), où elle examine la fonction performative des actes de langage et revient sur le concept de *queer*, Butler reconnaît que la politique queer n'a d'autre choix que de faire appel à des catégories identitaires afin de poser des revendications et des demandes politiques tout en se montrant particulièrement critique envers les perspectives d'auto-détermination qui s'appuient sur ces mêmes catégories :

> Aussi nécessaire soit-il de faire entendre ses exigences politiques par le recours à des catégories identitaires, et de revendiquer le pouvoir de se nommer et de déterminer les conditions dans lesquelles ce nom est utilisé, il est en même temps impossible de détenir ce type de maîtrise sur la trajectoire de ces catégories au sein du discours. Il n'y a pas là un argument qui *s'opposerait* à l'usage des catégories identitaires, mais un rappel du risque inhérent à cet usage. Dès lors qu'on peut se nommer soi-même, on s'attend également à pouvoir se déterminer soi-même, mais cette attente est paradoxalement contredite par l'historicité du nom : par l'histoire de ces usages que l'on n'a jamais contrôlés, mais qui exercent des contraintes sur l'usage même qui symbolise aujourd'hui l'autonomie ; par les efforts qui seront faits à l'avenir pour utiliser le terme à l'encontre de la façon dont il l'est actuellement, et qui excèderont le contrôle de ceux qui cherchent à déterminer la trajectoire des termes dans le présent[111].

Cette critique anti-identitaire est présente dans de nombreuses définitions du terme qui ont essaimé avec l'établissement des *Queer Studies* au sein de l'université états-unienne. L'institutionnalisation de la théorie queer s'est en effet accompagnée de la nécessité de fournir un effort définitionnel et d'affiner le sens que recouvre le terme *queer* mais également de justifier son potentiel théorique. Dans « Queer and Now » (1993), Eve Kosofsky Sedgwick en propose la définition suivante :

> C'est l'une des choses auxquelles « queer » peut faire référence : le maillage ouvert des possibilités, des lacunes, des chevauchements, des dissonances et des résonances, des lapsus et des excès de sens lorsque les éléments constitutifs du genre de quelqu'un·e, de la sexualité de quelqu'un·e ne sont pas faits (ou ne peuvent pas être faits) pour avoir une signification monolithique. Les aventures linguistiques, épistémologiques, représentationnelles et politiques expérimentales attachées au très grand nombre d'entre nous qui pouvons parfois être amené·e·s à

[111] Judith Butler, « Critically Queer », *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, traduction de Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, p. 230.

> nous décrire (parmi de nombreuses autres possibilités) comme *pushy femmes* [fems directives], *radical faeries* [fées radicales], *fantasists* [fantaisistes], *drags* [drags], *clones* [sosies], *leatherfolk* [gens cuirs], *ladies in tuxedoes* [dames en smoking], *feminist women* [femmes féministes] ou *feminist men* [hommes féministes], masturbators [masturbateur·rice·s], *bulldaggers* [gouines butchs], *divas* [divas], *Snap! queens* [tapettes], *butch bottoms* [bottoms butchs], *storytellers* [conteur·euse·s], *transsexuals* [transexuel·le·s], *aunties* [tantes], *wannabes* [aspirant·e·s], *lesbian-identified men* [hommes qui s'identifient comme lesbiennes] ou *lesbians who sleep with men* [lesbiennes qui couchent avec des hommes] ou… toute personne capable de les apprécier, d'apprendre d'elleux ou de s'identifier à elleux[112].

Sedgwick conçoit le queer comme une notion englobante et inclusive, qui n'est pas liée à une identité en particulier mais à une multiplicité d'expressions de genre et de pratiques sexuelles et qui vise à dépasser les oppositions binaires telles que homosexuel·le/hétérosexuel·le ou gay/lesbienne. Elle identifie le queer comme un site ouvert à des possibilités indéterminées, où les pratiques homosexuelles ne déterminent pas nécessairement le statut d'un·e individu·e comme queer, et l'associe à une certaine fluidité et malléabilité identitaire. La définition de Sedgwick établit le queer contre la fixité et la rigidité des catégories identitaires, perçues comme immuables, essentialisantes et restrictives.

La confusion et les tensions qui découlent de la coexistence de l'usage militant du terme avec son usage et sa reconceptualisation théorique transparaissent au cœur même

[112] Eve Kosofsky Sedwick, « Queer and Now », p. 8 : « That's one of the things that "queer" can refer to: the open mesh of possibilities, gaps, overlaps, dissonances and resonances, lapses and excesses of meaning when the constituent elements of anyone's gender, of anyone's sexuality aren't made (or can't be made) to signify monolithically. The experimental linguistic, epistemological, representational, political adventures attaching to the very many of us who may at times be moved to describe ourselves as (among many other possibilities) pushy femmes, radical faeries, fantasists, drags, clones, leatherfolk, ladies in tuxedoes, feminist women or feminist men, masturbators, bulldaggers, divas, Snap! queens, butch bottoms, storytellers, transsexuals, aunties, wannabes, lesbian-identified men or lesbians who sleep with men, or... people able to relish, learn from, or identify with such ». Une *fem* est une lesbienne féminine. *Leatherforlk* désigne les personnes faisant partie de la communauté cuir, aussi bien homosexuelles qu'hétérosexuelles. *Bulldagger* est un terme argotique péjoratif qui désigne une lesbienne identifiée comme masculine, généralement afro-américaine. *Snap! queen* désigne un jeune homme efféminé. *Aunty* désigne une une lesbienne butch qui préfère la compagnie de garçons plus jeunes. Un·e *wannabee* est une personne qui s'efforce de devenir quelqu'un·e, souvent en imitant les autres. Une butch *bottom* est une lesbienne masculine qui assume un rôle passif dans les activités sexuelles.

de la définition que propose Sedgwick. Dans « Queer and Now », elle ajoute immédiatement à la suite du passage cité plus haut :

> Encore une fois, « queer » peut signifier quelque chose de différent : je l'ai jusqu'à présent utilisé dans ce dossier la plupart du temps pour désigner, presque uniquement, un choix d'objet homosexuel, lesbien ou gay, que celui-ci soit ou non organisé autour de multiples entrecroisements de lignes définitionnelles. Et étant donné la force historique et contemporaine des interdictions qui pèsent sur toute expression homosexuelle, nier ces significations, ou les écarter du centre définitionnel du terme, reviendrait à dématérialiser toute possibilité de *queerness* elle-même[113].

Cette seconde définition du queer, plus restrictive et plus proche de son usage militant, – et il n'est pas anodin qu'elle figure uniquement en seconde position – souligne les ambiguïtés qui continuent de hanter la récupération universitaire du terme. Sedgwick insiste sur la nécessité de maintenir l'homosexualité et les conditions d'existence matérielles et sociales des gays et des lesbiennes comme « le centre définitionnel du terme », tout en plaidant pour une ouverture et une inclusivité radicale du concept et en réaffirmant son caractère fondamentalement non-identitaire. Poursuivant dans ce sens, elle explique plus loin que :

> Le « queer » semble dépendre de manière beaucoup plus radicale et explicite de l'entreprise personnelle d'actes performatifs spécifiques liés à une forme d'auto-perception et de filiation expérimentale. Hypothèse qui mérite d'être explicitée : pour un certain nombre de significations importantes, « queer » n'a de sens que s'il est articulé à la première personne. Un corollaire possible : ce qu'il faut – tout ce qu'il faut – pour que la désignation « queer » soit véridique, c'est cette impulsion à l'utiliser à la première personne[114].

[113] Eve Kosofsky Sedwick, « Queer and Now », p. 8 : « Again, "queer" can mean something different: a lot of the way I have used to it so far in this dossier is to denote, almost simply, same-sex sexual object choice, lesbian or gay, whether or not it is organized around multiple criss-crossing of definitional lines. And given the historical and contemporary force of the prohibitions against every same-sex expression, for anyone to disavow those meanings, or to displace them from the term's definitional center, would be to dematerialize any possibility of queerness itself ».

[114] Eve Kosofsky Sedwick, « Queer and Now », p. 9 : « "Queer" seems to hinge much more radically and explicitly on a person's undertaking particular, performative acts of experimental self-perception and filiation. A hypothesis worth making explicit: that there are important senses in which "queer" can signify

Je rejoins pleinement Sally O'Driscoll qui, citant ce passage dans « Outlaw Readings: Beyond Queer Theory », remarque que Sedgwick élude la différence fondamentale entre une utilisation du terme *queer* à la première personne (le fait de choisir de s'identifier comme queer) et une utilisation à la seconde personne (le fait de se faire traiter de queer et d'être identifié·e comme queer par d'autres), c'est-à-dire entre une utilisation choisie ou subie du terme[115]. Si le terme *queer* a le même sens à la première et à la deuxième personne lorsqu'il se réfère aux lesbiennes et aux hommes gays, en privilégiant la radicalité d'un usage à la première personne, déconnecté de toute assise identitaire, Sedgwick, elle-même hétérosexuelle, contribue à nier la violence de l'insulte et ses conséquences matérielles et psychologiques spécifiques et opère, elle aussi, une déconnexion avec l'activisme[116].

Dans « Making Gay Meanings » (1997) Sedgwick se montre très critique envers la « politique de l'identité » et le « langage de l'identité minoritaire » qu'elle associe à une forme paradoxale de « séparatisme assimilationniste »[117]. S'adressant à un public français qu'elle sait réceptif à sa critique anti-identitaire, elle schématise ainsi l'objectif politique des mouvements fondés sur un statut minoritaire : « D'une manière paradoxale, ces mouvements revendiquent le droit a une assimilation sociale totale pour un groupe de gens, mais ils le font à partir d'une vision séparatiste des individus qui composent ce groupe, qui seraient dotés d'une différence ontologique stable »[118]. L'affirmation de

only when attached to the first person. One possible corollary: that what it takes – all it takes – to make the description "queer" a true one is the impulsion to use it in the first person ».

[115] Voir Sally O'Driscoll, « Outlaw Readings », p. 34.

[116] Lauren Berlant et Michael Warner soutiennent, tout comme Sedgwick, que l'appartenance au groupe queer est « plus une question d'aspiration que l'expression d'une identité ou d'une histoire » (« more a matter of aspiration than it is the expression of an identity or history »). Voir Lauren Berlant et Michael Warner, « What Does Queer Teach Us About X? » (1995), p. 344.

[117] Eve Kosofsky Sedwick, « Making Gay Meanings », *The Weather in Proust*, Jonathan Goldberg et Michael Moon (éds.), New York, Duke University Press, 2011, p. 184.

[118] Eve Kosofsky Sedwick, « Construire des significations *queer* », traduction de Didier Eribon (« Paradoxically, these movements claim the right of seamless social assimilation for a group of people *on the basis of* a separatist understanding of them as embodying a stable ontological difference », Eve Kosofsky Sedwick, « Making Gay Meanings », p. 183). Sedgwick commence en effet sa conférence en soulignant que la France a « la reputation d'être "le pays où la politique des identités n'existe pas" (« France's fame or notoriety as "the country that doesn't have identity politics" »).

Sedgwick, au même titre que le propos entier de sa communication, repose sur une simplification excessive et une profonde mécompréhension de la « politique de l'identité » et des pratiques militantes associées. Sedgwick reproche notamment à la « politique de l'identité » de dépendre d' « un refus historique de toute analyse en termes de classe »[119] ainsi que d'être « préjudiciable et inadéquate pour penser les expériences historiquement variées et par définition perméables de n'importe quel groupe – que ce groupe se définisse lui-même par la race, le genre, l'ethnicité, la nationalité, ou par un autre critère... »[120]. Au contraire, elle établit le queer et les politiques queers comme non-identitaires, non-assimilationnistes et non-séparatistes[121].

Il me semble absolument nécessaire de revenir sur la conceptualisation de la « politique de l'identité » telle qu'elle a été initialement formulée et pratiquée par les activistes, et qui n'est jamais citée ni discutée dans les textes qui en font la critique. L'expression *identity politics* a été forgée par le *Combahee River Collective*, un collectif de féministes lesbiennes noires radicales créé à Boston en 1974, dans son manifeste intitulé « The Combahee River Collective Statement », écrit en avril 1977 et publié en 1979[122]. Dans un excellent article consacré au *Combahee River Collective*, Jules Falquet revient sur la formulation de la « politique de l'identité » par le collectif militant en prenant soin de la distinguer de toute « politique identitaire », avec laquelle elle est trop

[119] Eve Kosofsky Sedwick, « Construire des significations *queer* », traduction de Didier Eribon (« its dependence on the historical occlusion of any analysis of class », Eve Kosofsky Sedwick, « Making Gay Meanings », p. 184).

[120] Eve Kosofsky Sedwick, « Construire des significations *queer* », traduction de Didier Eribon (« damagingly inadequate to the historically varied and definitionally permeable experiences of any group, whether that group defines itself by race, gender, ethnicity, nationality, or another criterion », Eve Kosofsky Sedwick, « Making Gay Meanings », p. 185).

[121] Voir Eve Kosofsky Sedwick, « Making Gay Meanings », p. 188-189. Le théoricien trans Jack Halberstam partage lui aussi cette vision très négative de la « politique de l'identité ». Dans un article qui a fait date, « Shame and White Gay Masculinity » (2005), Halberstam dénonce la prééminence d'hommes blancs gays au sein des *Queers Studies* et leur manque d'intérêt pour les travaux queers centrés sur des analyses de processus raciaux comme une forme de « politique de l'identité ». Voir Jack Halberstam, « Shame and White Gay Masculinity », *Social Text*, vol. 23, n° 3-4, 2005, p. 220.

[122] La déclaration paraît dans l'ouvrage dirigé par Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. En 1981, elle est republiée dans l'anthologie éditée par Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, *This Bridge Called My Back*. Le nom du collectif fait référence à un événement historique : le raid du Combahee River, une opération militaire menée en 1863 (pendant la guerre de Sécession) par Harriet Tubman, une femme noire, en Caroline du Sud et qui a conduit à la libération de plus de 750 esclaves.

souvent – et à tort – assimilée[123]. Comme le souligne très justement Falquet, les militantes du *Combahee River Collective* ont été les premières à proposer l'expression *identity politics* pour désigner leur organisation militante et politique spécifique combinant autonomie et coalition[124]. Dans le même texte, les militantes forgent également l'expression *interlocking systems of oppression,* que Falquet propose de traduire par « systèmes d'oppression imbriqués », afin de théoriser l'entrelacement des différents rapports sociaux et de mettre en évidence la nécessité de combattre simultanément le racisme, le sexisme, l'hétérosexisme et la capitalisme[125]. Ces deux notions sont donc à comprendre ensemble. Précisant leur position politique, les militantes écrivent :

> Nous sommes un collectif de féministes Noires qui se réunit depuis 1974. Depuis lors, nous avons commencé un processus de définition et de clarification politique, tout en poursuivant notre travail politique dans les groupes auxquels nous appartenions, en alliance avec d'autres organisations et mouvements progressistes. La définition la plus générale de notre politique actuelle peut se résumer comme suit : nous sommes activement engagées dans la lutte contre l'oppression raciste,

[123] Voir Jules Falquet, « Chapitre 3. Le *Combahee River Collective* et la découverte de l'imbrication des systèmes d'oppression aux États-Unis », *Imbrication : Femmes, race et classe dans les mouvements sociaux,* Vulaines sur Seine, Éditions du Croquant, 2020, p. 143-145. Jules Falquet a également publié une traduction française de la déclaration, sous le titre de « Déclaration du Combahee River Collective », dans *Les Cahiers du CEDREF*, « (Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et "race" » (2006).

[124] Voir Jules Falquet, *Imbrication*, p. 117-119.

[125] Voir Jules Falquet, *Imbrication*, p. 117-119. Falquet rappelle que le verbe *to interlock* peut être transitif ou intransitif et signifie, entre autres : (s')enclencher, (s')entrelacer, (s')encastrer, (s')imbriquer, (s')entremêler. Contrairement à ce que prétend Sedgwick, la « politique de l'identité » n'a pas ignoré la question de la classe sociale. Les militantes du *Combahee River Collective* élaborent une critique acérée du capitalisme et une analyse de classe de la situation des femmes noires, inspirées de leurs liens avec le féminisme socialiste. Cette préoccupation revient à de nombreux endroits du manifeste. Elles écrivent notamment : « Nous avons conscience que la libération de tou·te·s les opprimé·e·s requiert la destruction des systèmes politico-économiques capitaliste et impérialiste, aussi bien que du patriarcat. Nous sommes socialistes, parce que nous pensons que le travail doit être organisé pour le bénéfice collectif des personnes qui réalisent le travail et créent les produits – et non pas pour le profit des patron·ne·s. Les ressources matérielles doivent être distribuées également entre les personnes qui créent ces ressources. Pourtant, nous ne sommes pas convaincues qu'une révolution socialiste qui ne soit pas en même temps une révolution féministe et antiraciste garantisse notre libération. Nous avons donc été amenées à développer une compréhension des rapports de classe qui inclue la position de classe spécifique des femmes Noires – généralement marginale dans la force de travail […]. Nous devons articuler la situation de classe réelle de personnes qui loin d'être des travailleur·e·s sans race ni sexe, voient au contraire leur vie professionnelle et économique significativement déterminée par l'oppression raciale et sexuelle. Même si nous sommes fondamentalement d'accord avec la théorie de Marx concernant les rapports économiques très spécifiques qu'il a analysés, nous savons qu'il faut poursuivre son analyse pour pouvoir comprendre notre situation économique spécifique comme femmes Noires ». Voir Combahee River Collective, « Déclaration du Combahee River Collective », p. 3.

> sexuelle, hétérosexuelle et de classe et nous nous donnons pour tâche particulière de développer une analyse et une pratique intégrées, basées sur le fait que les principaux systèmes d'oppression sont imbriqués [*interlocking*]. La synthèse de ces oppressions crée les conditions dans lesquelles nous vivons. En tant que femmes Noires, nous voyons le féminisme Noir comme le mouvement politique logique pour combattre les oppressions multiples et simultanées qu'affronte l'ensemble des femmes de couleur[126].

Revenant sur leur processus de prise de conscience politique qui résulte à la fois de l'analyse de leurs expériences personnelles, d'une réflexion commune menée au sein du collectif et de leur engagement dans divers mouvements de lutte sociale, les militantes du *Combahee River Collective* présentent le concept d'*identity politics* comme l'un des « outils qui [les] rendent potentiellement capables de combattre [leur] oppression plus efficacement »[127] :

> C'est dans le concept de politique de l'identité [*identity politics*] que s'incarne notre décision de nous concentrer sur notre propre oppression. La politique la plus profonde et potentiellement la plus radicale émane directement de notre propre identité – et non pas de luttes pour en finir avec l'oppression d'autres personnes[128].

Falquet souligne à juste titre que, dans leur formulation, la « politique de l'identité » se rapproche en réalité des épistémologies du positionnement ou des savoirs situés. À travers le terme d'« identité », les membres du collectif insistent avant tout sur la nécessité de se situer dans les divers rapports sociaux et d'affirmer une position spécifique, non-privilégiée, à partir de laquelle comprendre et analyser leur oppression et définir leurs intérêts et leurs stratégies de lutte[129]. L'expression *identity politics* est également très proche de celle de *theories in the flesh*, formulée par Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga dans l'anthologie *This Bridge Called My Back* dans laquelle apparaît la déclaration du *Combahee River Collective*. Barbara Smith, qui a joué un rôle fondamental dans la

[126] Combahee River Collective, « Déclaration du Combahee River Collective », p. 1.
[127] Combahee River Collective, « Déclaration du Combahee River Collective », p. 3.
[128] Combahee River Collective, « Déclaration du Combahee River Collective », p. 3.
[129] Voir Jules Falquet, *Imbrication*, p. 144.

formation du collectif[130], précise le sens de l'expression et de la politique qu'elles ont développées dans un article de Duchess Harris intitulé « "All of Who I am in the Same Place": The Combahee River Collective » (1999) :

> Ce que nous voulions dire par là, c'était une politique qui naisse de notre expérience matérielle objective comme femmes Noires. […] C'était une politique qui prenne tout en compte, au lieu de dire « laisse dehors ton féminisme, ton genre, ton orientation sexuelle ». […] Nous voulions dire une politique qui vienne de nos différentes identités et qui fonctionne réellement pour nous[131].

La « politique de l'identité » du *Combahee River Collective* repose sur une problématisation complexe et relationnelle des identités et de l'articulation de leurs différentes composantes ainsi que sur la prise en compte des clivages et des multiples différences internes inhérentes à tout collectif, tout en reconnaissant l'importance stratégique et le potentiel politique des processus d'identification collective. Elle prend notamment pour cible les injonctions à la solidarité et la prétention à l'universalité qui traversent les luttes politiques de l'époque (féministes et anti-racistes), invisibilisant systématiquement les segments les plus marginalisés de ces mouvements sociaux, et elle conteste la naturalisation des rapports des pouvoir (raciste, sexiste, hétérosexiste et capitaliste) et l'essentialisation identitaire[132]. Il s'agit, pour les militantes du *Combahee River Collective*, de pouvoir enfin être « tout ce qu'elles sont, au même endroit » et de manifester leur refus de privilégier certaines libérations au détriment d'autres. L'une des conséquences de la reconnaissance et de la théorisation de l'imbrication des différents rapports sociaux réside en effet dans la non-hiérarchisation et la non-séparation des luttes. Les militantes du *Combahee River Collective* ont donc élaboré un ensemble de critiques aussi bien à l'égard de l'essentialisation identitaire que des positions séparatistes[133] :

---

[130] Voir Jules Falquet, *Imbrication*, p. 136-141.

[131] Barbara Smith citée par Duchess Harris, « "All of Who I am in the Same Place": The Combahee River Collective », p. 13. Traduction de Jules Falquet. Voir Jules Falquet, *Imbrication*, p. 144.

[132] Voir Jules Falquet, « Le Combahee River Collective, pionnier du féminisme Noir », p. 15.

[133] Voir Jules Falquet, « Le Combahee River Collective, pionnier du féminisme Noir », *Les cahiers du CEDREF*, n° 14, 2006, p. 13. Dans « Outlaw Readings », Sally O'Driscoll reconnaît quant à elle que ce sont les groupes les plus concernés par les processus d'identification collective (qui constituent un outil de mobilisation efficace) qui ont produit les critiques les plus élaborées et les plus nuancées des catégories

> Comme nous l'avons déjà dit, nous rejetons la position du séparatisme Lesbien, qui n'est ni une analyse, ni une stratégie politique viable pour nous. Il laisse dehors beaucoup trop de personnes, en particulier les hommes, les femmes et les enfants Noir·e·s. Nous avons beaucoup de critiques et d'aversion envers ce que les hommes ont été socialisés à être dans cette société : envers ce qu'ils soutiennent, leur manière d'agir et d'opprimer. Mais nous ne nous égarons pas à croire que c'est leur masculinité [*maleness*] en soi, c'est-à-dire leur masculinité biologique [*biological maleness*], qui fait d'eux ce qu'ils sont. En tant que femmes Noires, nous estimons que n'importe quel déterminisme biologique constitue une base politique dangereuse et réactionnaire. Nous devons aussi nous demander si le séparatisme Lesbien peut constituer une analyse et une stratégie adaptée et progressiste, même pour celles qui la pratiquent, dans la mesure où elle dénie complètement toutes les sources de l'oppression des femmes autres que sexuelle, niant par là-même les faits de classe et de race[134].

Bien loin de la version réductrice que les théoricien·ne·s queers critiquent, la « politique de l'identité » défend l'autonomie et pose la question des coalitions, en interne et avec d'autres luttes sociales[135]. La « politique de l'identité » apparaît avant tout comme un outil et une stratégie militante consistant à réfléchir collectivement à partir de positions sociales concrètes en vue d'analyser l'imbrication des rapports sociaux et de lutter efficacement contre les oppressions subies. La proposition théorique et politique du *Combahee River Collective* se déploie à partir des diverses identifications de ses membres (en tant que personnes noires, femmes, lesbiennes, socialistes…) mais vise un projet politique de transformation radicale de l'ensemble des rapports sociaux imbriqués qui conduit le collectif à combiner, dans le cadre de sa « politique de l'identité », trois stratégies complémentaires : l'implication constante et ininterrompue dans d'autres mouvements et luttes sociales, une forme d'organisation autonome, et la formation de coalitions[136].

---

identitaires. Elle insiste sur le fait que ces chercheur·euse·s activistes ignoré·e·s par la théorie queer ont travaillé à déstabiliser l'opposition binaire entre « politique de l'identité » et critiques anti-identitaires et ont théorisé de manière complexe l'identité. Voir Sally O'Driscoll, « Outlaw Readings », p. 33.

[134] Combahee River Collective, « Déclaration du Combahee River Collective », p. 5.

[135] Voir Jules Falquet, *Imbrication*, p. 147.

[136] Voir Jules Falquet, *Imbrication*, p. 151 ; « Le Combahee River Collective, pionnier du féminisme Noir », p. 13.

Dans son introduction à l'ouvrage collectif *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (1993), où il cherche à clarifier les enjeux des luttes sociales dans lesquelles s'engagent les gays et les lesbiennes et à poser les bases d'un nouvel agenda pour la politique queer et la théorie sociale, Warner insiste, tout comme Sedgwick, sur la dimension non-identitaire du queer. L'ouvrage collectif édité par Warner et son introduction sont particulièrement intéressants parce qu'ils maintiennent des liens très forts avec l'activisme gay et lesbien et l'activisme queer (ce qui est rarement le cas dans la majorité des textes considérés comme fondateurs de la théorie queer) et se focalisent sur les points de conflits politiques et sociaux plutôt que sur la dimension discursive et représentationnelle des rapport de pouvoir[137]. La première partie de *Fear of Queer Planet*, « Get over it: Heterotheory », conteste l'hétérosexisme des traditions théoriques telles que l'anthropologie, le marxisme, la psychanalyse, la psychologie et la théorie juridique, tandis que la seconde partie, « Get used to it: The New Queer Politics », qui reprend une partie d'un slogan de *Queer Nation*, est centrée sur les enjeux actuels des luttes queers et la question de la « politique de l'identité »[138]. Partant du constat que les politiques queers rassemblent des personnes aux pratiques sexuelles et aux tendances politiques distinctes, Warner soulève la question du dénominateur et des identifications communes qui forgeraient l'appartenance au groupe queer et cherche à déterminer si, et dans quel(s) contexte(s), les queers ont des intérêts communs en tant que queers et comment ceux-ci sont connectés à des luttes sociales plus vastes[139].

Warner s'attache cependant à distinguer les luttes queers des autres mouvements fondés sur l'identité, dont les revendications sont souvent traitées comme des demandes de tolérance et de représentation politique[140], et justifie l'adoption du terme *queer* de la manière suivante :

> C'est en partie pour éviter cette vision réductrice que tant de personnes au cours des deux ou trois dernières années […] ont cessé de s'auto-identifier comme « gay » pour s'identifier comme « queer ». La préférence pour le terme « queer » représente,

[137] Michael Warner, « Introduction », p. x.
[138] Michael Warner, « Introduction », p. vii, xx.
[139] Michael Warner, « Introduction », p. xi.
[140] Michael Warner, « Introduction », p. xxvi.

> entre autres, une impulsion agressive de généralisation puisqu'elle marque le rejet des logiques minorisantes de tolérance, de simple représentation politique ou de défense de ses intérêts au profit d'une résistance plus poussée contre les régimes normatifs[141].

Warner associe donc le queer à une résistance aux normes et à un rejet des logiques adoptées par les minorités. S'il ne nie pas pour autant leur ancrage dans une perspective minoritaire gay et lesbienne et dans une expérience marginalisée de la sexualité, dans sa formulation, les politiques queers ne sont pas limitées à des problématiques uniquement ou spécifiquement liées à la sexualité mais engagent une critique du capitalisme, du libéralisme et des institutions sociales[142].

La prise de distance de Warner envers la « politique de l'identité » se fonde, comme pour Sedgwick, sur une compréhension erronée du concept militant d'*identity politics*. Soutenant qu'« aux États-Unis, le modèle par défaut pour tous les mouvements minoritaires est racial ou ethnique »[143], Warner le juge inopérant pour les luttes queers qui reposent sur un rapport différent à l'appartenance et à la communauté[144]. Warner écarte notamment ce modèle en raison de l'hétérosexisme qui structure l'identité raciale ou ethnique sur laquelle se fondent ces mouvements minoritaires. En motivant son rejet de la « politique de l'identité » sur cette base, Warner, comme Sedgwick, nie les travaux de nombreuses militantes féministes lesbiennes racisées – parmi lesquelles le *Combahee River Collective* – qui ont confronté ces tensions ainsi que l'injonction au silence et à la hiérarchisation des oppressions et des luttes en analysant notamment l'hétérosexisme interne aux mouvements de libération.

Dans une perspective similaire à la mienne, Lisa Duggan soutient, dans « The Discipline Problem: Queer Theory Meets Lesbian and Gay History » (1994), que la

---

[141] Michael Warner, « Introduction », p. xxvi : « It is partly to avoid this reduction of the issues that so many people in the last two or three years […] have shifted their self-identification from "gay" to "queer." The preference for "queer" represents, among other things, an aggressive impulse of generalization; it rejects a minoritizing logic of toleration or simple political interest-representation in favor of a more thorough resistance to regimes of the normal ».

[142] Michael Warner, « Introduction », p. xiv-xvii.

[143] Michael Warner, « Introduction », p. xvii.

[144] Voir Michael Warner, « Introduction », p. xvii-xviii.

théorie queer a dans l'ensemble ignoré les travaux des historien·ne·s gays et lesbiennes (quand elle ne les pas traités avec condescendance) et qu'en retour, les historien·ne·s gays et lesbiennes ont pour la plupart ignoré les contributions de la théorie queer[145]. Duggan commente abondamment un article de Jeffrey Escoffier publié en 1990 et intitulé « Inside the Ivory Closet: The Challenges Facing Lesbian and Gay Studies »[146]. Dans cet article, Escoffier cherche à mettre en évidence l'émergence de ce qu'il envisage comme une tension générationnelle au sein des *Gay and Lesbian Studies* entre une génération d'universitaires activistes engagé·e·s dans les luttes sociales, réunissant des chercheur·euse·s et des auteur·rice·s indépendant·e·s travaillant hors de l'université ou employé·e·s occasionnellement comme chargé·e·s de cours à temps partiel ou attaché·e·s temporaires d'enseignement ainsi que des professeur·e·s qui, en tant qu'enseignant·e·s *out*, n'ont obtenu leur titularisation qu'après de longues luttes et enseignent dans des institutions moins prestigieuses où iels bénéficient de moins de temps pour conduire leurs recherches et leurs projets d'écriture en raison de charges de cours plus lourdes ; et une génération de chercheur·euse·s plus privilégié·e·s, formé·e·s dans des institutions d'élite, qui occupent des postes dans des universités plus prestigieuses où iels bénéficient de temps et de ressources pour mener et valoriser leurs recherches[147]. Escoffier souligne que

[145] Voir Lisa Duggan, « The Discipline Problem », p. 187.

[146] Jeffrey Escoffier (né en 1942) est un militant et un universitaire, particulièrement impliqué dans les communautés gays de Philadelphie, San Francisco et New York. Il a notamment cofondé le *San Francisco Gay and Lesbian History Project* en 1979 et la revue *OUT/LOOK: National Lesbian and Gay Quarterly* en 1988. Il a réalisé une thèse en sociologie et enseigné à l'Université de Californie (Berkeley et Davis), au Barnard College et à l'Université Rudgers à Newark. Il est actuellement chercheur associé au Brooklyn Institute for Social Research.

[147] Escoffier liste un certain nombre de chercheur·euse·s appartenant à chacune de ces deux générations, Stonewall et post-Stonewall : d'un côté, Allan Bérubé, John D'Emilio, Dennis Altman, Jonathan Ned Katz, Esther Newton, Vito Russo, Georges Chauncey, Audre Lorde, Cherríe Moraga ; de l'autre, Eve Kosofsky Sedwick, Lee Edelmann, David Halperin, D. A. Miller, qui seront tou·te·s associé·e·s à la théorie queer. Voir Jeffrey Escoffier, « Inside the Ivory Closet », *OUT/LOOK: National Lesbian and Gay Quarterly*, vol. 10, 1990, p. 40-41. Bien qu'Escoffier ne mentionne pas Gloria Anzaldúa, elle appartient sans aucun doute au premier groupe de chercheur·euse·s défini par Escoffier. Lisa Duggan souligne également qu'une grande partie des travaux des historien·ne·s gays et lesbiennes a été réalisé sans soutien matériel et institutionnel conséquent (Jonathan Ned Katz, Allan Bérubé) ou dans des départements d'Anglais (Henry Abelove) ou des départements interdisciplinaires marginalisés tels que les *Women's Studies* ou les *Ethnic Studies*. D'autres figures importantes enseignent dans des institutions qui ne forment pas des étudiant·e·s de deuxième cycle (John D'Emilio, Henry Abelove). Voir Lisa Duggan, « The Discipline Problem », p. 194. Escoffier souligne également que l'homophobie au sein de l'université a découragé de nombreux·euses chercheur·euse·s gays et lesbiennes de se consacrer à des recherches portant sur des thématiques liées à

ces chercheur·euse·s répondent à deux approches distinctes de l'écriture et de la recherche : les chercheur·euse·s de la seconde génération se concentrent sur la critique culturelle et l'interprétation textuelle plutôt que sur l'histoire ou la sociologie des communautés et des identités gays et lesbiennes, et leurs influences théoriques rendent leur travail peu accessible en dehors de l'université, tandis que la première génération s'appuie sur la communauté à la fois pour son soutien et son audience critique et développe un travail qui émerge directement des préoccupations et des luttes gays et lesbiennes. Au-delà de la tension générationnelle, Escoffier met en évidence les rapports de pouvoir et de classe qui opèrent à l'université et soutiennent l'institutionnalisation des *Gay and Lesbian Studies* et déplore que cette institutionnalisation « réussie » ait créé un cadre qui exclut de manière croissante les auteur·rice·s et chercheur·euse·s indépendant·e·s [148]. Escoffier s'inquiète d'une déconnexion grandissante entre les théoricien·ne·s queers et l'activisme communautaire gay et lesbien, tout en soulignant que les travaux de la première génération se sont attachés à historiciser et déconstruire les catégories identitaires et les processus sociaux qui produisent les identités et les normes[149]. Si Duggan conteste la pertinence d'une opposition générationnelle, elle insiste néanmoins sur le fait qu'Escoffier pointe l'existence d'une hiérarchie au sien de

l'homosexualité. Épuisé·e·s émotionnellement par la politique universitaire et sa compétition aux financements, les lourdes charges de cours et la délégitimation de leurs recherches de la part de leurs collègues, certain·e·s ont préféré renoncer à leurs travaux ou ont été contraint·e·s de les poursuivre en dehors de l'université ou dans l'isolement. Voir Jeffrey Escoffier, « Inside The Ivory Closet », p. 42-43. Sur le difficile établissement des *Gay and Lesbian Studies*, voir aussi, Henry Abelove, Michèle Aina Barale et David Halperin, « Introduction ».

[148] Escoffier souligne qu'il existe deux manières possibles d'établir les *Gay and Lesbian Studies* en tant que discipline universitaire : la première consiste à établir le domaine d'un point de vue intellectuel en mettant en place des programmes orientés vers la recherche, des revues et des conférences ; la seconde consiste à concevoir un programme diplômant exclusivement destiné aux étudiant·e·s de premier cycle. Si les deux voies sont *in fine* nécessaires (la première parce qu'elle offre un prestige et une reconnaissance plus grande et, par conséquent, attire des financements ; la seconde parce qu'elle fournit la base économique nécessaire à l'établissement de tout champ d'étude), Escoffier déplore les efforts de l'époque tendent à se concentrer uniquement sur l'établissement du prestige intellectuel du champ, ce qui encourage les universitaires à répondre à des standards académiques de production du savoir plutôt qu'à des préoccupations politiques ou communautaires. Voir Jeffrey Escoffier, « Inside The Ivory Closet », p. 47-48.

[149] Si Escoffier ne pose pas l'opposition en ces termes – théoricien·ne·s queers *vs*. théoricien·ne·s gays et lesbiennes –, son article datant de l'automne 1990, il mentionne néanmoins le colloque sur la « Théorie Queer » qui s'est déroulé plus tôt dans l'année à l'Université de Californie à Santa Cruz. Par ailleurs, les noms de chercheur·euse·s de la seconde génération qu'il liste sont tous rattachés à la théorie queer émergente à l'époque. Voir Jeffrey Escoffier, « Inside th Ivory Closet », p. 47.

l'université et prolonge son analyse en soutenant que les théoricien·ne·s queers marginalisent les productions théoriques des historien·ne·s gays et lesbiennes (qui, par conséquent, risquent l'effacement) en les rejetant sur la base d'une critique anti-identitaire infondée[150].

Cette critique, bien trop rare, est pourtant fondamentale et révélatrice de pratiques d'effacement, de violence épistémique et de marginalisation qui structurent en profondeur l'émergence et l'institutionnalisation de la théorie queer. Duggan rejette en partie l'hypothèse générationnelle pour des raisons évidentes de simplification et d'homogénéisation excessives mais peine à expliquer la condescendance d'une large part des théoricien·ne·s queers envers les travaux précédents des historien·ne·s gays et lesbiennes. Elle avance l'hypothèse d'une « sorte de honte projetée » et d'une « peur de l'humiliation associée au ghetto »[151]. Il me semble, cependant, que l'explication est à chercher ailleurs, notamment dans les hiérarchies opérant au sein de l'université (ce qu'elle suggère à juste titre) et dans les positions plus privilégiées qu'occupent la majorité des théoricien·ne·s queers visé·e·s dans les rapports sociaux de race, de classe et parfois de sexualité (conduisant, entre autres, à leur désintérêt et à leur mécompréhension de la « politique de l'identité »), ainsi que dans la volonté d'établir les *Queers Studies* comme un champ d'études légitime. Duggan souligne en effet dans « Making It Perfectly Queer » (1991) que Sedgwick bénéficie d'un statut privilégié n'étant pas elle-même lesbienne, ce qui lui permet aussi d'être perçue comme plus « désintéressée » et « crédible » pour théoriser le queer. L'autre aspect qu'elle soulève est que Sedgwick analyse des textes issus du canon littéraire masculin et blanc et s'intéresse à l'homosexualité masculine[152].

[150] Voir Lisa Duggan, « The Discipline Problem », p. 190. Duggan analyse la condescendance dont fait preuve Eve Kosofsky Sedgwick à l'égard d'Escoffier et Joan Scott à l'égard de Samuel Delany en soulignant notamment un manque d'implication directe de ces chercheuses avec les textes qu'elles critiquent et les lectures réductrices et erronées qu'elles en font. Voir Lisa Duggan, « The Discipline Problem », p. 190-194. Faisant elle aussi preuve de condescendance, dans « Critically Queer », Judith Butler se réfère à « la présomption [*conceit*] d'autonomie impliquée dans le fait de se nommer soi-même » (p. 230).

[151] Lisa Duggan, « The Discipline Problem », p. 187 : « a kind of projected shame » ; « a fear of the humiliation associated with the ghetto ».

[152] Voir Lisa Duggan, « Making It Perfectly Queer », *Socialist Review*, vol. 22, 1992, p. 160.

Un tel rejet de la « politique de l'identité » transparaît également dans l'insistance de nombreux·euse·s théoricien·ne·s sur la conceptualisation du queer comme une catégorie instable et dépourvue de tout référent fixe. Warner poursuit la justification de son recours au terme *queer* en soulignant précisément cet aspect :

> Insister sur le terme « queer » – un terme défini par opposition à « normal » et généré précisément dans un contexte de terreur – a pour effet de signaler comme lieu de violence un large champ de normalisation, plutôt que la simple intolérance. Sa grande qualité comme stratégie de dénomination réside dans sa capacité à combiner une forme de résistance sur le vaste terrain social de la normativité avec une résistance plus spécifique sur le terrain de la phobie et du *queer-bashing*, d'une part, ou du plaisir, d'autre part. « Queer » dénote donc aussi une certaine difficulté à définir la population dont les intérêts sont l'enjeu de la politique queer[153].

Dans « What's Queer About Queer Studies Now? » (2005), qui constitue l'introduction du double numéro spécial de la revue *Social Text* visant à réévaluer l'utilité politique du queer quatorze ans après sa publication de « Fear of a Queer Planet », les éditeur·ice·s, David L. Eng, Judith Halberstam et José Esteban Muñoz, réaffirment la nécessité d'analyser la sexualité dans une perspective intersectionnelle et d'ancrer le renouvellement des *Queer Studies* dans « une solide compréhension du queer comme métaphore politique sans référent fixe »[154]. Rejoignant les approches de Warner dans « Fear of a Queer Planet » (1993) et de Butler dans « Critically Queer » (1993)[155], les éditeur·ice·s renforcent les conceptions non-identitaires du queer :

---

[153] Michael Warner, « Introduction », p. xxvi : « The insistence on "queer" – a term defined against "normal" and generated precisely in the context of terror – has the effect of pointing out a wide field of normalization, rather than simple intolerance, as the site of violence. Its brilliance as a naming strategy lies in combining resistance on the broad social terrain of the normal with more specific resistance on the terrains of phobia and queer-bashing, on one hand, or of pleasure on the other. "Queer" therefore also suggests the difficulty in defining the population whose interests are at stake in queer politics ». Dans « What Does Queer Theory Teach Us about X? », Lauren Berlant et Michael Warner écrivent : « la théorie queer n'est pas la théorie *de* quoi que ce soit en particulier » (« queer theory is not the theory *of* anything in particular », p. 344).

[154] Voir David L. Eng, Judith Halberstam et José Esteban Muñoz, « What's Queer About Queer Studies Now? », *Social Text*, vol. 23, n° 3-4, 2005, p. 1 : « a firm understanding of queer as a political metaphor without a fixed referent ».

[155] Voir en particulier Judith Butler, « Critically Queer », p. 130 : « Si le terme "*queer*" doit être un site de contestation collective, le point de départ de réflexions historiques et d'imaginations futures, il devra rester ce qui, dans le présent, n'est jamais entièrement possédé par personne, mais ne peut qu'être réutilisé,

> La réinvention du terme dépend de son obsolescence potentielle, qui entre nécessairement en contradiction avec toute fixation de sa portée critique à l'avance ou toute notion statique de son auditoire et de ses participant·e·s présumé·e·s.
>
> Que la *queerness* reste ouverte à une critique continue de ses opérations d'exclusion a toujours été l'une des principales promesses théoriques et politiques du champ d'études. Ce que l'on pourrait appeler la critique « sans sujet » [*subjectless*] des études queer empêche de postuler tout sujet ou tout objet *propre* au champ en insistant sur le fait que le queer n'a pas de référent politique fixe[156].

Ces différentes conceptualisations universitaires du queer sont révélatrices, à mon sens, d'une crispation et d'une profonde défiance envers « la politique de l'identité » et les stratégies militantes intersectionnelles antérieures qui n'est que trop rarement commentée. La critique anti-identitaire de la théorie queer se fonde sur la simplification excessive de tout un ensemble de travaux produits par des féministes radicales et des militant·e·s gays et lesbiennes, blanc·he·s et racisé·e·s, qui ont développé une critique des catégories identitaires et une analyse de la construction sociale et historique de ces catégories (dont celles de *gay* et *lesbian*) en lien avec les rapports de genre, de classe, de race et de colonialité, ainsi qu'une analyse des normes sociales et de leur rôle complexe dans la formation des identités de genre et sexuelles. Ces travaux précédents, stigmatisés en dehors des communautés marginalisées dans lesquelles ils ont été forgés, sont très largement ignorés ou traités avec condescendance par la grande majorité des théoricien·ne·s queers qui ne prennent le soin ni de les citer ni de les commenter en détail et en présentent une lecture réductrice et inexacte[157]. Cet aspect est fondamental et

---

tordu, rendu étrange [*queered*] par rapport à son usage antérieur, et en vue de fins politiques urgentes et proliférantes. Ceci implique aussi qu'il devra sans doute être abandonné au profit de termes capables d'accomplir ce travail politique plus efficacement ».

[156] Voir David L. Eng, Judith Halberstam et José Esteban Muñoz, « What's Queer About Queer Studies Now? », p. 3 : « The reinvention of the term is contingent on its potential obsolescence, one necessarily at odds with any fortification of its critical reach in advance or any static notion of its presumed audience and participants. That queerness remains open to a continuing critique of its exclusionary operations has always been one of the field's key theoretical and political promises. What might be called the "subjectless" critique of queer studies disallows any positing of a proper subject *of* or object *for* the field by insisting that queer has no fixed political referent ».

[157] Voir Lisa Duggan, « The Discipline Problem ». Les remarques de Duggan au sujet des travaux des historien·ne·s gays et lesbiennes valent de manière plus générale pour les travaux des féministes et des lesbiennes de couleur (ou pour tout travail associé à la « politique de l'identité ») comme j'ai tenté de le montrer.

constitutif de la théorie queer et de son institutionnalisation. Il soutient la prise de distance critique de la théorie queer envers les théories féministes d'une part, et les théories lesbiennes et gays, d'autre part, et conduit à l'effacement des perspectives qui, au sein de ces courants, ont placé l'historicisation et la dénaturalisation des catégories identitaires et des normes sociales au centre de leur agenda. Cette pratique d'effacement et de remplacement de travaux déjà marginalisés par ceux de chercheur·euse·s universitaires plus privilégié·e·s s'inscrit dans le prolongement de l'effacement initial d'écrits produits par des queers racisé·e·s – parmi lesquel·le·s Gloria Anzaldúa – qui accompagne l'émergence de la théorie queer à l'université états-unienne.

Chapitre 2. « Nos silences construits » : pratiques et mécanismes d'effacement dans l'élaboration des théories queers blanches

Introduction

Afin d'analyser en détail les pratiques et les mécanismes d'effacement qui se trouvent au fondement de l'élaboration des théories queers blanches, je commencerai par retracer la généalogie hégémonique de la théorie queer qui prend forme au cours des années 1990 et se déploie sur plusieurs fronts. Cet effort généalogique, nécessaire à l'institutionnalisation des *Queer Studies,* transparaît en effet non seulement dans un grand nombre d'essais et d'articles qui accompagnent l'émergence de la théorie queer et la constitution des *Queer Studies* comme champ d'études (soit de manière directe à travers des récits généalogies explicites, soit de manière indirecte à travers la politique de citation et de référence de leurs auteur·rice·s), mais aussi dans des ouvrages, publiés dès la fin des années 1990, qui se fixent pour objectif d'en retracer la généalogie, ainsi que dans les préfaces présentant la réédition de travaux déjà considérés comme canoniques.

À ce point de l'analyse, je tâcherai donc de déconstruire les « silences construits » de la théorie queer en mettant en évidence la manière dont la violence épistémique et l'effacement opère dans ses textes « fondateurs ». Pour ce faire, je m'appuierai en grande partie sur les apports de la critique queer de couleur qui s'est intéressée aux pratiques d'exclusion et de marginalisation à l'œuvre dans les récits généalogiques dominants, tout en insistant sur la nécessité d'élaborer des généalogies alternatives et des contre-récits. Je détaillerai alors les différents mécanismes d'effacement, de marginalisation et d'invisibilisation observables dans les textes canoniques et les généalogies courantes, les logiques sur lesquelles ils reposent ainsi que la façon dont ceux-ci s'articulent, se combinent et se renforcent mutuellement.

Je reviendrai enfin sur l'introduction de la théorie queer en France qui se produit dès la fin des années 1990 à travers l'organisation de conférences, l'ouverture de cours à l'université, la création de collectifs et la traduction d'ouvrages de référence. J'insisterai

en particulier sur la manière dont la politique de traduction française a contribué à reconduire le récit généalogique hégémonique de la théorie queer et, par conséquent, les effacement qui le sous-tendent. Je commenterai alors quelques récits généalogiques français consacrés à l'émergence et au développement de la théorie queer en examinant comment l'adoption d'un modèle par « vagues », hérité de l'historiographie féministe dominante et fortement contesté aux États-Unis pour les effacements qu'il engendre, renforce encore en France la marginalisation des auteur·rice·s et théoricien·ne·s queers racisé·e·s. Ces récits généalogiques font toutefois l'objets de critiques et de contestation depuis une dizaine d'année. J'examinerai, pour finir, ces avancées tout en pointant quelques limites des généalogies les plus récentes.

1. Généalogie hégémonique de la théorie queer

L'émergence de la théorie queer à l'université états-unienne et son établissement comme champ d'études s'est accompagné d'un effort généalogique important. La constitution d'une généalogie propre à la théorie queer est rapidement apparue comme l'un des enjeux fondamentaux dans le processus de légitimation qui a conduit à son institutionnalisation. Dans un article particulièrement acerbe, « The Normalization of Queer Theory » (2003), où il revient sur les ambiguïtés liées au phénomène d'institutionnalisation et aux contradictions qu'il génère, David Halperin opère un retour critique sur l'émergence et la trajectoire de la théorie queer à l'université. Halperin commence sans surprise par rappeler le moment fondateur que constitue la formulation de Teresa de Lauretis :

> La théorie queer est née à l'origine comme une blague. Teresa de Lauretis a inventé l'expression « théorie queer » pour servir de titre à un colloque qu'elle a organisé en février 1990 à l'Université de Californie à Santa Cruz, où elle enseignait comme professeure d'histoire de la conscience. Elle avait entendu le mot « queer » utilisé dans un sens d'auto-affirmation gay par des militants, des jeunes des rues et des membres du monde de l'art à New York à la fin des années 1980. Elle a eu le

> courage et la conviction d'associer ce terme calomnieux au mot, sacré à l'université, de « théorie ». Son emploi était scandaleusement offensant. Des professeur·e·s bienveillant·e·s de l'UCSC ont demandé, d'un ton blessé, « Pourquoi faut-il qu'iels l'appellent ainsi ? » Mais l'association était plus que malicieuse : elle était délibérément disruptive.
>
> Dans son discours d'ouverture lors de la conférence, la Professeure de Lauretis a reconnu que le titre était censé être provoquant[1].

Halperin remarque à juste titre qu'au moment de son émergence « la théorie queer était donc un paramètre fictif destiné à être remplacé [*a placeholder*] par une connaissance-pratique hypothétique qui n'existait pas encore » [2] et souligne que ce que Teresa de Lauretis proposait initialement comme une « hypothèse de travail » s'est presque immédiatement établi comme une théorie à part entière. Halperin souligne alors la nécessité de constituer, rétrospectivement, une généalogie à la théorie queer :

> La théorie queer devait donc être inventée après coup, pour répondre à la demande qu'elle avait suscitée. (Les deux textes qui, rétrospectivement, ont été considérés comme fondateurs de la théorie queer, *Epistemology of the Closet* d'Eve Kosofsky Sedgwick et *Gender Trouble* de Judith Butler, ont été écrits bien avant que quiconque n'ait jamais entendu parler de celle-ci.)[3]

Si Halperin fait preuve d'une certaine exagération dans ce passage, notamment en ce qui concerne la distance temporelle qui sépare la parution de ces deux ouvrages et le

[1] David Halperin, « The Normalization of Queer Theory », p. 339-340 : « Queer theory originally came into being as a joke. Teresa de Lauretis coined the phrase "queer theory" to serve as the title of a conference that she held in February of 1990 at the University of California, Santa Cruz, where she is Professor of The History of Consciousness. She had heard the word "queer" being tossed about in a gay-affirmative sense by activists, street kids, and members of the art world in New York during the late 1980s. She had the courage, and the conviction, to pair that scurrilous term with the academic holy word, "theory." Her usage was scandalously offensive. Sympathetic faculty at UCSC asked, in wounded tones, "Why do they have to call it that?" But the conjunction was more than merely mischievous: it was deliberately disruptive. In her opening remarks at the conference, Professor de Lauretis acknowledged that she had intended the title as a provocation ».

[2] David Halperin, « The Normalization of Queer Theory », *Journal of Homosexuality*, vol. 45, n° 2-4, 2003, p. 341 : « queer theory was thus a placeholder for a hypothetical knowledge-practice not yet in existence ».

[3] David Halperin, « The Normalization of Queer Theory », p. 341 : « Queer theory, therefore, had to be invented after the fact, to supply the demand it had evoked. (The two texts that, in retrospect, were taken to have founded queer theory, Eve Kosofsky Sedgwick's *Epistemology of the Closet* and Judith Butler's *Gender Trouble*, were written well before anyone had ever heard of it.) ».

colloque organisé par Teresa de Lauretis à l'Université de Californie à Santa Cruz, il insiste néanmoins sur plusieurs éléments significatifs : la formulation de Teresa de Lauretis comme le moment fondateur de la théorie queer, la dimension rétrospective et performative de l'élaboration de toute généalogie[4], et la place fondamentale des travaux de Sedgwick et de Butler dans la généalogie de la théorie queer bien qu'elles-mêmes n'aient pas mobilisé le terme *queer* dans les ouvrages cités. Plus loin, Halperin se prête à l'exercice de la généalogie de la théorie queer :

> qui commence avec Sedgwick, Butler, Monique Wittig, Gayle Rubin, Michel Foucault, D. A. Miller, Leo Bersani et Simon Watney, et qui se prolonge dans le travail de de Lauretis, Diana Fuss, Douglas Crimp, Lee Edelman, Earl Jackson, Biddy Martin, Sue-Ellen Case, Michael Warner et Judith Halberstam[5].

La généalogie hégémonique de la théorie queer a pris forme au cours des années 1990 de diverses manières : à travers de nombreux textes qui accompagnent l'émergence et l'institutionnalisation de la théorie queer dès le début des années 1990, produits, la plupart du temps, par des théoricien·ne·s gays et lesbiennes ou queers, et qui soit retracent cette généalogie, soit citent, référencent et commentent les travaux considérés comme fondateurs de la théorie queer (en particulier, ceux de Teresa de Lauretis, Judith Butler et Eve Kosofsky Sedgwick) ; dans des ouvrages, à peine plus tardifs, spécifiquement consacrés à la généalogie de la théorie queer ; à travers les préfaces qui introduisent les rééditions d'ouvrages déjà canoniques de théoricien·ne·s queers établi·e·s. Tou·te·s insistent sur les éléments généalogiques également mis en évidence par Halperin.

[4] Halperin insiste énormément sur la performativité (sans la nommer) tout au long de son article. Il me semble évident qu'il se joue des travaux de Butler et de Sedgwick portant sur les processus performatifs et la performativité queer lorsqu'il décrit l'émergence, toute performative, de la théorie queer et de sa généalogie : « Au moment où la scandaleuse formule "théorie queer" a été prononcée, cependant, elle est devenue le nom d'une école théorique déjà établie » (« The moment that the scandalous formula "queer theory" was uttered, however, it became the name of an already established school of theory », p. 340).

[5] David Halperin, « The Normalization of Queer Theory », p. 342 : « beginning with Sedgwick, Butler, Monique Wittig, Gayle Rubin, Michel Foucault, D. A. Miller, Leo Bersani, and Simon Watney, and extending through the work of de Lauretis, Diana Fuss, Douglas Crimp, Lee Edelman, Earl Jackson, Biddy Martin, Sue-Ellen Case, Michael Warner, and Judith Halberstam ».

Cet effort généalogique apparaît premièrement dans les textes qui accompagnent l'émergence et l'institutionnalisation de la théorie queer. Si certains s'attachent à en retracer directement la généalogie – « Inside the Ivory Closet » (1990) de Jeffrey Escoffier[6], « Making It Perfectly Queer » (1991) et « The Discipline Problem » (1994) de Lisa Duggan, « The Normalization of Queer Theory » (2003) de David Halperin, « Queer Theory for Everyone: A Review Essay » (2005) de Sharon Marcus – la plupart contribuent à établir cette généalogie à travers la politique de citation et de référence de leurs auteur·rice·s[7]. Dans les deux cas, les références à Teresa de Lauretis, Judith Butler et Eve Kosofsky Sedgwick sont omniprésentes et leurs travaux sont abondamment commentés et forment la base d'un grand nombre d'analyses ultérieures[8]. Le colloque

[6] Si Jeffrey Escoffier n'esquisse pas directement une généalogie de la théorie queer, il liste néanmoins un certain nombre de chercheur·euse·s qui appartiennent à ce qu'il définit comme « la génération post-Stonewall » et se distinguent des historien·ne·s gays et lesbiennes de la génération précédente à la fois par leur pratique de la recherche et de l'écriture et par leur rapport à l'activisme communautaire, parmi lesquel·le·s figurent Eve Kosofsky Sedwick, Lee Edelmann, David Halperin et D. A. Miller, qui seront tou·te·s associé·e·s par la suite à la théorie queer.

[7] Teresa de Lauretis emploie l'expression « politics of reference » dans son article « Habit Changes » (1994) pour justifier l'inscription de son dernier ouvrage *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire* (1994) dans la théorie féministe. Elle écrit : « Mais s'il peut être considéré comme un ouvrage de théorie féministe, c'est parce que ma pratique de l'écriture critique, la forme d'adresse et les stratégies rhétoriques que j'ai choisies, y compris ce que j'appelle la politique de référence, sont cohérentes avec la pratique de la théorie féministe telle que je le vois. […] J'ai construit mon argumentation en dialogue avec les œuvres d'autres lesbiennes et féministes auxquelles je fais référence et avec lesquelles j'entre en conversation de manière directe, parfois critique, souvent minutieuse, et toujours explicite » (« But if it can be considered a work of feminist theory it is because my practice of critical writing, the form of address and the rhetorical strategies I chose, including what I call the politics of reference, are consistent with the practice of feminist theory as I see it. […] I built my argumentation with reference to and in dialogue with works by other lesbians and feminists which I engage directly, sometimes critically, often painstakingly, and always explicitly »). Voir Teresa de Lauretis, « Habit Changes », p. 297.

[8] Dans « Making it Perfectly Queer » (1991), Lisa Duggan retrace également la généalogie de la théorie queer émergente en revenant sur les apports de Sedgwick dans *Epistemology of the Closet* (1990), de Teresa de Lauretis dans *Technologies of Gender* (1987) et de Judith Butler dans *Gender Trouble* (1990). Son objectif est de mettre en lumière le « tournant constructionniste », caractéristique de la théorie queer, déjà au travail dans les théories gays et lesbiennes. Son effort généalogique a le mérite de réinscrire la théorie queer dans l'historiographie et la sociologie gays et lesbiennes et de souligner l'effacement des racines politiques et militantes qui alimentent les perspectives théoriques des théoricien·ne·s queers. Voir Lisa Duggan, « Making It Perfectly Queer », p. 158-161. Après avoir retracé quelques généalogies de la sexualité et du genre aux États-Unis, dans « Queer Theory for Everyone: A Review Essay » (2005), Sharon Marcus ancre le « tournant queer » dans les ouvrages de Butler, *Gender Trouble*, et de Sedgwick, *Between Men* (1985), en insistant sur le fait qu'ils ont « aidé à établir un agenda pour les *Queer Studies* ». Voir Sharon Marcus, « Queer Theory for Everyone: A Review Essay », *Signs*, vol. 31, n° 1, 2005, p. 197. Dans son introduction à *Fear of a Queer Planet* (1993), Michael Warner cite le numéro spécial « Queer Theory » de la revue *differences* édité par de Lauretis, *Gender Trouble* de Butler et, en particulier, les deux ouvrages de Sedgwick : *Between Men* et *Epistemology of the Closet*, qu'il commente plus abondamment. L'article

organisé par Teresa de Lauretis à l'Université de Californie à Santa Cruz en février 1990 ou, plus fréquemment, le numéro spécial de *differences* publié en 1991, à l'occasion desquels de Lauretis forge l'expression, apparaissent systématiquement, lorsqu'ils sont cités, comme le moment fondateur de la théorie queer. Il est également intéressant de noter que si le premier numéro spécial de *differences* consacré à la théorie queer a été édité par Teresa de Lauretis, le second numéro spécial, intitulé « More Gender Trouble: Feminism Meets Queer Theory » (1994), a été édité par Judith Butler, confortant ainsi son statut comme figure de proue de la théorie queer et du féminisme.

Ces efforts généalogiques peuvent poursuivre des objectifs distincts : insister sur la polarisation entre la théorie queer et les théories gays et lesbiennes ou féministes ou, au contraire, chercher à la déconstruire ; ancrer la théorie queer dans l'activisme, dans le féminisme – et en particulier, dans le féminisme lesbien –, dans l'historiographie gay et lesbienne et la théorisation de la sexualité, dans la déconstruction et le poststructuralisme… Les ouvrages consacrés à la généalogie de la théorie queer, qui paraissent dès la fin des années 1990, tels que *Queer Theory: An Introduction* (1997) de Annamarie Jagose ou *A Genealogy of Queer Theory* (2000) de William B. Turner, s'attachent à mettre en évidence la multiplicité et la prolifération des sites d'émergence de la théorie queer mais ils réinvestissent en priorité les éléments généalogiques déjà cités, contribuant encore à assoir la légitimité de ce récit hégémonique. Dans *Queer Theory: An Introduction*, Jagose esquisse une généalogie de la théorie queer qui tire ses racines de sources multiples : la théorisation du désir homosexuel, le mouvement homophile[9], la

de Judith Butler, « Critically Queer » (1993), s'ouvre sur une référence à Sedgwick et à son travail sur la performativité queer, envers laquelle elle se montre très redevable.

[9] En vue de lutter contre les discriminations et la violence policière auxquelles iels étaient confronté·e·s, les gays et les lesbiennes ont commencé à s'organiser officiellement au début des années 1950 aux États-Unis. Appelés « organisations homophiles » dans le but de souligner leur sens de la communauté et de minimiser la dimension sexuelle de leur identité, ces groupes pionniers ont travaillé à la sensibilisation et à l'éducation de la société ainsi qu'à l'unification des minorités sexuelles. En 1950, la *Mattachine Society* est fondée à Los Angeles par un petit groupe d'amis. Plusieurs organisations ont suivi, dont *ONE, Inc.*, qui édite, à partir de 1953, la première publication gay largement diffusée, *ONE Magazine*, ainsi que la première organisation de défense des droits des lesbiennes, *Daughters of Bilitis*, fondée à San Francisco en 1955, qui lance sa publication périodique, *The Ladder*, en 1956. Bien que leur distribution fût limitée, ces publications sont devenues une partie vitale du mouvement homophile en pleine croissance. Elles ont contribué à créer un sentiment national de communauté et ont fourni un espace de débat et d'échange, encourageant le dialogue et la solidarité et brisant l'isolement des homosexuel·le·s. Opérant dans un contexte d'oppression

libération gay, la féminisme lesbien, les critiques liées aux limites de l'« identité » et, enfin, le poststructuralisme et l'activisme de la lutte contre le VIH/SIDA. William B. Turner revendique quant à lui des influences aussi diverses que le mouvement pour les droits civiques, le mouvement de libération féministe, le marxisme et la déconstruction. Le féminisme occupe une place centrale dans la généalogie de Turner. Deux des cinq chapitres qui composent *A Genealogy of Queer Theory* sont exclusivement consacrés aux contributions féministes : le premier concerne les chercheuses et activistes qui ont historicisé les notions de genre et de sexualité à partir des années 1970, tandis que le second est centré sur les apports de Butler, Sedgwick et de Lauretis[10]. Turner ancre également sa généalogie dans les travaux de Michel Foucault et des historiens et sociologues gays (notamment John D'Emilio, Jeffrey Weeks et Jonathan Ned Katz) qui ont analysé la sexualité dans la perspective du constructivisme social, ainsi que dans les critiques littéraires qui se sont penchés sur les significations de la sodomie, à la Renaissance et à l'époque contemporaine. Cependant, Foucault émerge comme la figure centrale de sa généalogie. Chaque chapitre finit par revenir à Foucault, d'une manière ou d'une autre, y compris lorsque ce retour est loin d'être nécessaire. Le premier chapitre consacré au féminisme, par exemple, évolue rapidement vers une présentation détaillée des essais qui composent l'ouvrage *Feminism et Foucault: Reflections on Resistance* (1988)[11]. Dans ces deux généalogies, les théoricien·ne·s, auteur·rice·s et activistes queers de couleur ne jouent pas un rôle particulièrement important dans l'émergence et le développement de la théorie queer et constituent l'absence majeure de ces récits. Aucune attention soutenue n'est accordée à la façon dont les féministes et les lesbiennes de

juridique et sociale particulièrement virulente, ces premiers groupes de défense des droits des homosexuel·le·s se sont tournés vers l'acceptation sociale et la reconnaissance publique de l'homosexualité, notamment sur le plan des droits, plutôt que vers l'action politique directe. Voir Annamarie Jagose, *Queer Theory: An Introduction*, p. 22-29.

[10] Jagose commente elle aussi en détail les apports de Butler, Sedgwick et de Lauretis. Les deux auteur·rice·s soulignent que Teresa de Lauretis est considérée comme la première à avoir forgé et utilisé le terme de « théorie queer ». Voir Annamarie Jagose, *Queer Theory: An Introduction*, p. 120, 131, 133 ; William B. Turner, *A Genealogy of Queer Theory*, p. 5, 30.

[11] Voir Robert McRuer, « A Genealogy of Queer Theory by William B. Turner », *NWSA Journal*, vol. 14, n° 2, 2002, p. 228 ; Eden Osucha, « A Genealogy of Queer Theory (review) », *American Literature*, vol. 73, n° 4, 2001, p. 891.

couleur ont conceptualisé les identités, les communautés et les politiques queers, tout particulièrement à partir de la publication de l'anthologie *This Bridge Called My Back* en 1981[12].

Enfin, les avant-propos et les préfaces qui accompagnent les rééditions d'ouvrages déjà canoniques de théoricien·ne·s queers établi·e·s, ainsi que les essais rétrospectifs dans lesquels ces chercheur·euse·s reviennent sur leurs travaux majeurs, concourent également à renforcer cette généalogie hégémonique et l'importance fondamentale de ces ouvrages dans le développement de la théorie queer. Sedgwick emploie le terme *queer* dans sa préface pour la réédition, en 1993, de *Between Men*, ce qui est révélateur à la fois de la rapidité avec laquelle le terme s'est imposé à l'université et de la volonté de Sedgwick d'affilier son travail à la théorie queer[13]. Dans un essai plus tardif, « Thinking Through Queer Theory » (2000), où elle revient sur sa carrière de théoricienne queer et offre une réflexion sur l'héritage de la théorie queer en tant qu'outil analytique, Sedgwick situe ses deux ouvrages majeurs, *Between Men* et *Epistemology of the Closet*, comme des pierres angulaires dans le développement des études gays et lesbiennes et l'émergence de la théorie queer[14]. Dans sa préface de 1999 à la réédition de *Gender Trouble*, où elle

[12] Ce point est souligné par Robert McRuer, « A Genealogy of Queer Theory by William B. Turner » (2002), p. 229. Voir également Eden Osucha, « A Genealogy of Queer Theory (review) », p. 891.

[13] La préface est datée de novembre 1992 et comporte cinq occurrences du terme *queer*. Il apparaît dans les expressions « queer community », « queer identification », « queer childhood », « women queer readers » et « queer reading ». Voir Eve Kosofsky Sedgwick, « Preface to the 1993 Edition », *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York, Columbia University Press, 2016 [1985], p. xvii-xx.

[14] Ce essai est le texte de la conférence que Sedgwick a donnée à l'Université Ochanomizu, à Tokyo, le 7 octobre 2000. Il a ensuite été publié dans un ouvrage de Sedgwick édité à titre posthume, *The Weather in Proust* (2011). Elle écrit notamment : « L'effet de *Between Men* qui m'a rendue le plus heureuse était qu'il semblait, en effet, rendre disponible certains termes à travers lesquels les militants gays et antihomophobes pouvaient articuler leurs identifications politiques avec la pensée féministe. Ces formulations antiséparatistes et non dualistes faisaient partie des avancées théoriques qui ont rendu possible le développement d'un mouvement d'études gays et lesbiennes puissant, passionnant et théoriquement sophistiqué dans les universités états-uniennes » (« The result of *Between Men* that made me happiest was that it did, indeed, seem to make available some terms in which male gay and antihomophobic activists could articulate their political identifications with feminist thought. These antiseparatist, nondualist formulations were among the theoretical advances that made possible the development of a strong, exciting, theoretically sophisticated gay and lesbian studies movement in universities around the United States », p. 197). Et plus loin : « C'était au début des années 1990, à peu près au moment de la publication d'*Epistemobgy of the Closet*, que certains éléments du mouvement gay et lesbien aux États-Unis ont commencé à utiliser le terme "queer" au lieu de "gay" ou "lesbienne". Je n'avais, en réalité, pas utilisé le terme "queer" dans mon livre. Mais bon nombre des tendances théoriques non dualistes de mon travail

reconsidère la trajectoire et la réception de son ouvrage, Butler a elle aussi abondamment recours au terme *queer* alors que celui-ci n'était pas initialement mobilisé dans l'ouvrage. Le premier paragraphe de sa préface est particulièrement parlant à cet égard puisqu'elle souligne d'emblée, sous couvert de modestie, l'importance de *Gender Trouble* comme « l'un des textes fondateurs de la théorie queer » :

> Dix ans ont passé depuis que j'ai écrit *Trouble dans le genre* et soumis le manuscrit aux éditions Routledge. Je ne pensais pas que ce livre serait lu par tant de personnes différentes, ni qu'on y verrait une « intervention » stimulante pour la théorie féministe, ni encore qu'on le citerait comme l'un des textes fondateurs de la théorie queer[15].

Revenant sur les conditions de production de *Gender Trouble*, Butler insiste sur son ancrage dans l'activisme et les luttes sociales communautaires et, surtout, sur son impact en dehors de l'université, et en particulier dans les milieux militants. Elle écrit :

> Qu'on me permette encore de mentionner un aspect qui touche aux conditions de production de ce texte et qu'on ne comprend pas toujours : ce livre est né d'une rencontre entre le monde académique et les mouvements sociaux auxquels j'ai participé, et il est le « produit intérieur » d'une culture gaie et lesbienne sur la côte est des États-Unis dans laquelle j'ai vécu pendant quatorze ans avant de l'écrire. […] Parmi les expériences les plus gratifiantes de ma vie, il me plaît de compter celle d'avoir vu le livre circuler jusqu'à ce jour en dehors du monde universitaire : à travers Queer Nation par les modes d'action directe de Act Up proches de ma manière de penser la théâtralité de la présentation queer de soi, par le biais de 1'Association américaine de psychologie (American Psychological Association) qui s'est servie de mon livre pour revoir certains de ses dogmes sur l'homosexualité[16].

étaient très proches de celles du mouvement queer, de sorte que le livre s'est retrouvé étroitement associé à l'émergence de la théorie queer » (« It was in the early 1990s, around the time that *Epistemobgy of the Closet* was published, that some elements of the gay and lesbian movement in the United States began to use the term "queer" in place of "gay" or "lesbian." I had not actually used the term "queer" in my book. But many of the nondualist theoretical tendencies of my work were very allied to those of the queer movement, so the book became closely identified with the emergence of queer theory », p. 198). Voir Eve Kosofsky Sedgwick, « Thinking Through Queer Theory » [2000], *The Weather in Proust*, Jonathan Goldberg (éd.), Durham et Londres, Duke University Press, 2011, p. 1-41.

[15] Judith Butler, « Preface (1999) », *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, traduction de Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005, p. 25. Le terme *queer* apparaît à huit reprises.

[16] Judith Butler, « Preface (1999) », p. 38-39.

S'il ne s'agit aucunement de nier l'impact effectif qu'a eu *Gender Trouble* aussi bien au sein de l'université qu'en dehors, le passage que je viens de citer illustre la volonté de Butler d'ancrer rétrospectivement son ouvrage dans la théorie et dans l'activisme queer et de le présenter comme l'une de leurs influences prédominantes[17].

L'une des caractéristiques majeures de la généalogie hégémonique qui s'esquisse ici réside dans sa blanchité[18] et dans la position privilégiée qu'occupent, à l'université, les

[17] Dans *Bodies That Mattter* (1993), Butler emploie abondamment le terme *queer*. Le texte compte quatre-vingt-sept occurrences de « queer(s) », vingt-trois de « queering », six de « queerness » et quatre de « queered ». Voir Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of « Sex »*, Londres et New York, Routledge, 1993. Le terme *queer* apparaît cinquante et une fois, soit plus de moitié moins, dans *Undoing Gender* (2004) dont l'introduction comporte néanmoins un petit développement sur la théorie et l'activisme queer. Elle y emploie notamment l'expression « vies queer » [*queer lives*]. Voir Judith Butler, *Undoing Gender*, Londres et New York, Routledge, 2004, p. 5, 7. Contrairement à Judith Butler, Teresa de Lauretis utilise peu le terme *queer* et abandonne très rapidement la terminologie qu'elle proposait comme une « hypothèse de travail » pour revenir au terme *lesbian* qu'elle juge plus spécifique et pertinent dans le cadre de ses travaux ultérieurs. Elle s'en explique brièvement dans « Habit Changes » (1994) qui paraît dans le second numéro spécial de *differences* consacré à la théorie queer. Voir Teresa de Lauretis, « Habit Changes », p. 297. Sue-Ellen Case se distancie elle aussi rapidement du terme *queer* auquel elle préfère ceux de *butch* et de *lesbian*. Voir Sue-Ellen Case, « Toward a Butch-Feminist Retro-Future ». L'institutionnalisation de la théorie queer a en effet presque immédiatement suscité des craintes et des critiques, à la fois au sein des *Gay and Lesbian Studies* et au sein même du champ émergent des *Queer Studies*. Certain·e·s théoricien·ne·s, dont Case, se sont inquiété·e·s de la rapidité à laquelle la théorie queer est parvenue à s'institutionnaliser et ont perçu cette institutionnalisation comme une récupération des politiques queers par l'université. Case déplore également son assimilation dans une culture postmoderne et capitaliste hégémonique ainsi que la façon dont la théorie queer tend à dévaluer les analyses de la sexualité et de l'hétéronormativité développées par des théoricien·ne·s gays et lesbiennes, souvent taxées d'essentialisme. Case questionne également l'invisibilisation des lesbiennes et des personnes racisées et l'effacement des différences que la théorie queer devait justement permettre d'analyser. Pour un aperçu détaillé des différentes contestations du queer, voir notamment le dernier chapitre de l'ouvrage de Jagose, *Queer Theory: An Introduction*, p. 101-126. Sur les inquiétudes liées à l'invisibilisation des lesbiennes au sein de la théorie queer, voir Sheila Jeffreys, « The Queer Disappearance of Lesbians ».

[18] La notion de blanchité a été proposée par la chercheuse en études féministes et afro-américaines Judith Ezekiel pour traduire celle de *whiteness.* Voir Judith Ezekiel, « "La Blanchité" du mouvement des femmes américain », communication à la conférence internationale « Ruptures, Résistances et Utopies », 20 septembre 2002, Université de Toulouse le Mirail. Le concept permet d'envisager la race comme une construction sociale, culturelle et politique dépassant le strict cadre biologique et la couleur de peau. Comme l'explique Maxime Cervulle dans *Dans le blanc des yeux*, la blanchité fait référence à « l'hégémonie sociale, culturelle et politique blanche à laquelle sont confrontrées les minorités ethnoraciales » (p. 15). Voir Maxime Cervulle, *Dans le blanc des yeux : diversité, racisme et médias*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013. Les études portant sur la blanchité tendent à envisager le discours sur la blancheur comme une idéologie tout en mettant l'accent sur les structures sociales qui produisent le privilège blanc et la supériorité raciale. La blanchité désigne donc un rapport social de pouvoir, ainsi qu'un rapport au savoir structuré par cette position hégémonique. Voir également Marie-Anne Paveau, « Comment pensent les chercheuses blanches ? Propositions épistémologiques et méthodologiques »,

théoricien·ne·s queers qui en font partie (ces deux aspects étant en partie liés). Cette première ligne généalogique produit, en se constituant, l'effacement de tout un corpus théorique élaboré par des auteur·rice·s et des théoricien·ne·s queers racisé·e·s dont les contributions, quand elles sont mentionnées, sont incluses plus tardivement dans les récits généalogiques et sont systématiquement présentées comme postérieures à l'émergence de la théorie queer et positionnées à la marge du corpus principal dont j'ai tenté de dresser l'ébauche, ce qui est historiquement erroné.

Une autre perspective généalogique, qui s'inscrit pleinement dans la continuité de la première, postule que la théorie queer serait dérivée de la relecture, dans les universités états-uniennes, des travaux poststructuralistes de Michel Foucault, de Jacques Derrida et de Deleuze et Guattari, entre autres. Bien qu'il soit admis que la théorie queer blanche se soit effectivement en partie développée à partir de réflexions élaborées en France par des auteurs tels que Foucault et Derrida, réunies sous le terme de *French Theory* aux États-Unis[19], il me semble que cette hypothèse généalogique soulève un certain nombre de questions. Il ne s'agit pas pour autant de nier le rôle central ni l'impact du courant poststructuraliste français dans le développement des *Queer Studies* où ces œuvres sont réinterprétées et réappropriées au service des préoccupations politiques et théoriques états-uniennes. Leur influence est manifeste dans les travaux de Eve Kosofsky Sedgwick et de Judith Butler, considérées comme les inspiratrices majeures de la théorie queer aux côtés de Teresa de Lauretis[20]. Cependant, l'insistance (souvent exclusive) sur cet élément

Itinéraires [en ligne], 2021-3, 2022, https://journals.openedition.org/itineraires/11709 [consulté le 08/08/2022].

[19] Cette perspective généalogique est abordée dans l'ouvrage de François Cusset, *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* (2003) dans lequel il retrace la façon dont les œuvres d'un certain nombre d'intellectuels français, marginalisés en France à la même époque, sont entrées, au tournant des années 1980, dans les départements des universités états-uniennes où elles ont fortement impacté le champ théorique. Cusset soutient que ces œuvres, après avoir subi des processus de réinterprétation, de réappropriation et de décontextualisation afin de leur faire jouer un rôle crucial dans les débats sociaux et politiques états-uniens de l'époque, ont fourni un socle théorique sur lequel se sont développées les *Cultural Studies*, les *Gender Studies*, les *Gay and Lesbian Studies*, les *Queers Studies* ainsi que les *Postcolonial Studies*.

[20] L'influence de Foucault est particulièrement sensible dans *Technologies of Gender* de Teresa de Lauretis, *Between Men* et *Epistemology of the Closet* d'Eve Kosofsky Sedgwick, *Gender Trouble* et *Bodies that Matter* de Judith Butler. À titre d'exemple, dans sa préface de 1999 à *Gender Trouble*, Butler écrit : « *Gender Trouble* est ancré dans la "French Theory". […] *Gender Trouble* a tendance à lire ensemble, dans une veine syncrétique, divers intellectuel·le·s français·es (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Kristeva,

généalogique revient à nier et à effacer une seconde fois le rôle formateur et les contributions des queers de couleur, et notamment des féministes lesbiennes racisées, évoluant bien souvent à la marge de l'université états-unienne, lors de l'émergence et du développement des théories queers. Cette perspective généalogique partielle contribue à réinscrire les origines des théories queers dans un champ théorique universitaire trop rarement militant, blanc et masculin, tout en les éloignant davantage des productions poétiques, théoriques et militantes des féministes lesbiennes de couleur états-uniennes.

Je cherche précisément à dégager ici les conséquences politiques de tels choix généalogiques et des effacements répétés qui structurent et légitiment l'émergence et le développement de la théorie queer aux États-Unis, mais également en France, sous l'influence, dans les années 2000, de la traduction de travaux produits par les théoricien·ne·s queers blanc·he·s états-unien·ne·s.

Wittig) » (« *Gender Trouble* is rooted in "French Theory". […] *Gender Trouble* tends to read together, in a syncretic vein, various French intellectuals (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Kristeva, Wittig) », p. x) et plus loin : « À l'origine, ma façon de lire la performativité du genre s'inspire de la lecture que fait Jacques Derrida de "Devant la loi" de Kafka » (« I originally took my clue on how to read the performativity of gender from Jacques Derrida's reading of Kafka's "Before the Law "», p. xv). L'influence de Foucault sur le développement de la théorie queer est également mentionnée dans « Inside the Ivory Closet » (1990) de Jeffrey Escoffier et « Making It Perfectly Queer » (1991) de Lisa Duggan et constitue un élément généalogique important des généalogies de Jagose et, à plus forte raison, de Turner qui l'honore dès le titre du premier chapitre de son ouvrage : « Foucault Didn't Know What He Was Doing, and Neither Do I ». D'autres ouvrages majeurs ont été spécifiquement consacrés à l'héritage de Foucault et à son impact sur la théorie queer dont le désormais classique *Saint Foucault: Toward a Gay Hagiography* de David Halperin et *Mad For Foucault: Rethinking the Foundations of Queer Theory* de Lynne Huffer. Voir David Halperin, *Saint Foucault: Toward a Gay Hagiography*, New York, Oxford University Press, 1995 et Lynne Huffer, *Mad For Foucault: Rethinking the Foundations of Queer Theory*, New York, Columbia University Press, 2010. Concernant Deleuze, voir notamment : Chrysanthi Nigianni et Merl Storr (éds.), *Deleuze and Queer Theory*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2009. Dans *Saint Foucault*, Halperin écrit ainsi : « L'approche de Foucault ouvre aussi parallèlement la possibilité d'une politique queer définie non pas par la lutte pour libérer une nature préexistante commune et refoulée, mais un processus continu d'auto-constitution et d'auto-transformation – une politique queer ancrée dans les sables périlleux et mouvant de la non-identité, de la positionnalité, de la réversibilité discursive et de l'auto-invention collective. En ce sens, il n'est peut-être pas exagéré de dire que Foucault a produit la non-théorie dont ACT UP est la pratique » (« Foucault's approach also opens up correspondingly, the possibility of a queer politics defined not by the struggle to liberate a common, repressed preexisting nature but an on-going process of self-constitution and self-transformation – a queer politics anchored in the perilous and shifting sands of non-identity, positionality, discursive reversibility, and collective self-invention. In that sense perhaps it is not too much to say that Foucault produced the non-theory of which ACT UP is the practice », p. 122).

2. « Nos silences construits »[21] : violence épistémique et effacements au sein de la théorie queer blanche

2.1 Critique queer de couleur et élaboration de généalogies alternatives

Les premièr·e·s à avoir mis en évidence les pratiques d'effacement à l'œuvre dans la généalogie hégémonique et les textes « fondateurs » de la théorie queer et à avoir pointé la nécessité de retracer des généalogies alternatives sont les critiques queers de couleur.

Forgée par Roderick A. Ferguson dans *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique* (2004), l'expression « critique queer de couleur » désigne un cadre d'analyse intersectionnel visant à opérer des ruptures avec le mode de production institutionnel des savoirs pour penser l'articulation de la sexualité avec le genre, la classe, la race et la colonialité. Ferguson soutient que « l'analyse queer de couleur […] interroge les formations sociales en tant qu'intersections de la race, du genre, de la sexualité et de la classe, avec un intérêt particulier pour la façon dont ces formations correspondent aux idéaux et pratiques nationalistes, et en divergent »[22]. Dans *Aberration in Black*, Ferguson établit un lien entre l'édification de la nation capitaliste, déterminée par la différence raciale et l'hétéronormativité, et la régulation par l'État de la non-conformité sexuelle et de genre à laquelle sont associées les populations non-blanches. Il insiste sur la nécessité

[21] J'emprunte cette expression à Teresa de Lauretis. Voir Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 97. Cette section développe des questions que j'ai déjà abordées dans mon article « Unsettling Dominant Narratives : *Borderlands/La Frontera* as a Pathway Toward a "New" Perspective on Queer Theory ». Voir Camille Back, « Unsettling Dominant Narratives: *Borderlands/La Frontera* as a Pathway toward a New Perspective on Queer Theory », *El Mundo Zurdo 7: Selected Works from the 2018 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa*, Sara A. Ramírez, Larissa M. Mercado-López et Sonia Saldívar-Hull (éds.), San Francisco, Aunt Lute Books, 2019, p. 79-86.

[22] Roderick A. Ferguson, *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2003, note 1, p. 149 : « Queer of Color analysis […] interrogates social formations as the intersections of race, gender, sexuality, and class, with particular interest in how those formations correspond with and diverge from nationalist ideals and practices ». Parmi les autres textes majeurs de la critique queer *of color*, on peut citer : E. Patrick Johnson et Mae G. Henderson (éds.), *Black Queer Studies: A Critical Anthology*, Durham et Londres, Duke University Press, 2005 ; Marivel T. Danielson, *Homecoming Queers: Desire and Difference in Chicana Latina Cultural Production*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2009 ; Grace Kyungwon Hong et Roderick A. Ferguson (éds.), *Strange Affinities: The Gender and Sexual Politics of Comparative Racialization*, Durham et Londres, Duke University Press, 2011 ; Qwo-Li Driskill *et al*., *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*, Tucson, University of Arizona Press, 2011.

d'une analyse de la sexualité qui ne soit pas dissociée de la race et des rapports matériels, comme tend à le faire la théorie queer blanche hégémonique, et d'une étude des composantes non-normatives des formations raciales, issues d'une multiplicité de positions différemment marginalisé·e·s. La critique queer de couleur qu'il se propose de théoriser souligne, en creux, les limites, les contradictions et les silences de la théorie queer blanche et met au défi les théoricien·ne·s de sortir d'un cadre d'analyse restrictif et excluant, qui participe à la marginalisation et à la régulation sexuelle et genrée des populations non-blanches, en considérant les sujets queers de couleur comme des producteur·ice·s de savoirs[23]. Ferguson conclut son introduction en déclarant que :

> En tant qu'enquête sur les composantes normatives des formations raciales et en tant que défi aux multiples restrictions des épistémès normatives, l'analyse queer de couleur peut-être une autre étape dans le dépassement de la politique de l'identité et vers ce qu'Angela Davis qualifie de « coalitions improbables et sans précédent »[24].

Préoccupée par l'inséparabilité des rapports de pouvoir et la formation de coalitions, la critique queer de couleur est ouvertement féministe et revendique un ancrage profond dans les productions créatives et théoriques des lesbiennes racisées[25].

La formulation de Ferguson est fortement influencée par les travaux de José Esteban Muñoz et en particulier par son ouvrage *Disidentifications: Queers of Color and the Perfomance of Politics* (1999), dans lequel il propose la désidentification comme une stratégie de survie et de résistance à l'assimilation qui défie et retravaille de l'intérieur

[23] Roderick A. Ferguson, *Aberrations in Black*, p. 148.

[24] Roderick A. Ferguson, *Aberrations in Black*, p. 29 : « As an inquiry into the normative components of racial formations and as a challenge to the manifold restrictions of normative epistemes, queer of color analysis can be another step in the move beyond identity politics and toward what Angela Davis calls "unlikely and unprecedented coalitions." ». On notera que Ferguson oppose lui aussi « politique de l'identité » et formation de coalitions, ce qui bien loin d'être le cas dans la formulation et la mise en pratique de la « politique de l'identité » par le *Combahee River Collective*.

[25] Roderick A. Ferguson, *Aberrations in Black*, p. 4, 28-29. Ce point a été soulevé à juste titre par Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón dans « Introduction », p. 9. Ferguson consacre notamment le dernier chapitre de son ouvrage à l'émergence des critiques féministes lesbiennes noires et à leur théorisation de l'intersectionnalité. Il rappelle que les pensées féministes de couleur et, en particulier, lesbiennes de couleur, ont émergé comme une alternative aux idéaux nationalistes et révolutionnaires et à ce qu'ils impliquaient en termes de formations sociales normatives et d'agentivité.

l'idéologie dominante[26]. *Disidentifications* tient une place particulière dans ma propre généalogie intellectuelle puisque c'est à travers son introduction que j'ai rencontré pour la première fois le travail d'Anzaldúa. Dès l'introduction de *Disidentifications*, Muñoz dévoile sa généalogie intellectuelle et reconnaît les contributions majeures de féministes chicanas, parmi lesquelles Anzaldúa (dont l'œuvre est pourtant peu abordée sous l'angle de la désidentification), et d'autres « femmes de couleur radicales », en soulignant à la fois l'importance de leurs contributions et leur marginalisation, notamment au sein des généalogies courantes de la théorie queer. Il écrit : « [l]'anthologie *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, éditée par Cherrie Moraga et Gloria Anzaldua en 1981, est trop souvent ignorée ou négligée dans les généalogies de la théorie queer » [27], nous encourageant à considérer l'héritage critique et politique de *This Bridge Called My Back*. Muñoz est ainsi le premier à insister, simultanément, sur le rôle formateur d'Anzaldúa et du féminisme queer chicana dans l'émergence de la théorie queer et sur l'effacement de ses contributions (ainsi que celles de nombreux·euses autres queers de couleur) dans les généalogies dominantes[28]. Toujours au sujet de l'élaboration de ces récits généalogiques, il ajoute en note :

[26] Je développerai en détail la notion de désidentification en lien avec l'épistémologie queer décoloniale d'Anzaldúa dans la troisième partie de ma thèse. José Esteban Muñoz (1967-2013) a travaillé sur la performance, la culture visuelle et les théories queers, contribuant au développement de la critique queer de couleur. Il a obtenu un doctorat de littérature comparée de l'Université Duke sous la direction de la théoricienne queer Eve Kosofsky Sedgwick en 1994 et il a enseigné dans le département de *Performance Studies* de la Tisch School of the Arts de l'Université de New York de 1993 à sa mort. Voir https://as.nyu.edu/faculty/jose-esteban-munoz.html [consulté le 15/08/2022].

[27] José Esteban Muñoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Politics of Performance*, p. 21-22 : « Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua's 1981 anthology *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* is too often ignored or underplayed in genealogies of queer theory ». Muñoz fait également référence à Norma Alarcón et à Chela Sandoval.

[28] Muñoz a également le mérite d'insister sur *This Bridge* plutôt que sur *Borderlands* comme l'un des sites d'ancrage des théories queers. Les articles et ouvrages qui visent à souligner le rôle formateur ou précurseur d'Anzaldúa dans l'émergence des théories queers ne mentionnent bien souvent que *Borderlands* et ne font donc apparaître le terme *queer* dans son travail qu'en 1987. Voir notamment : Linda Garber, *Identity Poetics* (2001) ; Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction » (2011) , p. 10 ; Bruno Perreau, *Queer Theory: The French Response* (2016), p. 79 ; Caterina A. Rea, « Pensamiento Lésbico e Formaçao da Crítica Queer of Color » (2018), p. 119. Un contre-exemple intéressant est l'article de Facundo Nazareno Saxe, « Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como prionera y precursora de la teoría queer » (2015), qui analyse son usage du terme *queer* dans « La Prieta » mais ne prête pas attention à l'anthologie *This Bridge Called My Back*, ainsi que la thèse de doctorat de Elizabeth Anne Dahms, « The Life and Work of Gloria Anzaldúa: An Intellectual Biography » (2012), qui consacre deux chapitres à la théorisation du queer chez Anzaldúa. AnaLouise Keating a quant à elle toujours insisté sur l'utilisation du

> *Queer Theory* d'Annamarie Jagose (New York: New York University Press, 1996), un livre qui tente d'historiciser le discours queer en racontant sa dette envers le mouvement homophile et le féminisme lesbien tout en ignorant pourtant presque complètement la dette de la théorie queer envers les femmes et les hommes de couleur radicales·aux, constitue une généalogie particulièrement troublante de la théorie queer[29].

Les remarques de Muñoz, qui restent marginales dans *Disidentifications* malgré leur importance fondamentale, ont par la suite été développées par E. Patrick Johnson dans « "Quare" Studies, or (Almost) Everything I know about Queer Studies I Learned from My Grandmother » (2001) et Michael Hames-García dans « Queer Theory Revisited » (2010) qui constituent deux influences majeures de mon propre travail de recherche.

Dans « "Quare" Studies, or (Almost) Everything I know about Queer Studies I Learned from My Grandmother », E. Patrick Johnson part du constat qu'alors que la théorie queer s'est institutionnalisée avec succès, la plupart des formulations actuelles qui y sont rattachées ignorent les catégories de race et de classe ou analysent leurs effets en termes discursifs plutôt que matériels. Johnson propose alors l'expression « "quare" studies », dérivée de l'utilisation et de la prononciation du terme *queer* par sa grand-mère dans son anglais-afro-états-unien du sud, « comme réarticulation et déploiement vernaculaire de la théorie queer afin de prendre en considération les savoirs sexuels racialisés »[30]. Le terme *quare* lui permet d'ancrer sa théorisation dans une positionnalité culturelle spécifique

---

terme *queer* par Anzaldúa dès le début des années 1980, notamment dans *The Gloria Anzaldúa Reader* (2009) et « Gloria Anzaldúa: Queer Theory's Other Mother and Lover » (2010). C'est aussi le cas de Randy P. Conner. Les travaux de Perreau et de Rea s'appuient sur l'article de Bacchetta, Falquet et Alarcón qui fait allusion à l'intervention de Conner lors du colloque *El Mundo Zurdo* de 2009. Cette politique de référence, liée à un manque d'engagement direct avec les travaux d'Anzaldúa antérieurs à *Borderlands*, reconduisent un certain nombre d'effacements et d'inexactitudes. Dans un article plus tardif, « Orientations pour la résistance transnationale : l'épistémologie queer décoloniale de Gloria Anzaldúa et des lesbiennes racisées (subalternes) en France » (2016), Bacchetta revient sur l'usage du terme *queer* dans « La Prieta ». Voir Paola Bacchetta, « Orientations pour la résistance transnationale », p. 10.

[29] José Esteban Muñoz, *Disidentifications*, note 29, p. 203 : « An especially troubling genealogy of queer theory is Annamarie Jagose's *Queer Theory* (New York: New York University Press, 1996), a book that attempts to historicize queer discourse by narrating its debt to the homophile movement and lesbian feminism, and yet almost completely ignores queer theory's debt to radical women and men of color ».

[30] E. Patrick Johnson, « "Quare" Studies, or (Almost) Everything I know about Queer Studies I Learned from My Grandmother », *Text and Performance Quarterly*, vol. 21, n° 1, 2001, p. 1 : « as a vernacular rearticulation and deployment of queer theory to accommodate racialized sexual knowledge ».

qu'il juge absente des réappropriations universitaires dominantes du queer. L'essai de Johnson insiste sur l'élision des questions liées à la race et à la classe au sein des *Queer Studies* et sur la construction de silences autour de la race et d'autres perspectives queers minorisées par les universitaires blanc·he·s[31]. Johnson soutient que la théorie queer a échoué non seulement à aborder les réalités matérielles des queers *of color*, mais également à reconnaître les contributions majeures des queers non-blanc·he·s ainsi qu'à interroger consciemment et ouvertement les multiples façons dont la blanchité informe les positions critiques des théoricien·ne·s queers et à questionner leur privilège racial[32]. Sa reformulation est fortement influencée par les perspectives qu'Anzaldúa et Moraga développent dans *This Bridge Called My Back*[33]. Johnson associe sa reconceptualisation du queer aux *theories in the flesh* et à la « politique de l'identité », localisant les racines des théories queers dans les communautés racisées[34].

L'incapacité de la théorie queer blanche à aborder la question de la race et de la classe sociale a déjà été mise en évidence dans l'excellent article d'Evelynn Hammonds, « Black (W)holes and the Geometry of Black Female Sexuality » (1994), qui paraît dans le second numéro spécial de la revue *differences* consacré à la théorie queer. Hammonds développe une analyse critique du numéro spécial édité par Teresa de Lauretis en examinant « les pratiques d'exclusion systématiques »[35] à l'œuvre dans l'essai introductif de Lauretis et, de manière plus générale, dans les *Gay and Lesbian Studies*. Hammonds insiste sur la nécessité de créer des contre-récits qui prennent en compte les sexualités racialisées et les perspectives des auteur·rice·s et théoricien·ne·s queer de couleur et souligne la blanchité « normative » qui sous-tend les théorisations des chercheur·eurse·s affilié·e·s à la théorie queer[36].

[31] Voir E. Patrick Johnson, « "Quare" Studies », p. 1-2, 4, 9.

[32] Voir E. Patrick Johnson, « "Quare" Studies », p. 5.

[33] Johnson commente également l'essai d'Anzadúa intitulé « To(o) Queer the Writer: Loca, Escritora y Chicana » (1990).

[34] Voir E. Patrick Johnson, « "Quare" Studies », p. 9 : « As a "theory in the flesh" quare necessarily engenders a kind of identity politics, one that acknowledges difference within and between particular groups ».

[35] Evelynn Hammonds, « Black (W)holes », p. 127 : « consistently exclusionary practices ».

[36] Voir Evelynn Hammonds, « Black (W)holes », p. 130-131. Sur ce point, voir également Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 21, 32-36.

L'enjeu que constitue l'élaboration de contre-récits est également au cœur de l'essai de Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited » (2011), dans lequel il prolonge l'analyse critique d'Hammonds en examinant la construction des récits généalogiques dominants de la théorie queer et certaines de ses conséquences. Tout comme Hammonds, Hames-García relève « une tendance systématique à l'effacement, à la marginalisation et à la tokénisation »[37] et offre une généalogie alternative des théories queers aux États-Unis ancrée dans l'émergence d'une pensée intersectionnelle et critique de la sexualité. La chronologie alternative qu'il ébauche afin de contrer les généalogies dominantes de la théorie queer débute avec la publication, en 1962, du roman *Another Country* par James Baldwin. Hames-García répertorie ensuite, entre autres, « Toward a Black Feminist Criticism » (1977) de Barbara Smith ; *Uses of the Erotics* (1978) de Audre Lorde ; *Movement in Black* (1978) de Pat Parker ; *The History of Sexuality* (1978) de Michel Foucault ; « A Black Feminist Statement » (1979) du Combahee River Collective ; « Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence » (1980) d'Adrienne Rich ; « What We're Rollin' Around in Bed With: Sexual Silences in Feminism » (1981) de Cherríe Moraga et Amber Hollibaugh ; *This Bridge Called My Back* (1981) éditée par Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga ; *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave* (1982) éditée par Gloria Hull, Patricia Bell Scott et Barbara Smith ; *Loving in the War Years* (1983) de Moraga ; « Thinking Sex » (1984) de Gayle Rubin ; *In the Life: A Black Gay Anthology* (1986) éditée par Joseph Beam ; *Borderlands/La Frontera* (1987) d'Anzaldúa ; *Essentially Speaking* (1989) de Diana Fuss ; *Epistemology of the Closet* (1990) d'Eve Kosofsky Sedgwick ; *Gender Trouble* (1990) de Judith Butler.

Hames-García fait donc réapparaître dans sa contre-généalogie tout un corpus de productions créatives et théoriques écrites par des queers de couleur avant l'émergence officielle de la théorie queer, parmi lesquel·le·s figure Gloria Anzaldúa, et achève sa chronologie en 1991, non sans ironie :

[37] Voir Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 21 : « a consistent pattern of erasure, marginalization and tokenization ».

1991 Fuss édite *Inside/Out* et de Lauretis édite un numéro spécial de *differences*, intitulé « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », dans lequel elle invente le terme *théorie queer* et déplore le fait que les queers de couleur n'aient pas produit beaucoup de théorie[38].

2.2 Pratiques et mécanismes d'effacement dans les textes « fondateurs » de la théorie queer blanche

Evelynn Hammonds, dans « Black (W)holes » (1994), et Michael Hames-García, dans « Queer Theory Revisited » (2011), soulignent que ce qui est présenté comme un manque ou une absence dans les généalogies hégémoniques de la théorie queer blanche est en réalité le produit de pratiques d'effacement répétées. Tou·te·s deux soutiennent également que la théorie queer n'a jamais questionné le fait qu'elle se soit fondée sur

[38] Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 28 : « 1991 – Fuss edits *Inside/Out* and de Lauretis edits a special issue of *differences*, titled "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities," in which she coins the term *queer theory* and laments the fact that queers of color have not produced much theory ». La contre-généalogie de Hames-García est elle aussi ouvertement féministe et très fortement ancrée dans les travaux de lesbiennes *of color*. La version initiale de « Inside the Ivory Closet » de Jeffrey Escoffier, publiée en 1990 dans OUT/LOOK, était assortie d'une contre-généalogie de l'historicisation du genre et de la sexualité aux États-Unis ancrée dans les perspectives développées par des féministes et des lesbiennes de couleur. Les généalogies de Hames-García et d'Escoffier possèdent quelques titres en commun : « A Balck Feminist Statement » (1977) du Combahee River Collective ; « Toward a Black Feminist Criticism » (1977) de Barbara Smith ; l'anthologie *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave* (1982) et la réédition de *This Bridge Called My Back* (1983). Voir Jeffrey Escoffier, « Inside the Ivory Closet », p. 45. Dans « Making It Perfectly Queer » (1991), Lisa Duggan souligne également très tôt l'effacement des contributions de théoricien·ne·s queers activistes qui travaillent en partie en dehors de l'université. Elle écrit : « D'un côté, certain·e·s théoricien·ne·s queers ont tendance à s'engager dans des débats académiques à haut niveau de sophistication intellectuelle, tout en effaçant les racines politiques et militantes de leurs idées et préoccupations théoriques […]. De l'autre, certain·e·s théoricien·ne·s queers travaillent d'une manière qui destabilise l'opposition militant·e·s/théoricien·ne, combinant une pensée sophistiquée, un langage accessible et une adresse à un large public imaginaire. Des auteur·rice·s/militant·e·s tel·le·s que Gloria Anzaldúa, Kobena Mercer, Douglas Crimp et Gayle Rubin nous offrent la possibilité d'échapper au double écueil de la posture anti-intellectuelle de certain·e·s militant·e·s et de l'élitisme opérationnel de certain·e·s aspirant·e·s théoricien·ne·s radicaux » (« On the downside, there is a tendency among some queer theorists to engage in academic debates at a high level of intellectual sophistication, while erasing the political and activist roots of their theoretical insights and concerns […]. On the upside, some queer theorists work in a way that disrupts the activist/theorist opposition, combining sophisticated thinking, accessible language, and an address to a broadly imagined audience. Writer/activists such as Gloria Anzaldúa, Kobena Mercer, Douglas Crimp and Gayle Rubin offer us the possibility of escape the twin pitfalls of anti-intellectual posturing among some activists and the functional elitism of some would-be radical theorists », p. 161).

l'effacement d'un important corpus de textes créatifs et théoriques produits par des auteur·rice·s de couleur. Traquant les « silences construits » auxquels Teresa de Lauretis fait allusion dans « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities » au sein même de son essai et dans d'autres textes considérés comme « fondateurs » de la théorie queer, Hammonds et Hames-García ont mis en évidence un certain nombre de mécanismes d'effacement qui opèrent dans les récits généalogiques dominants de la théorie queer blanche. Ce travail s'inscrit pleinement dans la continuité de leurs travaux et vise donc non seulement à mettre en évidence l'effacement de la contribution des théorisations queer de couleur lors de l'élaboration de la théorie queer blanche – et en particulier celle de Gloria Anzaldúa –, mais aussi à examiner la violence épistémique à l'œuvre dans les textes « fondateurs » de la théorie queer, c'est-à dire à mettre à jour les pratiques discursives qui réduisent au silence ou marginalisent les auteur·rice·s et théoricien·ne·s queers de couleur et qui en font des « sujets excentriques »[39]. J'analyse en particulier deux éléments généalogiques importants de la théorie queer : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities » (1991) de Teresa de Lauretis et « Queer and Now » (1993) de Eve Kosofsky Sedgwick, pour les liens directs qu'ils maintiennent avec le travail de Gloria Anzaldúa.

Rappelant les espoirs que fonde Teresa de Lauretis dans la théorie queer lorsqu'elle forge l'expression, Hammonds se pose la question suivante : « [e]st-ce que la transition de lesbienne à queer apaise mon anxiété quant à la possibilité de remédier aux pratiques d'exclusion des études lesbiennes et gays ? »[40]. La réponse est négative. Une lecture attentive du numéro spécial de *differences* et de l'essai introductif de Lauretis conduit Hammonds à constater que la théorie queer telle qu'elle apparaît dans le volume échoue à théoriser les problématiques qu'elle se propose d'aborder et que l'essai de Lauretis est « symptomatique de la disjonction […] entre les objectifs déclarés du volume qu'elle a

[39] L'expression a été forgée par Teresa de Lauretis dans son essai « Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness », *Feminist Studies*, vol. 16, n° 1, 1990, p. 115-150.

[40] Evelynn Hammonds, « Black (W)holes », p. 128 : « Does a shift from lesbian to queer relieve my anxiety over whether the exclusionary practices of lesbian and gay studies can be resolved? ».

édité et ce que celui-ci met effectivement en œuvre »[41]. Pour saisir l'ampleur de cette disjonction, il est important de revenir à nouveau sur les objectifs que Teresa de Lauretis définit pour la théorie queer. Dans « Queer Theory », elle écrit :

> les travaux de ce colloque avaient pour but d'articuler les termes dans lesquels les sexualités gaies et lesbiennes peuvent être comprises et imagées comme des formes de résistance à l'homogénéisation culturelle, contrant les discours dominants à l'aide d'autres constructions du sujet dans la culture. Mon espoir était que ce colloque problématiserait également certaines constructions discursives et certains silences construits dans le champ émergent des « études gaies et lesbiennes » et explorerait aussi des questions qui ont été à peine abordées jusqu'à présent, telles que les fondements respectifs et/ou communs des pratiques et des discours actuels des homosexualités, leur relation avec le genre et la race ainsi que les différences attenantes (différence de classe, différence ethnique, différence générationnelle et géographique, position sociopolitique). J'espérais que nous serions prêts à étudier, à rendre explicites, à comparer et à confronter les histoires respectives, les suppositions et les cadres conceptuels qui ont caractérisé jusqu'à aujourd'hui les autoreprésentations des lesbiennes et des gais nord-américains blancs et de couleur ; de là, nous pourrions avancer pour remodeler ou réinventer les termes de nos sexualités, construire un autre horizon discursif, une autre manière de penser le sexuel. « Queer Theory » attire l'attention sur deux aspects : le travail conceptuel et spéculatif qu'implique la production du discours et la nécessité d'un travail critique qui consiste à déconstruire nos propres discours et nos silences construits[42].

Tout en déclarant vouloir « contrer les discours dominants », « problématiser […] certains silences construits » et aborder des problématiques jusque-là marginalisées dans le champ des *Gay and Lesbian Studies* – notamment la façon dont la race et la classe sociale infléchissent les discours et les pratiques sociales liées à la sexualité – en intégrant les productions théoriques des queers de couleur et un cadre d'analyse intersectionnel, Teresa de Lauretis participe, dans le même essai, à l'effacement de leurs contributions dans l'émergence et le développement de la théorie queer. Mon but est donc de défaire les récits dominants et de déconstruire certains des silences construits de la théorie queer,

[41] Evelynn Hammonds, « Black (W)holes », p. 129 : « symptomatic of the disjuncture […] between the stated goal of the volume she edited and what it actually enacts ».

[42] Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 97.

en mettant l'accent, en particulier, sur la manière dont l'effacement opère dans ses textes « fondateurs ».

Anzaldúa s'est nettement définie comme queer dès 1981 avec la publication de « La Prieta » dans *This Bridge Called My Back* puis dans *Borderlands/La Frontera* (1987). Lorsqu'elle formule sa théorie queer, cependant, Teresa de Lauretis ne mentionne que brièvement les ouvrages d'Anzaldúa sans même souligner son utilisation du terme *queer* ni discuter ses travaux qui constituent pourtant un précédent à sa propre formulation. L'unique mention d'Anzaldúa dans « Queer Theory » apparaît au milieu d'une suite de noms d'auteur·rice·s queers de couleur qui ont produit des textes qualifiés de non-fiction (mais pas de théorie) au cours des dernières années, à l'occasion d'un état des lieux qui permet surtout à Teresa de Lauretis de contextualiser son propre travail :

> Il faut également citer d'autres ouvrages d'auteures lesbiennes et d'auteurs gais qui combinent l'essai, les discours, la poésie, les journaux intimes, des correspondances, l'autobiographie, etc. (les frontières entre les genres littéraires ne sont plus guère pertinentes), dont *Loving in the War Years* de Cherrie Moraga (1983), *Sister/Outsider* de Lorde (1984), *Borderlands/La Frontera* de Gloria Anzaldúa (1987) et plusieurs anthologies importantes comme celle de Moraga et Anzaldúa, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Colour* (1981), Barbara Smith, *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (1983), Cristy. T. M Chung et alii, *Between the Lines: An Anthology by Pacific/Asian Lesbians* (1987), Juanita Ramos, *Compañeras: Latina Lesbians* (1987) et le récent ouvrage de Joseph Beam, *In the life: A Black Gay Anthology* (1986)[43].

Teresa de Lauretis introduit la question de la race et les productions des auteur·rice·s queers de couleur dans un second temps, après un développement consacré aux contributions théoriques des lesbiennes et des gays blanc·he·s et à leur trajectoire distincte, deux fois plus long et bien plus détaillé[44]. Par ailleurs, bien qu'elle reconnaisse que « l'une des questions […] troublantes que pose le champ des émergent des "études gaies et lesbiennes" concerne les constructions discursives et les silences construits sur

[43] Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 108.

[44] Huit pages sont consacrées à la théorie gay et lesbienne blanche contre quatre seulement aux productions des auteur·rice·s racisé·e·s.

les relations entre la race, l'identité et la subjectivité »[45], de Lauretis n'aborde la question de la race et de la classe sociale qu'en soulignant le manque de travail critique produit par des lesbiennes et des gays racisé·e·s et avance quelques éléments d'explication[46] :

> On ne trouve pas une quantité comparable d'auteurs ou de titres d'ouvrages en compulsant les écrits des lesbiennes et des gais de couleur. Cela est partiellement dû à un accès institutionnel réduit à l'édition et à l'enseignement supérieur, une situation qui ne s'est que très légèrement améliorée ces dernières années grâce aux petits éditeurs et à beaucoup d'efforts. […] Mis à part le sérieux problème de l'accès institutionnel à la publication, la rareté relativement plus importante des lesbiennes et des gais de couleur résulte peut-être aussi de choix, de destinataires et de formes d'adresse différents. Peut-être que pour un écrivain ou un critique gai de couleur, se définir en tant que gai n'est pas de la plus haute importance ; il peut avoir des priorités différentes ou plus pressantes dans son travail ou dans sa vie. Peut-être qu'un écrivain gai chicano ne peut pas s'identifier avec la communauté blanche et classe moyenne de Castro pour beaucoup de raisons qui sont surdéterminées à la fois socialement et sexuellement [...]. Une lesbienne chicana peut tout à fait choisir de faire communauté avec les femmes *Native American* plutôt qu'avec des lesbiennes tout court ; elle peut aussi rediriger son énergie pour la consacrer à la théorisation du *continuum* de l'expérience chicana, lesbienne ou non […][47].

Tout en notant les problèmes liés à leur accès restreint à la publication ou à l'université (éducation supérieure et postes académiques), de Lauretis finit par attribuer la relative rareté des productions gays et lesbiennes de couleur à ces dernièr·e·s, à leurs choix personnels plutôt qu'au racisme institutionnel et aux inégalités structurelles qui opèrent dans la société états-unienne et à l'université, ce qui constitue pour Hammonds « une caractérisation terriblement inadéquate du problème de la visibilité des gays et des lesbiennes de couleur »[48]. L'analyse de Teresa de Lauretis est également révélatrice de son manque d'engagement direct avec les travaux des queers de couleur, et notamment des lesbiennes racisées qui, si elles poursuivent des stratégies politiques de coalition,

[45] Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 106.

[46] Voir Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 24 ; Evelynn Hammonds, « Black (W)holes », p. 129.

[47] Teresa de Lauretis, « Théorie queer », p. 108-109.

[48] Evelynn Hammonds, « Black (W)holes », p. 129 : « a woefully inadequate characterization of the problem of the visibility of gays and lesbians of color ».

s'identifient très clairement comme lesbiennes – et comme queers – et théorisent *depuis* cette positionnalité spécifique[49].

En plus de constituer une caractérisation inappropriée du supposé manque de travail critique produit par les lesbiennes et les gays racisé·e·s, le récit de Lauretis contribue à « efface[r] les personnes de couleur du centre du débat pour les réintroduire, plus tard, à la marge de la théorie gay et lesbienne »[50]. Hames-García souligne, en effet, que :

> Dans son récit, la libération gay et le féminisme lesbien semblent avoir été développés par des blanc·he·s sans participation significative des personnes de couleur, avec pour conséquence que leurs histoires peuvent être racontées sans qu'il ne soit fait référence aux travaux de personnes de couleur[51].

La plupart des récits généalogiques hégémoniques de la théorie queer blanche ont effectivement tendance à présenter les contributions des queers de couleur comme apportant des considérations additionnelles (et de la matière première) aux questions centrales du genre et de la sexualité, sans jamais intégrer pleinement une analyse de la race, du racisme, de la racialisation et de la colonialité dans leurs propres cadres d'analyse[52]. La question de l'articulation de la sexualité avec la race et la colonialité est

[49] Evelynn Hammonds soulignait déjà ce manque d'engagement direct de Teresa de Lauretis et de la plupart des auteur·rice·s du numéro spécial de *differences* avec les travaux des queers *of color*. Voir Evelynn Hammonds, « Black (W)holes », p. 128.

[50] Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 25.

[51] Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 24-25 : « In her account gay liberation and lesbian feminism appear to have been developed by whites without significant participation from people of color, with the consequence that their histories can be told without reference to works by people of color ».

[52] Voir Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 28-29 ; Hiram Pérez, « You Can Have My Brown Body And Eat It, Too », *Social Text*, vol. 23, n° 3-4, 2005, p. 174 ; E. Patrick Johnson, « "Quare Studies" », p. 5, note 7 p. 21. E. Patrick Johnson souligne que, bien que certain·e·s théoricien·ne·s queers blanc·he·s questionnent leur privilège racial et incorporent les expériences des queers de couleur dans leurs travaux, cette pratique est encore très minoritaire. Sur l'appropriation des théorisations des femmes et des lesbiennes de couleur par des théoricien·ne·s post-modernistes, et en particulier sur l'appropriation des travaux de Cherríe Moraga par Judith Butler, voir Paula Moya, « Chicana Feminism and Postmodernist Theory », *Signs*, vol. 26, n° 2, 2001, p. 441-483. On peut trouver un autre exemple du fait que les contributions des queers de couleur étaient considérées comme peu pertinentes sur le plan théorique et/ou utilisées comme « matière première » dans la version de « A Cyborg Manifesto » [1984] publiée dans *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (1991) de Donna Haraway qui s'est inspirée de la conception de l'hybridité développée par Anzaldúa comme exemple d'identité cyborg mais n'inclut aucune discussion théorique sur son travail. Voir Leela Fernandes, « Unsettling "Third Wave Feminism". Feminist Waves, Intersectionality and Identity Politics in Retrospect », *No Permanent Waves: Recasting Histories of U.S. Feminism*, Nancy A. Hewitt (éds.), New Brunswick, Rutgers University Press, 2010,

posée à une date chronologiquement ultérieure et apparaît comme une préoccupation à laquelle la théorie queer se propose de répondre à partir des années 1990[53].

La généalogie alternative que Hames-García propose dans « Queer Theory Revisited » lui sert de contrepoint significatif pour mettre en évidence la violence épistémique et les mécanismes d'effacement et de marginalisation qui opèrent dans les récits généalogiques dominants. Il écrit :

> La plupart des récits retraçant l'origine de la théorie queer n'incluent pas ces textes dans cet ordre. Le plus souvent, ils listent d'abord les textes écrits par des auteur·rice·s blanc·he·s, suivis des textes écrits par des personnes de couleur – probablement parce que la plupart des théoricien·ne·s queer lisent dans un premier temps les textes dans cet ordre. Cependant, la répétition d'une chronologie erronée consolide une généalogie de la théorie queer qui éclipse la présence des personnes queer de couleur et présente ainsi de manière inexacte les lacunes et les erreurs de nombreux textes écrits par des théoricien·ne·s blanc·he·s[54].

Hames-García met en évidence le manque d'engagement direct des théoricien·ne·s blanc·he·s avec les travaux des queers *of color*, ou du moins un engagement plus tardif, et conteste la politique de lecture et de référence qui conduit à l'élaboration et à l'enracinement d'une généalogie faussée[55]. Comme le rappelle Hames-García, la plupart

p. 98-118. Sans parler d'appropriation, dans « Féminisme du Tiers-Monde états-unien : mouvement social différentiel », Chela Sandoval souligne cependant que « les manifestes et manuels de Donna Haraway pour une "subjectivité située" et un "féminisme cyborg" où la catégorie des femmes "disparaît", les contributions de Teresa de Lauretis qui étendent les préceptes fondamentaux du féminisme à des formes "excentriques" et différentielles, ou encore la "performativité" théorisée par Judith Butler, transcodent et élargissent les bases et les principes de la praxis féministe du Tiers-monde états-unien entre 1968 et 1990 ». Voir Chela Sandoval, « Féminisme du Tiers-Monde états-unien : mouvement social différentiel », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 185.

[53] Voir Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 23, 29. Cette date ultérieure est continuellement repoussée dans le temps, au moins jusqu'au milieu des années 2000. Les queers de couleur sont donc constamment *sur le point* d'être pleinement intégré·e·s à la théorie queer.

[54] Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 28 : « Most accounts of the origin of queer theory do not include these texts in this order. More often they list the texts by white authors first, followed by those by people of color – presumably because most queer theorists first read the texts in that order. However, the repetition of a false chronology cements a genealogy for queer theory that obscures the presence of queer people of color and thereby misrepresents the shortcomings and errors of many of the texts by white theorists ».

[55] L'une des conséquences de ces réécritures est que les auteur·rice·s et théoricien·ne·s queers de couleur dont les travaux ont trop souvent été ignorés ou sous-estimés dans les généalogies dominantes courent non seulement le risque d'être lus plus tardivement, mais aussi d'être systématiquement moins lus ou non-lus, ce qui a encore pour effet de renforcer la sédimentation des récits dominants.

des récits généalogiques de la théorie queer retracent un mouvement de distanciation envers le féminisme et son analyse du genre vers une étude de la sexualité et des normes et rendent compte d'un ajout ultérieur des problématiques liées à l'articulation de la sexualité avec la race et la colonialité[56]. Ces récits hégémoniques ne sont pas sans conséquences en termes de marginalisation des contributions queers de couleur puisque « la tendance à isoler la sexualité en tant que champs de recherche […] a pour effets simultanés de marginaliser l'héritage de l'analyse intersectionnelle et de placer au centre des travaux critiques qui tiennent pour acquis la blanchité de leur objet d'étude »[57].

Dans « Queer and Now » (1993), Eve Kosofsky Sedgwick présente elle aussi les contributions des théoricien·ne·s et auteur·rice·s queer de couleur comme simultanément marginales et récentes. Après avoir expliqué que, pour des raisons politiques évidentes, il lui semble nécessaire de maintenir une connexion entre le queer et les sexualités gays et lesbiennes, elle écrit :

> En même temps, une grande partie des travaux récents les plus excitants autour du « queer » décentrent le terme vers l'extérieur le long de dimensions que ne peuvent englober le genre et la sexualité : les façons dont la race, l'ethnicité, la nationalité postcoloniale s'entrecroisent et s'enchevêtrent avec le genre et la sexualité *et d'autres* discours constituant l'identité, *d'autres* discours fracturant l'identité, par exemple. Les intellectuel·le·s et les artistes de couleur dont la définition sexuelle comprend le terme « queer » – je pense à un Isaac Julien, une Gloria Anzaldúa, un Richard Fung – mobilisent la force du terme « queer » pour faire une nouvelle sorte de justice aux complexités fractales de la langue, de la peau, de la migration, de l'État. Ainsi, la gravité (je veux dire la *gravitas*, le sens, mais aussi le centre de gravité) du terme « queer » lui-même s'approfondit et se déplace[58].

[56] Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 28.

[57] Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 28 : « the move to isolate sexuality as a field of inquiry, however, simultaneously marginalizes the legacy of intersectional analysis and centers critical works that takes the whiteness of its object of study for granted ».

[58] Eve Kosofsky Sedgwick, « Queer and Now », p. 8-9 : « At the same time, a lot of the most exciting recent work around "queer" spins the term outward along dimensions that can't be subsumed under gender and sexuality at all: the ways that race, ethnicity, postcolonial nationality criss-cross with these *and other* identity-constituting, identity-fracturing discourses, for example. Intellectuals and artists of color whose sexual self-definition includes "queer" – I think of an Isaac Julien, a Gloria Anzaldúa, a Richard Fung – are using the leverage of "queer" to do a new kind of justice to the fractal intricacies of language, skin, migration, state. Thereby, the gravity (I mean the *gravitas*, the meaning, but also the *center* of gravity) of the term "queer" itself deepens and shifts ».

Comme le remarque très justement Hames-García, à travers la métaphore spatiale du centre et de la périphérie, les travaux des « intellectuel·le·s et artistes de couleur » sont positionnés comme postérieurs (« recent work ») et extérieurs (« outward along dimensions that can't be subsumed under gender et sexuality at all »), à la marge de la théorie queer[59]. Si Sedgwick reconnaît qu'Anzaldúa s'est clairement définie comme queer et que son utilisation déplace le centre de gravité du terme et l'approfondit, c'est au prix de cette distorsion temporelle qui consiste à faire de « La Prieta » (1981) ou même de *Borderlands/La Frontera* (1987) des œuvres récentes dans un essai publié en1993…

« Queer and Now » et « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities » mettent en place un récit généalogique de la théorie queer, fondé sur une chronologie faussée, qui a recours à la « politique de périodisation » et à la « logique additive » qui constituent des mécanismes de marginalisation et d'effacement fréquemment employés dans l'historicisation dominante des féminismes états-uniens et des luttes de libération, au détriment des féministes et des lesbiennes racisées[60]. L'historiographie féministe critique

[59] Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 31. Là encore, les critiques queers de couleur ne sont pas considéré·e·s comme des « théoricien·ne·s ».

[60] J'emprunte ces deux expressions à Maylei Blackwell qui analyse brillamment dans *¡Chicana Power!* la façon dont les généalogies féministes chicanas ont été invisibilisées par des formes dominantes de pratiques historiographiques, à la fois dans le cadre du féminisme états-unien et dans le cadre du mouvement chicanx. Blackwell offre une critique du modèle par vagues et de la « politique de périodisation » qui contribuent à institutionnaliser la marginalisation et l'effacement des féministes racisées ou chicanas. Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 2-4, 11-12 et, en particulier, le premier chapitre « Spinning the Record: Historical Writing and Righting », p. 14-42. Pour une critique des limites du modèle par vagues, voir Nancy Hewitt (éd.), *No Permanent Waves: Recasting Histories of U.S. Feminism*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2010. Dans son introduction, Hewitt questionne l'adéquation et la pertinence de la métaphore des vagues pour capturer l'histoire complexe des féminismes états-uniens. Dans l'historiographie féministe hégémonique, la « première vague », qui se déploie autour des droits civiques et civils, commence avec la *Seneca Falls Woman's Rights Convention* en 1848 et s'achève en 1920 avec la ratification du XIX[e] Amendement de la Constitution des États-Unis qui garantit le droit de vote aux femmes. La « deuxième vague » féministe, davantage centrée sur la lutte contre le patriarcat, se déploie à la fin des années 1960 au sein de la *New Left* et des mouvements de libération. La « troisième vague » s'amorce dans les années 1990 et serait particulièrement marquée par l'intersectionnalité (un outil théorique et un ensemble de pratiques militantes pourtant développées pendant la « seconde vague »). Une « quatrième vague » féministe aurait émergé dans les années 2010, portée par l'activisme et les mobilisations en ligne. Hewitt montre que le modèle par vagues repose sur une simplification excessive des enjeux et des chronologies des activismes féministes états-uniens et sur l'effacement des politiques de coalition et des analyses intersectionnelles, occultant plusieurs dimensions fondamentales de ces activismes. Hewitt souligne en particulier que le modèle échoue à mettre en évidence les diverses impulsions historiques qui ont participé à l'émergence des féminismes de couleur. Les phénomènes de chevauchements et d'imbrications sont en effet difficilement saisissables par un tel modèle. Dans *Working Alliances*, Janet R. Jakobsen souligne également que le

offre en effet un modèle pertinent pour penser la marginalisation des contributions des queers de couleur dans la généalogie dominante de la théorie queer. De la même manière que l'historiographie dominante du mouvement chicanx situe l'émergence du féminisme chicana dans les années 1980, après l'apogée du mouvement chicanx, voire au moment de son déclin (quand elle ne soutient pas que le féminisme et les problématiques liées au genre et à la sexualité ont constitué un important facteur de division interne et ont contribué à la démobilisation de la lutte), et de la même manière que l'historiographie féministe dominante situe l'émergence des féminismes de couleur dans les années 1980, soit vers la fin de la « deuxième vague » féministe, soit au début de la « troisième vague »[61], les récits généalogiques hégémoniques de la théorie queer situent les contributions des gays et des lesbiennes racisé·e·s *après* l'émergence de la théorie queer. Si l'historiographie de la théorie queer aux États-Unis n'a que très peu recours au modèle par vagues, si présent dans l'historiographie féministe dominante, celle-ci repose tout de même sur des stratégies de périodisation similaires[62]. L'inclusion des queers de couleur dans ces généalogies répond également à une « logique additive » qui consiste à ajouter, à la marge et ultérieurement, leurs contributions ainsi qu'à une logique dérivative qui envisage ces contributions comme dérivées des théorisations blanches et intervenant en réaction à celles-ci, ce qui renforce la centralité des analyses blanches et tend à positionner les critiques queers de couleur comme extérieures. Chela Sandoval, dans *Methodology of the Opressed,* et Maylei Blackwell, dans *¡Chicana Power!*, soutiennent par ailleurs que les pratiques historiographiques dominantes échouent à repérer et à analyser les interventions d'individu·e·s « multiplement insurgé·e·s » et leur mode d'organisation et de théorisation spécifiques, qui se déploient dans et entre divers mouvements sociaux[63].

modèle par vagues et le processus de périodisation offrent la possibilité au féminisme hégémonique de projeter ses pratiques d'exclusion dans le passé tout en continuant à reproduire les mêmes effacements. Voir Janet R. Jakobsen, *Working Alliances and the Politics of Difference: Diversity and Feminist Ethics*, Bloomington, Indiana University Press, 1998.

[61] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 11-12.

[62] Le modèle par vagues est par contre récurrent dans les récits généalogiques français de la théorie queer. Je reviendrai sur cet aspect dans la section suivante.

[63] Dans *Methodology of the Oppressed*, Sandoval soutient en effet que les femmes de couleur ont été effacées dans et par les typologies du « féminisme blanc hégémonique » parce qu'elles opèrent « entre et au sein » des organisations et des stratégies de résistance communément associées au mouvement féministe

L'incapacité à questionner leur privilège racial et à décentrer leurs cadres d'analyse a très probablement contribué à rendre les contributions des queers de couleur inintelligibles ou invisibles pour les théoricien·ne·s universitaires blanc·he·s.

Dans « Black (W)holes », Evelynn Hammonds (qui a reçu une formation en physique et a obtenu un doctorat en histoire des sciences) reprend l'image du « trou noir », proposée par Michele Wallace dans son essai « Variation on Negation and the Heresy of Black Feminist Creativity » (1989) afin de décrire l'(in)visibilité paradoxale de la créativité noire féminine, qu'elle applique à la théorisation de la sexualité par les lesbiennes noires. Hammonds rappelle qu'en astrophysique, les trous noirs sont des corps célestes si denses qu'aucune forme de matière ou de rayonnement ne peut s'en échapper. Ne pouvant ni émettre ni diffuser la lumière, ils sont donc noirs, optiquement invisibles, pour l'observateur·ice situé·e en dehors. On ne peut détecter leur présence et les observer que de manière indirecte, à travers les phénomènes qu'ils induisent dans la région de l'espace dans laquelle ils sont situés[64]. Hammonds conclut « Black (W)holes » en insistant sur la nécessité de « développer des stratégies de lecture qui nous permettent de rendre visibles les effets de distorsion et les effets productifs »[65] des contributions des lesbiennes noires dans le champ des *Gay and Lesbian Studies* et des *Queer Studies*. L'image du trou noir, d'une densité extrême mais invisible pour les observateur·ice·s extérieur·e·s qui ne chercheraient pas à le percevoir, est particulièrement adéquate pour décrire la relative (in)visibilité des contributions des queers de couleur dans les généalogies hégémoniques

blanc. Voir Chela Sandoval, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, p. 41-64. Sandoval soutient que rendre visibles ces mobilisations suppose d' « inventer une autre topographie à même de situer les espaces idéologiques où s'est déployée l'activité oppositionnelle aux États-Unis », une « cartographie [qui] identifie les modes que les subordonné·e·s des États-Unis (quel que soit leur groupe de sexe, de race ou de classe) ont revendiqués comme les positions qui résistent à la domination » (p. 169). Sur ce point voir aussi, Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 21-24. J'emprunte l'expression « multiplement insurgé·e·s » [*multiply insurgent*] à Blackwell.

[64] Evelynn Hammonds, « Black (W)holes », p. 138.

[65] Evelynn Hammonds, « Black (W)holes », p. 140 : « to develop reading strategies that allow us to make visible the distorting and productive effects ». Hammonds insiste cependant sur le fait que : « visibility in and of itself does not erase a history of silence nor does it challenge the structure of power and domination, symbolic and material, that determines what can and cannot be seen ». Voir Evelynn Hammonds, « Black (W)holes », p. 141. Le titre de son essai joue déjà sur la relative (in)visibilité du W, qui figure entre parenthèses, soulignant que ce qui est considéré comme un vide (*a hole*) constitue en réalité une totalité, un ensemble (*a whole*).

de la théorie queer, bien qu'elle ne rende pas compte des processus d'invisibilisation et de marginalisation qui s'exercent à l'encontre des auteur·rice·s et théoricien·ne·s gays et lesbiennes racisé·e·s[66]. Hammonds précise d'ailleurs que l'une des propriétés les plus étonnantes des trous noirs concerne la distorsion ou la courbure de l'espace-temps à proximité immédiate de son champ gravitationnel. Dans « Queer and Now », Sedgwick reprend elle aussi le vocabulaire de la physique pour décrire l'effet des productions queers de couleur sur le terme, et par extension sur la théorie, « queer » : un décentrement, un déplacement et un approfondissement de son centre de gravité – rendant encore plus pertinente l'image de Hammonds.

La « politique de périodisation » que l'on peut percevoir dans les généalogies courantes de la théorie queer s'appuie sur une chronologie faussée et des « glissements temporels »[67] plus ou moins marqués. Si l'essai de Sedgwick, dans lequel elle présente les contributions d'Anzaldúa et d'autres queers de couleur comme « récentes » (donc postérieures à l'émergence de la théorie queer), est particulièrement représentatif de ces « glissements temporels », l'unique mention de Gloria Anzaldúa dans l'ouvrage de Annamarie Jagose *Queer Theory: An Introduction* apparaît à travers la mention de *This Bridge Called My Back*, datée de 1983 et non de 1981[68]. Ces « glissements temporels »

[66] Hammonds ne néglige pas ces mécanismes d'invisibilisation dans son essai et se montre consciente des limites de cette image.

[67] Voir Maylei Blackwell, *¡Chicana Power!*, p. 20 : « temporal slippages ».

[68] Cette mention apparaît au milieu d'une liste d'autres anthologies publiées par des gays et des lesbiennes racisé·e·s dans les années 1980, similaire à celle qu'offre Teresa de Lauretis dans « Queer Theory ». Voir Annamarie Jagose, *Queer Theory: An Introduction*, p. 63 : « Les lesbiennes et les gays de couleur, frustré·e·s par l'idée qu'iels auraient plus en commun avec les lesbiennes et les homosexuels blanc·he·s qu'avec leurs propres communautés ethniques ou raciales, ont commencé à critiquer le racisme, manifeste et masqué, dans la communauté gay dominante. Des anthologies publiées dans les années 1980 – telles que *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color* (Moraga et Anzaldua, 1983), *Twice Blessed: On Being Lesbian, Gay and Jewish* (Balka et Rose, 1989) et *In The Life* (Beam, 1986) – se sont concentrées de manière significative sur les maillages des identités raciales et sexuelles. Chacun à leur manière, ces essais, et d'autres semblables, critiquent la notion d'un sujet unitaire lesbien et gay » (« Lesbians and gays of colour, frustrated by the assumption that they would have more in common with white lesbians and gay men than with their own ethnic or racial communities, began to critique both overt and covert racism in the mainstream gay community. Anthologies published in the 1980s – such as *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color* (Moraga and Anzaldua, 1983), *Twice Blessed: On Being Lesbian, Gay and Jewish* (Balka and Rose, 1989) and *In The Life* (Beam, 1986) – focused significantly on the meshings of racial and sexual identities. In different ways, these and similar essays critique the notion of a unitary lesbian and gay subject »). Il est probable que Jagose n'ait pas mal daté *This Bridge Called My Back* mais fasse référence à la seconde édition de l'ouvrage qui paraît effectivement en

tendent même à l'inversion chronologique dans l'essai de Jennifer Browdy de Hernández, « Mothering the Self: Writing the Lesbian Sublime in Audre Lorde's *Zami* and Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera* » (1998), dans lequel, contre toute logique, elle insiste sur l'influence de la théorie queer et, en particulier, de Judith Butler sur Audre Lorde et Gloria Anzaldúa dont les ouvrages analysés sont pourtant antérieurs à celui de Butler et à l'émergence officielle de la théorie queer :

> Dans *Trouble dans le genre*, Butler soutient que l'on peut faire « proliférer » l'identité de manière subversive, de façon à faire éclater les oppositions binaires […]. Anzaldúa et Lorde poussent encore plus loin la stratégie oppositionnelle de Butler, en faisant proliférer l'identité non seulement en termes de genre mais aussi en termes de race, de classe, d'ethnie et d'autres affinités encore plus marginalisées[69].

Ce passage, qui présente de grandes similitudes avec l'extrait de « Queer and Now » de Sedgwick commenté plus haut, met en évidence l'enracinement de la généalogique hégémonique de la théorie queer et de la « politique de périodisation » qui la structure. L'introduction du double numéro spécial de la revue *Social Text* consacré à la théorie queer, « What's Queer About Queer Studies Now? » (2005), coécrite par David L. Eng, Judith Halberstam et José Esteban Muñoz, constitue un autre exemple intéressant de la façon dont les récits hégémoniques de la théorie queer s'imposent, du moins en partie, chez les chercheur·euse·s queers de couleur. « What's Queer About Queer Studies

1983, sans toutefois l'indiquer. Par ailleurs, dans son récit, Jagose présente les théorisations queers de couleur comme dérivées des théorisations blanches et intervenant en réaction à ces théorisations, ce qui renforce la centralité des analyses blanches et tend à positionner les critiques queers de couleur comme extérieures. Cet aspect a également été développé par Hames-García. Voir Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 21, 31.

[69] Jennifer Browdy de Hernández, « Mothering the Self: Writing the Lesbian Sublime in Audre Lorde's *Zami* and Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera* », *Other Sisterhoods: Literary Theory and U.S. Woemn of Color*, Sandra Kumamoto Stanley (éd.), Urbana, University of Illinois Press, 1998, p. 253 : « In *Gender Trouble*, Butler argues that identity can be "proliferated" subversively, in a way that breaks out of binary oppositions […]. Anzaldúa and Lorde take Butler's oppositional strategy even further, proliferating identity not only in terms of gender but also in terms of race, class, ethnicity, and other even more marginalized affinities ». Sur ce point, voir Linda Garber, *Identity Politics*, p. 170. Garber souligne qu'après avoir renversé la chronologie des textes publiés et des influences théoriques directes, à la fin de son essai, Browdy de Hernández qualifie Lorde et Anzaldúa de « théoriciennes queers *avant-la-lettre* », rétablissant ainsi l'ordre chronologique.

Now? » s'ouvre en répétant le récit généalogique dominant : les éditeur·ice·s du numéro spécial situent l'émergence de la théorie queer « autour de 1990 » et en appellent à « des études queer renouvelées toujours vigilantes sur le fait que la sexualité est intersectionnelle, non étrangère à d'autres modes de différence, et calibrée pour une compréhension ferme du queer en tant que métaphore politique sans référent fixe »[70].

Bien qu'iels soulignent la prolifération de généalogies alternatives critiques des épistémologies queers, ancrées en particulier dans les féminismes de couleur états-uniens, les éditeur·ice·s insistent sur le fait que les seize essais qui composent le double numéro spécial, et qui contribuent au renouvellement des *Queers Studies*, ont été « en grande partie produits par une génération plus jeune de chercheur·euse·s queers »[71], reconduisant la périodisation qui prévaut depuis l'article de Teresa de Lauretis, et s'interrogent :

> Qu'est-ce que les études queers ont à dire sur l'empire, la mondialisation, le néolibéralisme, la souveraineté et le terrorisme ? Que nous disent les études queers sur l'immigration, la citoyenneté, les prisons, l'aide sociale, le deuil et les droits humains ? […]
>
> Alors que les études queer du passé ont rarement abordé des préoccupations sociales aussi larges, les études queer d'aujourd'hui offrent des informations importantes. Ces dernières années, les chercheur·euse·s dans le domaine ont produit un important corpus de travaux sur les théories de la race, sur les problèmes du transnationalisme, sur les conflits entre le capital mondial et le travail, sur les

[70] David L. Eng, Judith Halberstam et José Esteban Muñoz, « What Queer About Queer Studies Now? », p. 1 : « a renewed queer studies ever vigilant to the fact that sexuality is intersectional, not extraneous to other modes of difference, and calibrated to a firm understanding of queer as a political metaphor without a fixed referent ». Ce point est également soulevé par Hames-García. Voir Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 38. Hames-García explique que cet essai est représentatif des tensions qui émergent entre les chercheur·euse·s travaillant sur la race et la sexualité autour de l'héritage de la théorie queer.

[71] David L. Eng, Judith Halberstam et José Esteban Muñoz, « What Queer About Queer Studies Now? », p. 1 : « largely authored by a younger generation of queer scholars ». Les éditeur·ice·s affirment en effet : « L'attention portée à l'épistémologie queer génère des généalogies critiques alternatives pour les études queers en dehors de sa relation conventionnelle avec les littératures francophones et anglo-américaines et les études littéraires, ainsi qu'avec ses prétendus sujets masculins blancs. Le "féminisme des femmes de couleur" et la "critique queer de couleur" […] distinguent deux de ces généalogies critiques alternatives pour l'analyse de la normalisation et de la différence. La diaspora queer en constitue une troisième » (« Attention to queer epistemology generates alternate critical genealogies for queer studies outside its conventional relationship to francophone and Anglo-American literatures and literary studies, as well as its presumed white masculine subjects. "Women of color feminism" and "queer of color critique" […] mark two such alternate critical genealogies for the investigation of normalization and difference. Queer diaspora is a third »). Toutefois, il n'est fait aucune mention des mécanismes d'effacement et de marginalisation qui opèrent dans les textes « fondateurs » de la théorie queer et que Muñoz dénonce dans *Disidentifications* (1999).

questions de diaspora et d'immigration, ainsi que sur les questions de citoyenneté, d'appartenance nationale et de nécropolitique. Les divers essais rassemblés ici insistent sur le fait que les considérations liées à l'empire, à la race, à la migration, à la géographie, aux communautés subalternes, à l'activisme et à la classe sont au cœur de l'examen critique continu de la *queerness*, de la sexualité, des sous-cultures sexuelles, du désir et de la reconnaissance. Dans le même temps, ces essais suggèrent également que certains des travaux les plus innovants et les plus risqués sur la mondialisation, le néolibéralisme, la politique culturelle, la subjectivité, l'identité, la famille et la parenté se développent dans le domaine des études queers. Dans son ensemble, ce volume réévalue l'utilité du queer comme mode engagé d'enquête critique. Il retrace certains des changements historiques notables dans le domaine depuis sa création tout en reconnaissant différents passés, des présents alternatifs et de nouveaux avenirs pour la recherche queer.

Qu'y a-t-il de queer dans les études queers aujourd'hui ?

Beaucoup de choses[72].

L'introduction réaffirme les objectifs initiaux ébauchées par Teresa de Lauretis dans « Queer Theory » et laisse inchangée la périodisation prédominante dans les généalogies courantes de la théorie queer. L'essai de Eng, Halberstam et Muñoz est structuré autour de l'opposition entre « les études queers du passé » [*queer studies in the past*] et « les études queers d'aujourd'hui » [*queer studies in the present*]. Les éditeur·ice·s situent les travaux portant, entre autres, sur le capitalisme, l'impérialisme, le colonialisme ou le nationalisme au sein des *Queer Studies* ou cherchant à analyser l'imbrication du désir et de la sexualité dans des rapports sociaux, économiques et politiques plus vastes, comme des travaux « récents », produits « au cours des dernières années » [*in recent years*], alors

[72] David L. Eng, Judith Halberstam et José Esteban Muñoz, « What's Queer About Queer Studies Now? », p. 2-3 : « What does queer studies have to say about empire, globalization, neoliberalism, sovereignty, and terrorism? What does queer studies tell us about immigration, citizenship, prisons, welfare, mourning, and human rights? […] While queer studies in the past has rarely addressed such broad social concerns, queer studies in the present offers important insights. In recent years, scholars in the field have produced a significant body of work on theories of race, on problems of transnationalism, on conflicts between global capital and labor, on issues of diaspora and immigration, and on questions of citizenship, national belonging, and necropolitics. The various essays gathered here insist that considerations of empire, race, migration, geography, subaltern communities, activism, and class are central to the continuing critique of queerness, sexuality, sexual subcultures, desire, and recognition. At the same time, these essays also suggest that some of the most innovative and risky work on globalization, neoliberalism, cultural politics, subjectivity, identity, family, and kinship is happening in the realm of queer studies. As a whole, this volume reevaluates the utility of queer as an engaged mode of critical inquiry. It charts some of the notable historical shifts in the field since its inception while recognizing different pasts, alternative presents, and new futures for queer scholarship. What's queer about queer studies now? A lot ».

même que les travaux d'Anzaldúa étaient déjà animés par ces problématiques et constituent un précédent non négligeable à ces formulations[73].

Deux autres essais publiés dans le double numéro spécial de *Social Text*, « Shame and White Gay Masculinity » de Jack Halberstam et « You Can Have My Brown Body and Eat It, Too! » de Hiram Pérez, mettent en évidence la persistance des pratiques d'exclusion et de la résistance envers les analyses critiques portant sur la race au sein des *Queer Studies*. Revenant sur leur participation au colloque « Gay Shame », organisée en 2003 à l'Université du Michigan à Ann Arbor, les auteur·rice·s déplorent l'absence de panel consacré à l'imbrication de la race et de la sexualité et reconnaissent que les promesses politiques et intellectuelles de la théorie queer n'ont pour le moment pas été tenues. Pérez, l'une des deux seules personnes racisées invitées à prendre la parole sur près de cinquante participant·e·s, dénonce la volonté d'ancrer un « sujet blanc transparent »[74] au cœur de la théorie queer et les pratiques de tokénisme visant à faire des efforts d'inclusion envers les groupes marginalisés tout en refusant de reconnaître les queers de couleur comme des producteur·ice·s de savoir : « [l]a théorisation queer, telle qu'elle a été institutionnalisée, est propre aux – et propriété des – corps blancs. Les personnes de couleur performent l'affect mais ne peuvent jamais le théoriser »[75], écrit-il.

[73] Les travaux « récents » référencés par les auteur·rice·s sont pour la plupart postérieurs à l'an 2000 et incluent, entre autres : Samuel R. Delany, *Times Square Red, Times Square Blue*, New York, New York University Press, 1999 ; José Esteban Muñoz, *Disidentifications* (1999) ; José Quiroga, *Tropics of Desire: Interventions from Queer Latino America*, New York, New York University Press, 2000 ; David L. Eng, *Racial Castration: Managing Masculinity in Asian America*, Durham et Londres, Duke University Press, 2001 ; Roderick A. Ferguson, *Aberrations in Black* (2004) ; Gayatri Gopinath, *Impossible Desires: Queer Desire and South Asian Public Cultures*, Durham et Londres, Duke University Press, 2005. Voir David L. Eng, Judith Halberstam et José Esteban Muñoz, « What Queer About Queer Studies Now? », note 1, p. 16. Les auteur·rice·s font également référence aux contributions publiées dans le numéro de *Social Text* intitulé « Queer Transexions of Race, Nation, and Gender » (1997). Voir Phillip Brian Harper, Anne McClintock, José Esteban Muñoz et Trish Rosen (éds.), *Social Text*, n° 52-53 : « Queer Transexions of Race, Nation, and Gender », 1997.

[74] Hiram Pérez, « You Can Have My Brown Body », p. 171.

[75] Hiram Pérez, « You Can Have My Brown Body », p. 174 : « Queer theorizing, as it as been institutionalized, is proper to – and property to – white bodies. Colored Folks perform affect but can never theorize it ». Le colloque international « Gay Shame » s'est tenu à l'Université du Michigan à Ann Arbor du 27 au 29 mars 2003 et a réuni de nombreux·euses chercheur·euse·s éminent·e·s dans le champ de la théorie queer (David Halperin, Valerie Traub, Douglas Crimp, Judth Halberstam, Dennis Allen, Leo Bersani, Robert McRuer, Esther Newton, Martha Vicinus, George Chancey, Gayle Rubin), rendant encore plus frappante l'absence de nombreux·euses chercheur·euse·s de couleur qui avaient publié d'importants travaux sur la race et la sexualité. C'est au contraire l'absence de Sedgwick qui a été la plus notable.

Comme Pérez, Halberstam questionne la blanchité (et la masculinité) qui se trouve au centre de la théorie queer. Cependant, sa vive critique repose sur la périodisation déjà mise en évidence, qui situe les contributions des théoricien·ne·s et auteur·rice·s queers de couleur comme « récentes », et reconduit donc les effacements et la marginalisation initiale. Halberstam souligne en effet qu' « il y a eu récemment une énorme quantité de travaux qui mettent en avant les processus raciaux »[76]. Halberstam ajoute que « le travail queer sur la race est devenu central au projet queer dans le milieu universitaire et [que] les *Queer Studies* vont aujourd'hui bien au-delà de la lecture d'auteurs et d'artistes masculins gays blancs canoniques par des professeurs masculins gays blancs titulaires »[77]. Observant que le féminisme et la critique queer de couleur proposent de nombreux outils pour répondre à la rhétorique de la honte et à la revendication néolibérale de droits, Halberstam, conclut son essai en affirmant que :

> l'avenir de la théorie queer […] dépend indéniablement de sa capacité à s'éloigner de la politique de l'identité des hommes gays blancs et à apprendre des critiques raciales proposées par une jeune génération d'universitaires queers qui tirent leur

Halberstam rappelle en effet que pour pallier à cette absence, la décision a été prise d'inclure un essai de Sedgwick dans les actes du colloque, ce qui n'a été le cas pour aucune personne queer de couleur. Dans son essai, Pérez examine les dynamiques raciales et la division racialisée du travail qui sous-tend le colloque. Il revient sur la façon dont les corps « bruns » [*brown*] sont exploités et réifiés dans la culture gay blanche et souligne que lors du colloque, les universitaires blanc·he·s ont été invité·e·s à théoriser tandis que les queers de couleur ont été invité·e·s à performer la « honte gay ». À titre d'exemple, la veille de l'ouverture du colloque a eu lieu une performance de Vaginal Davis, « Intimacy and Tomorrow », et la projection d'un film d'Andy Warhol, *Screen Test # 2*, qui met en scène la *drag queen* portoricaine Mario Montez. Pérez souligne que le film de Warhol a été commenté par Douglas Crimp lors de la discussion d'ouverture du 28 mars tandis qu'aucune discussion de la performance de Davis n'était prévue, alors même que Muñoz accorde une grande importance critique à son travail, dans *Disidentifications* notamment. Par ailleurs, très peu de communications étaient consacrées à l'affect.

[76] Jack Halberstam, « Shame and White Gay Masculinity », *Social Text*, vol. 23, n° 3-4, 2005, p. 219-220 : « there has been a huge amount of work recently that foregrounds racial processes ». Parmi ces contributions, Halberstam référence des ouvrages « récents », tels que *Aberrations in Black* (2004) de Roderick Ferguson, *Racial Castration* (2001) de David Eng et *Queer Latinidad: Identity Practices, Discursive Spaces* (2003) de Juana María Rodríguez, ainsi que des ouvrages « plus anciens » dont *Disidentifications* (1999) de José Esteban Muñoz et *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (1997) de Jacqui Alexander et Chandra Talpade Mohanty. Les travaux encore plus anciens, parmi lesquels ceux d'Anzaldúa, ne sont pas mentionnés.

[77] Judith Halberstam, « Shame and White Gay Masculinity », p. 220 : « queer work on race has become central to the queer project in academia and queer studies has moved far beyond readings of canonical white gay male authors and artists by tenured white gay male professors ».

> inspiration intellectuelle du féminisme et des études ethniques plutôt que des études queer blanches[78].

« What's Queer About Queer Studies Now? » et « Shame and White Gay Masculinity » sont tous deux représentatifs de la tendance continue à présenter les contributions des théoricien·ne·s queers de couleur comme « récentes », y compris plus de dix ans après la publication de « Queer and Now ».

Pérez et Halberstam jugent tou·te·s deux particulièrement préoccupante l'omission de personnes racisées dans le cadre d'un colloque majeur. Halberstam rappelle que la communication et les interventions de Pérez ont été mal accueillies par une large majorité des participant·e·s se tenant sur la défensive et que le récit qui s'est imposé à la fin du colloque est celui d'un événement universitaire « pris en otage » par les queers de couleur et leur « politique de l'identité ». C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le recours d'Halberstam à la « politique de l'identité » qui vise, dans son essai, les hommes gays blancs, bien que cela ne change en rien sa conception négative de toute « politique de l'identité ». Pérez rappelle quant à lui que la résistance des *Queers Studies* envers les analyses critiques portant sur la race se traduit bien souvent par une assimilation de ces analyses avec une forme de retrait dans la « politique de l'identité », ce que j'ai tenté de montrer dans la section précédente de ce chapitre. Pérez insiste, par ailleurs, sur la nécessité pour la théorie queer de mettre à jour son propre enracinement et son propre retranchement dans la normativité. Contrant les arguments selon lesquels il se contenterait de revisiter des critiques bien connues, Pérez soutient qu'après avoir entendu la même chose pendant près de dix ans, il serait peut-être temps que les théoricien·ne·s queers commencent à « écouter ». Selon Pérez, la théorie queer a tendance à protéger les structures institutionnelles qui l'ont accueillie, y compris les structures du pouvoir patriarcal blanc, et refuse opportunément de se confronter à la complicité que présuppose l'institutionnalisation, ainsi qu'aux pratiques d'exclusion, raciales notamment, qu'elle

[78] Judith Halberstam, « Shame and White Gay Masculinity », p. 220 : « the future of queer theory […] depends absolutely on moving away from white gay male identity politics and learning from the racial critiques offered by a younger generation of queer scholars who draw their intellectual inspiration from feminism and Ethnic Studies rather than white queer studies ».

engendre. Si je rejoins pleinement Pérez, j'ajouterais cependant que ces résistances envers les analyses intersectionnelles et les modes de théorisations alternatifs se trouvent au fondement même de la théorie queer, dans l'essai de Teresa de Lauretis et dans les écrits de nombreux·euse·s autres théoricien·ne·s blanc·he·s, dont des lesbiennes et des féministes, qui effacent les contributions des queers de couleur et ne semblent pas être la cible des critiques d'Halberstam et de Pérez.

Dans la plupart des récits généalogiques dominants, la théorie queer semble avoir été principalement, voire exclusivement, développée par des théoricien·ne·s blanc·he·s sans contribution significative des auteur·rice·s et théoricien·ne·s queers *of color*. L'effacement et la marginalisation qui opèrent au sein de ces généalogies reposent sur divers mécanismes qui se renforcent mutuellement et incluent, d'une part, soit une absence totale de mention des contributions queers de couleur antérieures à l'émergence officielle de la théorie queer (et de leur recours au terme *queer*), soit des mentions non-datées ou mal datées et dépourvues de toute discussion approfondie des apports et des formulations précédentes ; d'autre part, une politique de périodisation qui s'appuie sur une chronologie faussée et de multiples glissements temporels, qu'elle contribue par là même à instituer, et une logique additive et/ou dérivative consistant à ajouter, à la marge et ultérieurement, les contributions des auteur·rice·s et théoricien·ne·s queers racisé·e·s. Une autre stratégie de marginalisation consiste à associer les travaux des queers de couleur avec la « politique de l'identité » et l'essentialisme et à leur refuser le statut de théoricien·ne·s et de producteur·ice·s de savoirs, tout en prônant l'adoption d'un cadre d'analyse intersectionnel[79]. La tokenisation, c'est-à-dire l'inclusion symbolique à des fins

[79] L'excellent ouvrage de Jennifer C. Nash, *Black Feminism Reimagined: After Intersectionality* (2019), qui retrace les multiples histoires intellectuelles du concept d'intersectionnalité et son institutionnalisation dans l'université états-unienne, nous offre un point de comparaison passionnant pour analyser l'institutionnalisation de la théorie queer (qui repose elle aussi sur un cadre d'analyse intersectionnel). Nash explique que l'inclusion des féminismes noirs et l'omniprésence de l'intersectionnalité dans les *Women's Studies* répondent en grande partie à des fins stratégiques : elles sont utiles au récit progressiste que le champ d'études cherche à établir, elles apparaissent comme un outil (et un correctif) visant à revitaliser et compléter leur projet théorique et politique et elles agissent comme le signe de la transformation réussie des *Women's Studies* qui auraient surmonté leurs exclusions passées. L'intersectionnalité est sur-mobilisée comme une façon de nommer et de performer l'inclusion, se substituant à un travail théorique et politique en profondeur, et confère une « valeur ajoutée » aux programmes et départements de *Women's Studies* en les alignant avec les politiques institutionnelles de diversité et d'inclusion. Voir Jennifer C. Nash, *Black*

stratégiques de queers racisé·e·s dans les généalogies, les anthologies, les conférences et les départements universitaires, est l'aboutissement de ces mécanismes d'effacement et de marginalisation et de notre incapacité à déconstruire « nos silences construits ».

Dans « Queer Theory Revisited », Michael Hames-García, qui se montre particulièrement attentif aux conséquences des pratiques d'effacement et de marginalisation et à leurs effets durables, pose une question tout aussi fondamentale que celle avec laquelle Evelynn Hammonds ouvre son essai : « Compte tenu de la promesse de la théorie queer d'imbriquer la race, la sexualité, le genre et la classe, comment se fait-il que des textes qui ne remplissent pas cette promesse aient émergé comme les grands classiques de la discipline ? »[80]. Hames-García soutient que c'est précisément « nos silences construits » autour de la race et de la colonialité qui ont assuré l'institutionnalisation de la théorie queer. Les pratiques d'effacement et de marginalisation des contributions des queers de couleur constituent l'une des conditions mêmes d'existence et de persistance de ces récits généalogiques dont la cohérence dépend de leur capacité à ignorer les analyses intersectionnelles préexistantes ou à les déformer[81]. Les essais de Teresa de Lauretis, « Queer Theory », et d'Eve Kosofsky Sedgwick, « Queer and Now », dans lesquels les théoriciennes évitent de questionner leurs propres pratiques et leur privilège racial[82], sont donc symptomatiques d'un déni des processus d'effacement et de violence épistémique qui structurent en profondeur la théorie queer blanche et qui n'ont jusqu'à présent pas suffisamment été interrogés ni remis en question.

Feminism Reimagined: After Intersectionality, Durham et Londres, Duke University Press, 2019, p. 1-24. La mobilisation de l'intersectionnalité dans la théorie queer blanche répond en partie aux mêmes fins stratégiques.

[80] Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 20 : « Given queer theory's promise to integrate race, sexuality, gender, and class, how have these texts that do not fulfill that promise emerged as the field's classics? ».

[81] Michael Hames-García, « Queer Theory Revisited », p. 26.

[82] Hammonds soulignait déjà ce point en lien avec les contributeur·ice·s du numéro spécial de *differences* « Queer Theory ». Voir Evelynn Hammonds, « Black (W)holes », p. 130.

3. Circulation de la théorie queer des États-Unis à la France : politiques de traduction et préfaces

3.1 Introduction de la théorie queer en France

La circulation des pensées queers dans les espaces militants et universitaires français débute au milieu des années 1990. La théorie queer arrive en France par le biais de différents groupes activistes, tels que ACT UP et les Sœurs de la Perpétuelle Indulgence, fondés sur le modèle offert par leurs homologues états-uniens avec lesquels ils maintiennent des liens étroits, ainsi que par le biais de théoricien·ne·s français·es qui effectuent des séjours aux États-Unis, tels que Didier Eribon, Éric Fassin, Françoise Gaspard, Sam Bourcier, Paul Preciado ou Elizabeth Lebovici, où iels conduisent des séminaires. Ces théoricien·ne·s jouent un rôle prépondérant dans l'introduction de la théorie queer au sein de l'université française en mettant en place des séminaires de recherche et en participant activement à la traduction d'ouvrages de référence[83].

La première conférence majeure consacrée, en France, aux études gays et lesbiennes et à la théorie queer a lieu en 1997. Organisé par Eribon au Centre Pompidou, le colloque « Les études gay et lesbiennes » avait pour but de réunir d'éminent·e·s chercheur·euse·s états-unien·ne·s associé·e·s à la théorie queer afin qu'iels puissent présenter leurs travaux au public français, parmi lesquel·le·s David Halperin, Leo Bersani, George Chauncey, Michael Lucey, Sharon Marcus et Eve Kosofsky Sedgwick qui a présenté la célèbre communication « Making Gay Meanings », traduite et publiée par Eribon sous le titre de « Construire des significations queer »[84]. L'intervention de Sedgwick lors de ce colloque

[83] Voir Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, p. 29. Perreau souligne que l'émergence de la théorie queer aux États-Unis au début des années 1990 est passée relativement inaperçue en France, notamment parce que même les groupes militants directement influencés par leurs homologues états-uniens ne se sont pas montrés particulièrement attachés au terme *queer*. Voir Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, p. 112, 118.

[84] Bruno Perreau rappelle que l'intervention de Sedgwick était initialement intitulée « Making Queer Meanings » mais que face à la difficulté de traduire le terme *queer* pour le public français, Sedgwick et Eribon (qui était en charge de la traduction) décidèrent de renommer la communication « Construire des significations gay ». Cependant, au moment de publier les actes du colloque, et suite à l'ouverture d'un débat autour des termes *queer* et *gay* à l'occasion du colloque, iels prirent la décision de revenir au titre

(son unique apparition publique en France) et la publication des actes *Les Études gays et lesbiennes* (1998) ont constitué un moment inaugural important de l'introduction de la théorie queer en France.

Le colloque organisé par Eribon s'inscrit dans la continuité d'efforts antérieurs visant à réunir chercheur·euse·s et militant·e·s gays et lesbiennes afin de faire émerger des formes de savoir minoritaires sur les sexualités. En 1979, le Groupe de Libération Homosexuelle de Marseille organise la première Université d'été homosexuelle sur le campus universitaire de Luminy, puis de nouveau tous les deux ans jusqu'en 1987. Après une interruption de plus de dix ans pendant la crise du VIH/SIDA, l'initiative est relancée en 1999 sous le nom d'Université d'été euroméditerranéenne des homosexualités[85]. En 1994, le sociologue Éric Fassin organise à l'École Normale Supérieure de Paris un séminaire consacré aux questions de genre et de sexualité aux États-Unis. Rejoint en 1996 par le philosophe Michel Feher, le séminaire (qui ne porte plus exclusivement sur les États-Unis) adopte l'intitulé « Différends sexuels et histoires amoureuses » et il est également accueilli par le Collège international de philosophie. Après l'arrivée de Michel Tort en 2001, le séminaire est renommé « Actualité sexuelle. Politique du genre, de la sexualité et de la filiation »[86]. Toujours en 1996, le sociologue Sam Bourcier lance les séminaires du Zoo au Centre Gay et Lesbien de Paris, auxquels participe également Paul

initial. La communication de Sedgwick paraît donc sous le titre « Construire des significations queer » dans les actes du colloque. Le recueil posthume *The Weather in Proust* (2011) comprend quant à lui la version anglaise (et jusqu'alors inédite en anglais) de la communication que Sedgwick avait présentée au colloque de juin 1997, en conservant dans le titre le terme « gay » privilégié dans le cadre du colloque. L'essai est donc intitulé « Making Gay Meanings ». Voir Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, p. 111-112 ; Didier Eribon, « Eve Kosofsky Sedgwick et le temps chez Proust » [en ligne], http://didiereribon.blogspot.com/2012/08/eve-kosofsky-sedgwick-et-le-temps-quil.html, [consulté le 08/08/2022].

[85] Voir Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, p. 120.

[86] Voir Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, p. 123. Comme le précise Perreau, le séminaire est programmé jusqu'en 2012, au moment où Eric Fassin rejoint l'Université Paris 8.

Preciado[87]. À l'intersection des espaces universitaires et militants, les « séminaires Q » du Zoo replacent les « rapports de "pouvoir-savoir" »[88] théorisés par Foucault et la biopolitique au centre du débat en insistant sur la production de savoirs minoritaires. À travers des conférences et des ateliers où sont réalisés des comptes-rendus de lecture et des traductions orales, le Zoo participe activement à la diffusion d'écrits états-uniens ainsi qu'à la réappropriation de la « French Theory »[89]. De 1997 à 2004, Françoise Gaspard et Didier Eribon dirigent le séminaire « Sociologie des homosexualités » à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), où des universitaires états-unien·ne·s (Michael Lucey, David Halperin, Judith Butler, Leo Bersani, Carolyn Dean, Elisabeth Ladenson, George Chauncey, Carolyn Dinshaw, Sharon Marcus) sont invité·e·s à participer[90]. En 2013, toujours à l'EHESS, Amélie Le Renard, Delphine Naudier et Geneviève Pruvost coordonnent le séminaire « Usages des théories queers : normes, sexualités, pouvoir »[91]. À partir de la deuxième moitié des années 1990, l'organisation de séminaires de recherche et de groupes de travail qui analysent les textes des théoricien·ne·s majeur·e·s de la théorie queer états-unienne et entrent en dialogue direct avec elleux par le biais d'invitations, donnent donc une visibilité accrue à la théorie queer en France[92].

[87] Voir Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, p. 125. La première journée de réflexion du Zoo, qui a lieu en juin 1996, s'interrogeait : « À quand les études gaies et lesbiennes ou queer en France ? ». Bourcier publiera une trilogie sur la théorie queer : *Queer Zone : politique des identités sexuelles et des savoirs*, Paris, Balland, 2001 ; *Queer Zone 2 : sexpolitiques*, Paris, La Fabrique, 2005 et *Queer Zone 3 : identités, cultures et politiques*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011. Les trois volumes viennent d'être republiés sous le titre de *Queer Zones : la trilogie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018. Preciado est notamment l'auteur de : *Testo junkie : sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2008 et *Manifeste contra-sexuel*, traduction par Sam Bourcier, Paris, Balland, 2000.

[88] Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 2015 [1975], p. 36.

[89] Voir Maxime Cervulle et Nelly Quemener, « Queer », p. 533. Comme l'expliquent Cervulle et Quemener, le Zoo défend une position à la fois identitaire et post-identitaire dans le but de développer une politique des identités sexuelles dans le contexte français, particulièrement réticent à l'affirmation publique des différences, et de s'attaquer aux angles morts de l'universalisme républicain. Perreau souligne par ailleurs que l'introduction au séminaire du Zoo a soigneusement évité de proposer une définition du terme queer afin que chaucun·e puisse mobiliser et investir cet outil d'un sens propre. Les théories et pratiques queers y sont envisagées comme non-assimilationnistes et non-essentialistes, en rupture avec l'université et en lien direct avec l'activisme. Voir Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, p. 125-126 ; Le Zoo, *Q comme Queer : les séminaires Q (1996-1997)*, Lille, GayKitschCamp, 1998.

[90] Voir Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, p. 5, 128-129.

[91] Voir Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, p. 130.

[92] Voir Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, p. 112.

Dès le début des années 2000, plusieurs maisons d'édition françaises s'engagent activement dans la traduction d'ouvrages écrits par les figures prédominantes de la théorie queer états-unienne, impulsée par ces différents efforts universitaires et militants. Eribon s'est investi très tôt dans la traduction d'auteurs queers états-uniens avec la publication de *Saint Foucault* (2000) de David Halperin, aux Éditions et Publications de l'École Lacanienne, suivie de *Gay de New York* (2003) de George Chauncey, puis de l'ouvrage de Michael Lucey, *Les ratés de la famille : Balzac et les formes sociales de la sexualité* (2008), aux éditions Fayard[93]. En 2005 paraît, aux éditions La Découverte, *Trouble dans le Genre*, la traduction française (réalisée par Cynthia Kraus) de l'ouvrage majeur de Judith Butler, considéré rétrospectivement comme l'un des textes « fondateurs » de la théorie queer[94]. La publication de *Trouble dans le genre* est suivie de près par celle de *Défaire le genre* (2006), traduit par Maxime Cervulle, puis *Ces corps qui comptent* (2009), traduit par Charlotte Nordmann, aux Éditions Amsterdam[95]. En 2007, Bourcier traduit trois articles de Teresa de Lauretis, dont l'essai « fondateur » de la théorie queer

[93] Voir David Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, New York, Oxford University Press, 1995 ; *Saint Foucault*, traduction de Didier Eribon, Paris, EPEL, 2000 ; Georges Chuancey, *Gay New York. The Making of the Gay Male. New York, 1890-1940*, New York, Harper & Collins, 1994 ; *Gay New York : 1890-1940*, traduction de Didier Eribon, Paris, Fayard, 2003 ; Michael Lucey, *The Misfits of the Family: Balzac and the social forms of sexualities*, Durham et Londres, Duke University Press, 2003 ; *Les ratés de la famille : Balzac et les formes sociales de la sexualité*, traduction de Didier Eribon, Paris, Fayard, 2008.

[94] Voir Judith Butler, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Londres et New York, 1990 ; *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, traduction de Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005. Le premier ouvrage de Butler à avoir été traduit en français est *Le pouvoir des mots*. Voir Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performativity*, New York, Routledge, 1997 ; *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*, traduction de Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2004.

[95] Voir Judith Butler, *Undoing Gender*, Londres et New York, Routledge, 2004 ; *Défaire le genre*, traduction de Maxime Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2006 ; *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of « Sex »*, Londres et New York, Routledge, 1993 ; *Ces Corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, traduction de Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2009. Le directeur des éditions Amsterdam, Jérôme Vidal, revient sur les controverses liées à la traduction et à la réception des ouvrages de Butler en France. Voir Jérôme Vidal, « À propos du féminisme. Judith Butler en France : Trouble dans la réception », *Mouvements*, vol. 47-48, n° 5-6, 2006, p. 229-239. Sur la réception de Butler en France, voir aussi Eric Fassin, « Résistance et réception : Judith Butler en France », *La revue lacanienne*, vol. 4, n° 4, 2007, p. 15-20. Comme le rappelle Bruno Perreau, les liens de Butler avec la France sont anciens : dans le cadre de sa thèse de doctorat, elle s'intéresse à l'écriture féminine et à la lecture que fait Luce Irigaray des travaux de Lacan et elle assiste aux séminaires d'Hélène Cixous ; dans *Gender Trouble*, ouvrage ancré dans la « French Theory », elle cherche à analyser ensemble des théoricien·ne·s français·es tel·le·s que Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Kristeva et Wittig. Voir Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, p. 136 ; Judith Butler, « Preface (1999) », p. x.

« Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction », publiés aux éditions La Dispute sous le titre de *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*[96]. En 2008, les éditions Amsterdam publient *Épistémologie du Placard* d'Eve Kosofsky Sedgwick, traduit par Cervulle[97].

Les Éditions et Publications de l'École Lacanienne (EPEL), fondées en 1990 dans le sillage des enseignements de Lacan, constituent également, avec leur collection « Les grands classiques de l'érotologie moderne », l'une des principales maisons d'édition, en France, des travaux relevant des études gays et lesbiennes. EPEL a notamment publié, outre *Saint Foucault* (2000), « Le rectum est-il une tombe ? » (1998) de Leo Bersani (dont l'ouvrage *Homos. Repenser l'identité* paraît la même année aux éditions Odile Jacob) ; *L'invention de l'hétérosexualité* (2001) de Jonathan Ned Katz ; *Marché au sexe* (2002), un recueil de trois textes de Gayle Rubin et de Judith Butler (« Marché au sexe », un entretien de Gayle Rubin avec Judith Butler, suivi des essais « Penser le sexe » de Rubin et « Imitation et insubordination du genre » de Butler) ; *Proust lesbien* (2004) d'Elisabeth Ladenson ; des essais de Lee Edelman, réunis sous le titre de *L'impossible Homosexuel. Huit essais de théorie queer* (2013) ; *L'Art d'être gai* (2015) de David Halperin ; *Merde au futur. Théorie queer et pulsion de mort* (2016) de Lee Edelman[98].

En 2007 paraît en français la traduction de plusieurs articles d'une autre figure majeure associée à la théorie queer états-unienne, la théoricienne féministe des sciences Donna

[96] Voir Teresa de Lauretis, *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, 2007. Les trois articles inclus dans le recueil sont « La technologie du genre » [1987], « Théorie queer : sexualités lesbiennes et gaies. Une introduction » [1990] et « Culture populaire, fantasmes publics et privés : féminité et fétichisme dans Mr. Butterfly de David Cronenberg » [1999].

[97] Voir Eve Kosofsky Sedgwick, *Épistémologie du placard*, traduction de Maxime Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

[98] Voir Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, p. 134-135. Voir Leo Bersani, « Is the rectum a grave ? », *Aids: Cultural Analysis, Cultural Activism*, Cambridge, Mass, 1988 ; « Le rectum est-il une tombe ? », *Cahiers de l'Unbévue*, Paris, EPEL, 1999 ; *Homos*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 1995 ; *Homos. Repenser l'identité*, Paris, Odile Jacob, 1995 ; Jonathan Ned Katz, *The Invention of Heterosexuality*, Boston, E. P. Dutton, 1995 ; *L'invention de l'hétérosexualité*, Paris, EPEL, 2001 ; Judith Butler et Gayle Rubin, *Marché au sexe*, Paris, EPEL, 2002 ; Elisabeth Ladenson, *Proust's Lesbianism*, Ithaca, Cornell University Press, 1999 ; *Proust lesbien*, Paris, EPEL, 2004 ; Lee Edelman, *L'impossible Homosexuel. Huit essais de théorie queer*, Paris, EPEL, 2013 ; *No Future : Queer Theory and The Death Drive*, Durham et Londres, Duke University Press, 2004 [1994] ; *Merde au futur. Théorie queer et pulsion de mort*, Paris, EPEL, 2016 ; David Halperin, *How to Be Gay*, Cambridge, Harvard University Press, 2012 ; *L'Art d'être gai*, Paris, EPEL, 2015.

Haraway, réunis sous le titre de *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences – Fictions – Féminismes*. Cette première publication est suivie, en 2009, par *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, traduit par Oristelle Bonis et préfacé par Sam Bourcier, puis par *Manifeste des espèces de compagnie. Chiens, humains et autres partenaires* (2010), réédité en 2018 sous le titre de *Manifestes des espèces compagnes. Chien, humains et autres partenaires* et, tout récemment, *Vivre avec le trouble* (2020)[99].

Malgré une politique de traduction de plus en plus diversifiée, Butler reste la seule théoricienne queer largement reconnue en France (les autres auteur·rice·s n'ont été que partiellement traduit·e·s, à l'exception, récente, de Donna Haraway, et n'ont pas eu le même impact médiatique)[100].

[99] Voir Donna Haraway, *Manifeste Cyborg et autres essais. Sciences – Fictions – Féminismes*, Paris, Exils Éditeurs, 2007 ; *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991 ; *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, traduction d'Oristelle Bonis, Arles, Actes Sud, 2009 ; *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, University of Chicago Press, 2003 ; *Manifeste des espèces de compagnie. Chiens, humains et autres partenaires*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2010 ; *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham et Londres, Duke University Press, 2016 ; *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, Les éditions des mondes à faire, 2020.

[100] L'épineuse question de la traduction et de l'intelligibilité du terme *queer* en français, qui a été, et continue à être, une source de débats parmi les chercheur·euse·s et les militant·e·s, a constitué un frein à l'introduction et à la réception de la théorie queer en France. Un autre frein, particulièrement important, réside dans la résistance française envers les politiques minoritaires qui entrent en opposition directe avec « l'universalisme républicain » dont elles pointent les failles et les angles morts, ainsi que dans une forme de résistance à l'impérialisme états-unien. Sur ce point, voir Eric Fassin, « Résistance et réception : Judith Butler en France ». Dans sa conclusion à *The Elastic Closet*, Scott Gunther revient quant à lui sur l'hostilité des discussions autour du terme *queer* lors du colloque organisé par Eribon au Centre Pompidou en 1997. Voir Scott Gunther, « Conclusion: Queer, *Made in France* », *The Elastic Closet: A History of Homosexuality in France, 1942-Présent*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008, p. 120-126. Sur la question des enjeux liés à la traduction du terme queer et à sa réappropriation en français, voir aussi Marie-Emilie Lorenzi, « "Queer", "transpédégouine", "torduEs", entre adaptation et réappropriation, les dynamiques de traduction au cœur des créations langagières de l'activisme féministe *queer* », *GLAD!* [En ligne], n° 2, 2017, http://journals.openedition.org/glad/462, [consulté le 08/08/2022]. Certain·e·s militant·e·s insistent notamment sur l'absence de pertinence du terme *queer* dans le contexte français et proposent d'utiliser les termes « transpédégouine » ou « torduEs ».

3.2 Préfaces, modèle par « vagues » et imposition de la généalogie hégémonique de la théorie queer en France

En France, les théories queers se sont en grande partie développées à partir de la théorie queer blanche états-unienne, ce qui les a amenées à reproduire certains angles morts dans leurs analyses, liés en particulier à l'imbrication des différents rapports sociaux au-delà du genre et de la sexualité[101], ainsi qu'à reconduire les pratiques de marginalisation et d'effacement déjà à l'œuvre dans les textes considérés comme fondateurs de la théorie queer aux États-Unis.

La politique de traduction et les préfaces qui accompagnent les œuvres traduites contribuent à leur tour à imposer la généalogie hégémonique de la théorie queer états-unienne en France. La préface d'Eric Fassin à l'édition française de *Gender Trouble* (2005), écrite quinze ans après la publication originale de l'ouvrage de Butler aux États-Unis, insiste sur l'inscription des travaux de Butler dans la « théorie queer », la « pensée queer » et la « politique queer », comme le fait elle-même l'autrice dans son introduction de 1999 (qui apparaît immédiatement à la suite de la préface de Fassin dans l'édition française) alors que le terme n'est pas mobilisé dans son ouvrage[102]. Dans sa préface à *Théorie queer et cultures populaires* (2007), Pascale Molinier justifie la traduction de l'article de Teresa de Lauretis « Théorie queer : sexualités lesbiennes et gaies. Une introduction » en affirmant qu' « il était capital pour le lectorat français, d'accéder à ce texte historique – où l'on trouve la première occurrence de *Théorie Queer* – et à partir duquel une généalogie de celle-ci devenait possible »[103]. Elle précise également que « le choix de "La technologie du genre" s'imposait naturellement, dans la mesure où ce texte est déjà un classique de la pensée féministe et queer »[104]. Dans sa préface à la traduction d'*Epistemology of the Closet* (2005), Maxime Cervulle retrace lui aussi la généalogie

[101] Voir Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 10-11.

[102] Voir Eric Fassin, « Trouble-genre. Préface à l'édition française (2005) », *Trouble dans le Genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Judith Butler, traduction française de Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005, p. 8, 12, 13, 17.

[103] Pascale Molinier, « Préface », *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, 2007, p. 32.

[104] Pascale Molinier, « Préface », p. 31.

hégémonique de la théorie queer blanche états-unienne en soulignant l'importance fondamentale des travaux d'Eve Kosofsky Sedgwick, de Judith Butler et de Teresa de Lauretis :

> […] Sedgwick désoriente la boussole identitaire en faisant subir à la sexualité le traitement qu'applique Judith Butler au genre. Contemporains, les deux ouvrages classiques de Sedgwick et Butler, *Epistemology of the Closet* et *Gender Trouble*, vont jeter les bases d'un courant de pensée qui sera bien vite affublé du sobriquet « *queer theory* », du nom d'un article de Teresa de Lauretis, publié la même année[105].

L'occurrence du terme *queer* y est encore plus conséquente que dans la préface de Fassin à *Gender Trouble* et s'accompagne d'une volonté affirmée de tisser des liens entre les travaux de ces trois théoriciennes, auxquelles est également associée Donna Haraway. Revenant sur l'émergence de la *queer theory*, Cervulle écrit :

> On associe traditionnellement le « moment queer » à un moment de déconstruction des identités. En relisant aujourd'hui Sedgwick – aux côté des travaux de Butler, Lauretis, Halperin (et de ceux qui restent à traduire) – on s'aperçoit qu'il s'agissait bien plus d'un moment de déconstruction des processus d'identification[106].

Un peu plus loin, il poursuit :

> C'est sans doute, d'ailleurs ce positionnement trouble, entre deux eaux, entre de multiples ancrages identitaires, qui a permis à Sedgwick de réaliser le tour de force majeur d'*Épistémologie du placard* (tout comme la position « excentrique » de l'italienne Teresa de Lauretis par rapport à la langue anglaise est sans doute ce qui lui a permis de se réapproprier l'insulte *queer*) […][107].

---

[105] Maxime Cervulle, « Préface. Deux ou trois choses que je sais d'Eve », *Épistémologie du placard*, Eve Kosofsky Sedgwick, traduction de Maxime Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 14-15.

[106] Maxime Cervulle, « Préface. Deux ou trois choses que je sais d'Eve », p. 17. Voir également p. 19 où il mentionne « des théoriciennes comme Sedgwick, Butler ou Haraway ». Il y a plus d'une quinzaine d'occurrences du terme *queer* dans la préface. Il semblerait que Cervulle ait lui-aussi cherché à soumettre un projet de traduction des travaux de Lauretis à des éditeur·ice·s français·es, sans succès. Voir Pascale Molinier, « Préface », p. 30. La lecture de la théorie queer que propose Cervulle à partir des travaux de Sedgwick est particulièrement intéressante et assez proche de ce que recouvre la conception du *queer* chez Anzaldúa.

[107] Maxime Cervulle, « Préface. Deux ou trois choses que je sais d'Eve », p. 17-18.

L'ouvrage de François Cusset, *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, publié en 2003, insistait déjà sur cette même généalogie hégémonique des théories queers états-uniennes qu'il contribuait à introduire en France :

> Le tournant queer […] a pour date de naissance un article de 1991 où la critique féministe Teresa de Lauretis appelle à repenser les identités sexuelles en fonction de leurs déplacements constants. Au-delà, il prend sa source dans les débats entre féminismes essentialiste et antiessentialiste des années 1980, et dans la double relecture de Foucault mais aussi de Derrida […] que proposent ses deux inspiratrices majeures – Eve Kosofsky Sedgwick et Judith Butler[108].

Ailleurs dans le livre, *Epistemology of the Closet* est qualifié d' « essai pionnier qui aura bientôt le statut de livre-culte »[109], Sedgwick de « papesse des *queer studies* »[110], le travail théorique de Butler d' « autre pivot de ce tournant *queer* »[111] et « l'ambitieux *Gender Trouble* » de « référence de tous les débats queers et néoféministes »[112].

En France, l'adoption de la métaphore des « vagues » – pourtant peu employée aux États-Unis pour décrire l'émergence et le développement des théories queers – accompagne, dans les productions universitaires, la traduction française des ouvrages considérés comme fondateurs de la théorie queer blanche états-unienne, renforçant encore davantage la périodisation prédominante et la marginalisation des contributions des auteur·rice·s et théoricien·ne·s queers racisé·e·s. La métaphore des « vagues » est particulièrement présente dans les articles de Sam Bourcier et de Maxime Cervulle. Selon ce modèle, la première vague de la théorie queer émerge au début des années 1990 avec les travaux de Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick et Teresa de Lauretis, inspirés de la « French Theory », et réunit donc des théoricien·ne·s blanc·he·s universitaires, tandis que la seconde vague de la théorie queer émerge au tournant des années 2000 sous l'impulsion

[108] François Cusset, *French Theory*, p. 165.
[109] François Cusset, *French Theory*, p. 165.
[110] François Cusset, *French Theory*, p. 171.
[111] François Cusset, *French Theory*, p. 166.
[112] François Cusset, *French Theory*, p. 211.

de théoricien·ne·s trans et queers racisé·e·s qui remettent en cause les limites et les angles morts de la première vague[113]. Dans ce récit, la théorie queer semble avoir été développée en premier lieu par des théoricien·ne·s blanc·he·s, sans contribution significative des auteur·rice·s et théoricien·ne·s queers de couleur dont les travaux sont présentés comme « plus récents » et « postérieurs » à l'émergence officielle de la théorie queer. La métaphore des « vagues » renforce donc les effets de la politique de périodisation déjà à l'œuvre dans les récits généalogiques hégémoniques de la théorie queer états-unienne (qui s'appuie sur une chronologie faussée et des glissements temporels plus ou moins marqués) et ceux de la logique additive et dérivative consistant à ajouter, à la marge et ultérieurement, les contributions des auteur·rice·s et théoricien·ne·s queers racisé·e·s. L'adoption de ce modèle contribue à perpétuer, en France, les processus d'effacement et de violence épistémique sur lesquels s'est fondée la théorie queer blanche états-unienne[114].

Bourcier reproche toutefois à la « première vague » de la théorie queer états-unienne de « persév[érer] dans sa mise silence des *queers of colour* », malgré ses promesses initiales, et critique sa dénonciation « théoriciste, irresponsable et entachée de blanchitude »[115] de la politique de l'identité. L'évolution du discours de Bourcier, dont les travaux ont largement participé à la circulation et à l'élaboration des théories queers, témoigne d'une réintégration tardive des apports d'Anzaldúa dans les théories queers

[113] Voir Sam Bourcier, « Politique et théorie queer : la seconde vague » (2011) ; « Théorie queer de la première vague et politique du *disempowerment* : la seconde Butler » (2011), p. 307-311 ; « *Queer* Move/ments », *Mouvements*, vol. 2, n° 20, 2002, p. 38-39, 42 ; Maxime Cervulle, Françoise Duroux et Lise Gaignard, « "À plusieurs voix" autour de Teresa de Lauretis. *Théorie queer et cultures populaires, de Foucault à Cronenberg* », *Mouvements*, vol. 57, n° 1, 2009, p. 139-140. Dans « L'anthropologie queer de Gayle Rubin », Florian Vörös mentionne « les "trois reines" de la première vague de la théorie queer » (p. 1) que sont Judith Butler, Teresa de Lauretis et Eve Kosofky Sedgwick. Voir Florian Vörös, « L'anthropologie queer de Gayle Rubin », *Lectures* [En ligne], « Les notes critiques », http://journals.openedition.org/lectures/6241, [consulté le 08/08/2022].

[114] Dans « *Queer* Move/ments », Bourcier écrit : « Au-delà des différences d'approche et de problématiques qui les séparent, les théoriciennes américaines "queer" des années quatre-vingt-dix ont toutes en commun de problématiser l'identité en se nourrissant des théories post-structurales françaises, Foucault plus particulièrement » (p. 38). Cette remarque révèle l'impensé que constitue la race et les mécanismes de marginalisation dans la pensée de Bourcier pour qui les « queer queens » de la première vague sont toutes des théoriciennes universitaires blanches. Les travaux de Gloria Anzaldúa, de Cherríe Moraga, des contributrices de *This Bridge Called My Back* ou de la poétesse lesbienne noire Pat Parker sont exclus de son analyse.

[115] Sam Bourcier, « Politique et théorie queer : la seconde vague ».

francophones[116]. Bien qu'il se distancie progressivement, et de plus en plus fortement, de la « théorie queer états-unienne de la première vague », dans *Queer Zones : politique des identités sexuelles, des représentations et des savoirs* (2001), Bourcier n'analyse pas les contributions d'Anzaldúa et ne mentionne ses travaux que dans un appel de note[117]. Certains de ses entretiens et productions ultérieures attestent néanmoins d'une évolution dans la prise en compte de ses contributions. Dans « *Queer* Move/ments » (2002), bien que les travaux d'Anzadúa soient encore marginalisés et relégués à un appel de note, Bourcier souligne en effet que :

> si le post-féminisme *queer* est un retour critique sur la politique de l'identité femme promue par un féminisme souvent essentialiste et blanc, c'est bien parce qu'il a dû prendre en compte le développement de la critique postcoloniale et les revendications des femmes et des lesbiennes de couleur[118].

Bourcier ne réintègre Anzaldúa dans la généalogie des théories queers que très tardivement, dans le cadre d'un entretien de 2015 abordant la réception des *Queer Studies* au sein de l'université francophone, en réponse à une question portant sur la « "deuxième vague *queer*" […] à l'avant-plan de laquelle se trouvent les *Queers of Color*, qui mettent l'accent sur l'intersectionnalité des questions de genres, de racisme, de sexualités, de classes sociales, de colonialisme »[119]. Il explique ainsi :

---

[116] Je remercie Karine Rosso pour avoir porté à mon attention l'évolution de la trajectoire théorique de Bourcier. Elle développe cet aspect dans un article que nous avons co-écrit avec Nicholas Dawson. Voir Camille Back, Nicholas Dawson et Karine Rosso, « Trialogue autour de l'œuvre de Gloria Anzaldúa », *Études francophones*, vol. 30, n° 2 : « Hors-série : Multitudes queers », Marie-Dominique Duval, Hasheem Hakeem, Guillaume Girard et Loïc Bordeau (coord.), 2020, p. 148-149.

[117] Rosso souligne qu'Anzaldúa y est associée par Bourcier aux critiques adressées, en particulier, par des lesbiennes racisées envers une « "classe" académique qui ne jurerait que par le "queer chic" et en aurait fait une mode intellectuelle réservée à des privilégiés (voire aux gays blancs issus des classes moyennes) qui se payeraient le luxe de disserter sur les minorités des minorités ». Voir Bourcier, *Queer Zones*, p. 177. Bourcier cite en note l'article d'Anzaldúa « To(o) Queer the Writer ». Il est intéressant de noter que l'article cité par Bourcier, bien que fondamental selon moi, a eu beaucoup moins d'écho que *Borderlands* ou *This Bridge Called My Back* mais comporte le terme *queer* dans son titre. Soit Bourcier n'avait pas lu, à l'époque, les deux ouvrages majeurs d'Anzaldúa, soit il ne les considérait pas comme des interventions pertinentes dans le cadre de sa discussion des théories queers, peut-être en partie pour des raisons formelles ou du fait de leur date de publication antérieure à 1990.

[118] Sam Bourcier, « *Queer* Move/ments », p. 40-41. Bourcier cite de nouveau l'article d'Anzaldúa « To(o) Queer the Writer ».

[119] Sam Bourcier et Élisabeth Mercier, « Genres, sexualités et médias : enjeux politiques, identitaires et disciplinaires dans l'université francophone », *Communiquer* [En ligne], n ° 14, 2015,

> Le travail de quelqu'un comme Gloria Anzaldúa (1987), qui a été l'une des premières, sinon la première, à utiliser le terme queer, ç'a [*sic*] été la note de bas de page de la théorie queer blanche américaine de la fin des années 1990. De fait, ce qui explose en ce moment, ce sont les théories et les critiques *Queers of Color* – je le vois bien, étant donné que je travaille beaucoup en Amérique latine et au Brésil[120].

Dans cet entretien, Bourcier reconnaît l'importance des travaux produits par les auteur·rice·s et théoricien·ne·s queers racisé·e·s, et en particulier par Anzaldúa, qui se saisit du terme *queer* très tôt, mais il évite simultanément de questionner la manière dont ses propres travaux réitèrent la marginalisation de ces contributions pourtant fondamentales : si Anzaldúa a été « la note de bas de page » de la théorie queer blanche états-unienne, elle a aussi été celle des théories queers francophones, et de Bourcier lui-même. Par ailleurs, Anzaldúa semble toujours plus liée à une seconde « vague » queer qu'à l'émergence des théories queers états-uniennes, et les théories queers de couleur sont de nouveau paradoxalement présentées comme récentes et en plein essor. Anzaldúa peine, en effet, à trouver sa place dans un modèle de périodisation de la théorie queer par « vagues » successives : elle n'appartient aisément ni à la première « vague », blanche et privilégiée, ni à la seconde, supposée émerger au tournant des années 2000 quand ses contributions datent de la fin des années 1980. Il est également intéressant de noter que Bourcier mentionne l'utilisation, par Anzaldúa, du terme *queer* dans *Borderlands* (1987), et non l'usage, encore antérieur, qui en est fait dans l'anthologie *This Bridge Called My Back* (1981), dont il n'avait probablement pas connaissance. Si Bourcier souligne la marginalisation d'Anzaldúa, cette prise en compte et la réintégration tardive de ses travaux ne semblent pas perturber son récit généalogique et ne s'accompagnent pas d'une

http://journals.openedition.org/communiquer/1805, [consulté le 08/08/2022]. Les propos cités sont ceux d'Élisabeth Mercier.

[120] Sam Bourcier et Élisabeth Mercier, « Genres, sexualités et médias ». Bourcier commence par préciser que « cette appellation de deuxième vague se situe surtout par rapport à la théorie *queer* états-unienne, à son hégémonie et au fait qu'elle est blanche, privilégiée : la génération des Judith Butler, Teresa de Lauretis et même Eve Sedgwick dans une certaine mesure ». Bourcier ne semble pas suggérer que cette « première vague » s'est construite ainsi en écartant un certain nombre de travaux produits par des théoricien·ne·s queers racisé·e·s.

réflexion approfondie sur les processus d'effacement et de marginalisation des contributions d'auteur·rice·s et de théoricien·ne·s racisé·e·s qui structurent en profondeur la théorie queer blanche états-unienne, mais aussi, par répercussion, les théories queers francophones.

L'évolution du discours de Bourcier et la réintégration d'Anzaldúa dans la généalogie des théories queers sont elles-mêmes indissociables des premiers efforts de traduction de textes liés à la critique queer de couleur en France et, en particulier, de la publication, en 2011, du numéro des *Cahiers du CEDREF* « Théories féministes et queers décoloniales : interventions Chicanas et Latinas états-uniennes ». Coordonné par Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, le numéro se compose de la traduction en français de plusieurs textes et essais jusqu'alors inédits, parmi lesquels « The Bridge Poem » de Kate Rushin, « La Güera » de Cherríe Moraga et le chapitre clé de *Borderlands* « La conscience de la *Mestiza*. Vers une nouvelle conscience » de Gloria Anzaldúa. Dans leur introduction, les éditrices, qui se sont également chargées de la traduction d'une partie des textes, explicitent les enjeux liés à l'introduction des perspectives queers décoloniales états-uniennes en France et insistent sur plusieurs aspects fondamentaux : le rôle formateur d'Anzaldúa dans le développement des théories queers états-uniennes, « l'effacement gigantesque de la théorisation de la théorisation *queer of color*, y compris de sa place au sein de la production de la théorie queer blanche »[121] et les effets de cet effacement sur la construction des théories queers élaborées en France. Elles écrivent :

> Bien que la première introduction du terme queer au sein de la sphère académique états-uniens soit souvent attribuée au travail de Teresa de Lauretis, qui l'a effectivement employé très tôt, il en existe d'autres généalogies. Comme l'a fait remarquer Randy P. Conner au cours du colloque El Mundo Zurdo, en 2009, Anzaldúa s'est nettement auto-identifiée comme queer et a probablement été la première à utiliser les termes « queer » et « théorie queer » dans un contexte académique. Le terme queer apparaît dès 1987 dans le travail d'Anzaldúa, dans la première édition de son classique *Borderlands/ La Frontera; The New Mestiza* […]
>
> En France, la théorie queer états-unienne est actuellement le plus souvent connue uniquement à travers la théorie queer blanche. Nous espérons que ce numéro participera à déstabiliser les définitions du queer en France et à ouvrir des

[121] Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », note 4, p. 10.

> possibilités de repenser non seulement le racisme, la classe sociale, la colonialité, le génocide, l'esclavage et le post-esclavagisme, mais également le genre et le sexisme eux-mêmes. [...] En outre, le fait que la construction des théories queers en France ait pris comme point de départ le plus souvent exclusif les théories queers blanches états-uniennes, les a amenées à reproduire des points aveugles dans l'analyse, en échouant à traiter des rapports de pouvoir multiples et inséparables, au-delà du genre et de la sexualité[122].

En 2017, paraît un autre article important de Paola Bacchetta, « Orientations pour la résistance transnationale : l'épistémologie queer décoloniale de Gloria Anzaldúa et des lesbiennes racisées (subalternes) en France », qui vise à ouvrir le dialogue entre les travaux d'Anzaldúa et les collectifs militants de lesbiennes racisées qui s'organisent en France[123]. Malgré ces efforts récents, les traductions françaises des théorisations queers de couleur restent encore très marginales et partielles[124].

[122] Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 10-11.

[123] L'entretien de Bourcier cité plus haut a lieu la même année, ce qui tend à montrer l'impact de ces deux travaux sur l'évolution des réflexions liées aux théories queers en France. *Les Cahiers du CEDREF* et les travaux de Bacchetta ont également une importance non négligeable dans *Qui a peur de la théorie queer ?* de Bruno Perreau, publié en 2016 aux États-Unis et en 2018 en France.

[124] Parmi les traductions récentes, il faut mentionner la publication, en 2021, de *Cruiser l'utopie : l'après et ailleurs de l'advenir queer* du critique queer de couleur José Esteban Muñoz. D'autres traductions ont contribué à introduire les théorisations queers de couleur en France, notamment, en 2006, la traduction par Jules Falquet de la « Déclaration du Combahee River Collective » dans *Les Cahiers du CEDREF* « (Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et "race" », la publication de *Zami : une nouvelle façon d'écrire mon nom* d'Audre Lorde, suivie de celle de *Sister Outsider : essais et propos sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme…* (2018), puis du recueil de poésie *La Licorne noire* (2021). D'autres ouvrages liés aux féminismes noirs, qui développent des perspectives féministes et/ou queers intersectionnelles, y ont aussi contribué : *La pensée féministe noire : savoir, conscience et politique de l'empowerment* (2016) de Patricia Hill Collins et *Black Feminism : anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000* (2008), dirigée par Elsa Dorlin. Voir José Esteban Muñoz, *Cruiser l'utopie : l'après et ailleurs de l'advenir queer*, Paris, Brook, 2021 ; Audre Lorde, *Zami : une nouvelle façon d'écrire mon nom*, Genève, Mamamélis, 2001 ; *Sister Outsider : essais et propos sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme…*, Genève, Mamamélis, 2018 ; *La Licorne noire*, Arles, L'Arche, 2021 ; Patricia Hill Collins, *La pensée féministe noire : savoir, conscience et politique de l'empowerment*, Montréal, Éditions du Remue-Ménage, 2016 ; Elsa Dorlin (dir.), *Black Feminism : anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, 2018.

Chapitre 3. The Other-Sider : Gloria Anzaldúa, « autre inappropriée » à l'université ?

> *Même au sein de la communauté lesbienne, en tant que Chicana, en tant que femme qui ne baise pas assez et en tant que personne spirituelle, je me sens comme une outsider. C'est toujours l'en-dehors* [outside] *de l'en-dehors de l'en-dehors*[1].
>
> Gloria Anzaldúa, « Spirituality, Sexuality, and the Body: An Interview with Linda Smuckler »

Introduction

Tout en déclarant vouloir contrer les discours et les épistémologies dominantes en intégrant les analyses critiques des auteur·rice·s et des théoricien·ne·s queers racisé·e·s et en insistant sur la nécessité d'analyses situées et d'approches complexes et intersectionnelles, un certain nombre de textes canoniques de la théorie queer ont paradoxalement participé à l'effacement ou à la marginalisation des contributions des queers de couleur au développement de ces théories. La marginalisation des contributions de Gloria Anzaldúa à l'élaboration des théories queers est d'autant plus difficilement compréhensible du fait de sa présence à l'Université de Californie à Santa Cruz (UCSC), où elle côtoie Teresa de Lauretis et Donna Haraway, durant les années qui ont précédé l'émergence de la *queer theory*.

Une archive inédite, consultée à la LLILAS Benson de l'Université du Texas à Austin, m'a permis d'éclairer la part d'ombre concernant l'absence d'Anzaldúa lors du colloque « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », alors même qu'elle avait repris ses études doctorales à l'UCSC et y assurait des cours. Dans une lettre adressée à Teresa de Lauretis, datée du 8 novembre 1989, Anzaldúa lui fait savoir qu'elle ne pourra finalement pas participer au colloque pour des raisons de précarité financière. Elle écrit :

[1] Gloria Anzaldúa, « Spirituality, Sexuality, and the Body: An Interview with Linda Smuckler », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham et Londres, Duke University Press, 2009, p. 90 : « Even within the lesbian community, as a Chicana, as a woman who doesn't fuck enough, and as a spiritual person – I feel like an outsider. It's always the outside of the outside of the outside ».

> Je sais que j'ai accepté de prendre la parole lors de la conférence gaie et lesbienne que tu organises en février 1990. Je le regrette, mais je ne pourrai pas y participer. J'éprouve actuellement des difficultés financières qui ont encore été aggravées par les dégâts causés par le tremblement de terre. J'ai une facture dentaire atroce à régler – environ 5 000 $, et aucune assurance. Je dois « partir en tournée » plus que prévu pour augmenter mes finances. Par conséquent, je ne peux prendre du temps sur mon planning que pour participer à des conférences pour lesquelles je serai rémunérée. En raison du vers des études supérieures, qui me ronge intérieurement, et de mes engagements littéraires, il ne me reste que très peu de temps pour autre chose[2].

Il est difficile d'évaluer dans quelle mesure la participation d'Anzaldúa au colloque inaugural sur la théorie queer aurait permis de contrer les pratiques de violence épistémique qui structurent la théorie queer et de lutter contre sa propre marginalisation au sein de ce corpus théorique. Cependant, le rôle que jouent la précarité et la précarisation qui affecte tout particulièrement les femmes de couleur à l'université (à plus forte raison lorsqu'elles sont lesbiennes et issues de classe populaire) dans son incapacité à prendre part à ce type de manifestation académique mérite d'être souligné. Si de Lauretis a bien invité Anzaldúa à participer au colloque, elle n'accorde toutefois pas une attention particulière à son travail dans « Queer Theory » et ne semble pas avoir cherché, par la suite, à pallier son absence en lui proposant de contribuer au numéro spécial de *differences*. On ne peut que supposer que les contributions d'Anzaldúa aux théories queers auraient souffert d'une marginalisation moins importante si la précarité ne l'avait pas contrainte à renoncer à toute forme de travail universitaire gratuit.

[2] « Correspondence: University of California Santa Cruz, 1984-2000, (22 ; 3) » : « I know that I agreed to speak at your gay and lesbian conference in February, 1990. I am sorry I will not be able to participate. I am having financial difficulties which have been further aggravated by damages caused by the earthquake. I have an atrocious dental bill – around $5000, and no insurance. I am having to do more gigs than I had planned to do in order to augment my finances. Consequently, I can only take time out of my schedule to participate in conferences in which I will be remunerated. Because of my graduated school worm and writing commitments, I have very little time left for anything else ». Anzaldúa fait référence au séisme de Loma Prieta qui a eu lieu le 17 octobre 1989 dans la Baie de San Francisco. À l'UCSC, Anzaldúa a bénéficié, lors de sa première année de doctorat d'une bourse au mérite, le *Graduate Opportunity Fellowship*, qu'elle aura des difficultés à faire renouveler la deuxième année. Elle finira par bénéficier d'une allocation en tant que *Graduate Student Researcher* à mi-temps, après avoir envisagé d'interrompre de nouveau ses études pour des raisons financières. Voir « University of California Santa Cruz – School Material: Correspondence 1987-1991, 2001 » (100 ; 2).

Ce chapitre vise donc à questionner la position précaire d'Anzaldúa au sein de l'université états-unienne. Pour cela, je reviendrai sur un point précis de la biographie d'Anzaldúa : le moment où celle-ci décide de reprendre ses études doctorales à l'UCSC, en 1988, qui cristallise, selon moi, un certain nombre de tensions entre l'institution universitaire et le projet qu'Anzaldúa souhaite y mener. L'analyse du parcours d'Anzaldúa, « autre inappropriée » à l'université, m'offrira ainsi une seconde piste d'exploration, complémentaire, des dynamiques de genre, sexualité, race et classe opérantes au sein de l'université états-unienne au moment de l'émergence de la théorie queer. Je tenterai de mettre en évidence la résistance de l'université envers les nouvelles méthodes de théorisation que défend Anzaldúa (en particulier à travers l'*autohistoria-teoría*) ainsi que les stratégies de délégitimation, de silenciation et de marginalisation que l'institution universitaire déploie.

Le refus du département d'Histoire de la Conscience de soutenir les recherches doctorales d'Anzaldúa doit être vu comme un processus de délégitimation et de marginalisation de son travail théorique qui anticipe – voire autorise – l'effacement de ses apports lors de l'émergence de la *queer theory* à l'UCSC entre la fin des années 80 et le début des années 90.

1. She, the Inappropriate/d Other : le parcours doctoral d'Anzaldúa, entre l'Université du Texas à Austin et l'Université de Californie à Santa Cruz

Dans les deux pages qu'elle consacre à Anzaldúa dans *Undoing Gender* (2004), au détour d'un chapitre portant sur « La question de la transformation sociale », Judith Butler formule l'interrogation suivante : « Peut-on dire qu'elle appartient au groupe appelé "universitaires féministes" ? »[3]. Butler répond elle-même immédiatement qu' « il serait ridicule de l'exclure de ce groupe. Ses travaux sont lus à l'Université et elle enseigne

[3] Judith Butler, *Défaire le genre*, p. 257.

parfois à l'université de Californie »[4]. J'ai toujours eu beaucoup de mal à m'expliquer l'interrogation de Butler et la facilité avec laquelle elle semble résoudre le débat : soit la réponse est si évidente que la question ne mérite même pas d'être soulevée, soit la question se pose (et s'est effectivement posée au sein de l'université états-unienne) et la réponse mériterait alors d'être approfondie et nuancée.

Le concept d' « Autre Inappropriée » [*Inappropriate/d Other*], proposé par Trinh T. Minh-Ha dans « She, The Inappropriate/d Other » (1986) pour décrire « la/les place/s de la femme postcoloniale en tant que sujet qui écrit et en tant que sujet écrit »[5] , m'apparaît comme un outil pertinent pour questionner et théoriser de manière plus fine la position d'Anzaldúa à l'université. Dans un entretien, Trinh T. Minh-Ha souligne que « [n]ous pouvons lire le terme "autre inappropriée" dans les deux sens, comme quelqu'une que l'on ne peut pas s'approprier, et comme quelqu'une qui n'est pas appropriée. Pas tout à fait autre, pas tout à fait similaire »[6]. L' « autre inappropriée » est donc à la fois celle qui résiste à l'appropriation [*inappropriated*] et celle qui est considérée comme inappropriée [*inappropriate*] – c'est-à-dire impropre, déplacée – par le regard dominant, le slash permettant de faire cohabiter les deux sens.

[4] Judith Butler, *Défaire le genre*, p. 257.

[5] Trinh T. Minh-Ha, « Introduction », *Discourse*, vol. 8 : « She, the Inappropriate/d Other », 1987, p. 3 : « the place/s of post-colonial woman as writing and written subject ». Elle écrit également, en conclusion à son essai: « Après tout, elle est cet Autre Inappropriée qui se déplace en esquissant toujours au moins deux/quatre mouvements : celui d'affirmer "je suis comme toi" tout en pointant avec insistance la différence ; et celui de rappeler "je suis différente" tout en déstabilisant chaque définition de l'altérité à laquelle on a abouti » (« After all, she is this Inappropriate/d Other who moves about with always at least two/four gestures: that of affirming « I am like you » while pointing insistently to the difference; and that of reminding « I am different » while unsettling every definition of otherness arrived at ») (p. 9). Trinh T. Minh-Ha est une réalisatrice, compositrice et théoricienne de la littérature vietnamienne-états-unienne. Elle enseigne comme professeure dans les départements de *Gender and Women Studies* et de *Rhetoric* de l'Université de Californie à Berkeley. Dans l'article « Difference: "A Special Third World Women Issue" », qui suit son introduction, elle mentionne Anzaldúa et sa critique de la tokénisation dont souffrent les femmes de couleur, en renvoyant en note à *This Bridge Called My Back*. Les idées développées par Trinh T. Minh-Ha sont en effet très proches de celles que développe Anzaldúa dans son essai « Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers », publié dans *This Bridge*. Voir Trinh T. Minh-Ha, « Difference: "A Special Third World Women Issue" », *Discourse*, vol. 8 : « She, the Inappropriate/d Other », 1987, p. 11-38.

[6] Marina Grzinic, « Shifting the Borders of the Other: An Interview with Trinh T. Minh-Ha » [en ligne], https://www.heise.de/tp/features/Shifting-The-Borders-of-The-Other-3441351.html [consulté le 09/08/2022] : « We can read the term "inappropriate/d other" in both ways, as someone whom you cannot appropriate, and as someone who is inappropriate. Not quite other, not quite the same ».

Afin de questionner la position d'Anzaldúa au sein de l'université états-unienne et la posture de l'université envers Anzaldúa et ses productions, il me semble nécessaire de revenir en détails sur un point précis de sa biographie et de son parcours universitaire : le moment où elle décide de reprendre ses études doctorales à l'université de Californie à Santa Cruz, en 1988, qui constitue un point de rupture dans sa relation à l'université, assez peu commenté[7].

Le parcours doctoral d'Anzaldúa débute au milieu des années 1970. De 1974 à 1977, Anzaldúa est inscrite dans le programme doctoral de Littérature comparée de l'Université du Texas à Austin, où elle se spécialise en « littérature espagnole, théorie féministe et littérature chicanx »[8] et envisage de préparer une thèse intitulée « The Women's Quest in the Feminist Literary Movement »[9]. Déçue par les restrictions du programme et de ses superviseurs – ni la littérature chicanx ni les études féministes n'étaient alors considérées comme des champs d'étude légitimes, du moins à l'université du Texas à Austin – et déterminée à consacrer sa vie à l'écriture, elle quitte le Texas pour la Californie avant d'avoir engagé la phase de rédaction de sa thèse[10]. Dans *Light in the Dark*, elle écrit à ce sujet :

> Il n'y a qu'une seule autre Chicana dans ton programme doctoral à l'Université du Texas à Austin, dans un État fortement peuplé de Chicanos, et vous n'êtes jamais dans la même classe. Les professeur·e·s n'aiment pas cette habitude que tu as d'apparaître dans tes textes, insistant sur le fait que tes articles sont trop subjectifs.

[7] Dans son introduction à *Light in the Dark*, l'ouvrage tiré du manuscrit de la thèse qu'Anzaldúa préparait à l'UCSC, Keating, qui détaille pourtant tout le parcours doctoral de Gloria Anzaldúa à UT Austin et à UCSC, n'analyse pas et ne mentionne pas cet épisode.

[8] Gloria Anzaldúa *in* Héctor Torres, « The Author Never Existed », p. 122 : « I had three focuses – Spanish literature, feminist theory, and Chicano literature ». Voir aussi Gloria Anzaldúa, « Writing: An Interview with María Henríquez Betancor (1995) », p. 242.

[9] Voir « University of Texas Dissertation: The Women's Quest in the Feminist Literary Movement » (99 ; 6).

[10] Voir Héctor Torres, « The Author Never Existed », p. 122 ; Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path », p. 113. Inés Hernández, qui enseignait le cours « La Mujer Chicana » avant Anzaldúa, se plaint également de la supervision de sa thèse, dans un courrier datant de 1977, en soulignant « le fait frustrant que [s]on propre comité de thèse ne reconnaisse pas la complexité de la littérature chicanx ni le potentiel d'une étude critique portant sur une littérature qui émerge comme un pont non seulement entre les Amériques, mais aussi entre l'Ancien Monde et le Nouveau » (« the frustrating fact that my own dissertation committee does not recognize the complexity of Chicano literature nor the potential of critical study of a literature that is emerging as the bridge not only between the Americas, but also between the Old World and the New »). Voir « La Mujer Chicana, 1976-1977 » (228 ; 1).

> Iels désapprouvent tes perspectives et tes façons de penser peu orthodoxes. Iels rejettent ton sujet de thèse, prétextant que la littérature Chicana/o est illégitime et que la théorie féministe est trop radicale[11].

En 1988, peu de temps après la publication de *Borderlands*, Anzaldúa décide de retourner à l'université pour reprendre et terminer ses études doctorales. Elle candidate alors au programme doctoral d'Histoire de la Conscience de l'Université de Californie à Santa Cruz (où chaque été, entre 1982 et 1986, elle a enseigné l'écriture créative dans le cadre du *Women's Voices Summer Writing Workshop*) mais elle n'est pas acceptée. Elle rejoint finalement le programme doctoral de Littérature de la même université et recevra son doctorat à titre posthume en 2004. En 1988, elle est également nommée professeure invitée émérite [*distinguished visiting professor*] dans le programme de *Women's Studies*[12]. Comme l'explique AnaLouise Keating dans son Introduction à *Light in the Dark*, Anzaldúa pensait que reprendre ses études doctorales lui permettrait de se consacrer pleinement à l'écriture tout en permettant d'avoir accès à des ressources théoriques et à une communauté de chercheur·euse·s susceptibles de lui faire des retours critiques sur son travail[13]. Dans un courrier daté du 10 février 1988 et adressé à Melanie Kaye/Kantrowitz, Sally Gearhart et Sonia Álvarez, à qui elle demande des lettres de recommandation afin d'intégrer le programme doctoral d'Histoire de la Conscience, Anzaldúa explique également que :

> La raison principale pour laquelle je veux entrer dans ce programme est que cela me permettra d'étudier et de travailler sur des projets sur lesquels je travaille déjà

[11] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 126 : « There's only one other Chicana in your doctoral program at the Universitry of Texas, Austin, in a state heavily populated with Chicanos, and you're never in the same class. The professors dislike the practice of putting yourself in the texts, insisting that your papers are too subjective. They frown on your unorthodox perspectives and ways of thinking. They reject your dissertation topic, claiming Chicana/o literature illegitimate and feminist theory too radical ».

[12] Elle y enseigne pendant un semestre (le semestre d'automne 1988) et donne un cours d'écriture ainsi qu'un cours sur les femmes de couleur aux États-Unis. C'est dans ce contexte qu'elle commence à travailler sur sa seconde anthologie, *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color* (1990). Voir Héctor Torres, « The Author Never Existed », p. 123 ; Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 160. C'est Helene Moglen qui propose à Anzaldúa de candidater sur le poste de *distinguished visiting professor*. Voir « University of California Santa Cruz – School Material: Correspondence, 1987-1991, 2001 » (100 ; 2).

[13] Voir AnaLouise Keating, « Editor's Introduction », p.xiii-xiv.

> de toute façon, tout en obtenant une aide financière et en en retirant une forme de crédit. J'espère que ce changement de style de vie réduira la tension et le stress qui m'assaillent de plus en plus[14].

L'une des raisons pour lesquelles j'ai commencé à m'intéresser à cet épisode réside dans le fait que la première introduction des termes *queer* et *queer theory* au sein de l'université états-unienne a précisément lieu à l'Université de Californie à Santa Cruz et qu'elle est attribuée à Teresa de Lauretis, qui enseigne dans le département d'Histoire de la Conscience depuis 1985 et forge l'expression dans le cadre d'un colloque organisé en février 1990, alors même qu'Anzaldúa mobilise le terme *queer* dans un contexte universitaire depuis 1981 et la publication de « La Prieta » dans *This Bridge Called My Back*. La présence d'Anzaldúa sur le campus de l'UCSC, ponctuelle mais régulière entre 1982 et 1986, puis plus soutenue à partir de 1988, rend d'autant plus incompréhensible l'effacement de ses contributions à l'émergence des théories queers[15].

Ce moment – « le jour où j'ai été rejetée par le programme d'études doctorales d'Histoire de la Conscience »[16], dit-elle – me semble toutefois révélateur de la façon dont l'université a fait d'Anzaldúa son « autre inapropriée ». Il peut pourtant sembler paradoxal qu'Anzaldúa n'ait pas été acceptée dans le programme d'études doctorales d'Histoire de la Conscience alors que ses travaux et ses perspectives de recherche[17]

---

[14] « University of California Santa Cruz – School Material: Letters of Recommendation » (100 ; 9) : « The main reason that I want to get into this program is that it will enable me to study and work on projects I'm working on anyway and get credit and financial support for them. I hope that this change in lifestyle will lessen the strain and stress that has been getting to me more and more ».

[15] Il est intéressant de noter que Teresa de Lauretis avait connaissance des travaux d'Anzaldúa qui a suivi l'un de ses cours à l'UCSC, intitulé « Psychoanalytic Cultural Criticism », pendant les semestres de printemps et d'hiver 1989. Voir « UCSC Evaluations, 1989-1992 » (100 ; 7). Elizabeth Anne Dahms soutient, par ailleurs, dans sa thèse de doctorat, que Teresa de Lauretis a relu l'une de ses fiction, intitulée « El Caballo Negro », en 1989. Voir Elizabeth Anne Dahms, « The Life and Work of Gloria Anzaldúa: An Intellectual Biography », p. 96. Je n'ai pas réussi à retrouver trace de la révision de cette fiction par de Lauretis dans les archives d'Anzaldúa.

[16] Gloria Anzaldúa *in* Héctor Torres, « The Author Never Existed », p.123 : « the day I was rejected by the History of Consciousness program ».

[17] Successivement intitulé « Lloronas – Women Who Wails: (Self)Representation and the Production of Writing, Knowledge and Identity », « Lloronas, mujeres que leen y escriben: Producing Knowledge, Cultures, and Identities » et « Lloronas – Writing, Reading, Speaking, Dreaming », le projet doctoral d'Anzaldúa se focalisait sur l'écriture en tant qu'espace de production de savoirs personnels et collectifs, l'auto-représentation et les effets de la colonialité. Voir AnaLouise Keating, « Editor's Introduction », p. xiv-xv ; « Early UCSC dissertation, 1990s, dissertation abstract » (91 ; 1).

s'inscrivaient parfaitement dans la ligne et les orientations défendues par le département : soutenir des recherches qui se situent à l'intersection de plusieurs disciplines et champs d'étude établis et émergents, qui opèrent à la croisée des sciences humaines, des arts et des sciences sociales et qui font appel à diverses approches théoriques. La théoricienne chicana Chela Sandoval, qui poursuit sa formation doctorale de philosophie en étant rattachée au département d'Histoire de la Conscience, a même adressé au département une lettre pour soutenir la candidature d'Anzaldúa[18].

Dans un entretien de 1990 qu'elle accorde à Héctor Torres, Anzaldúa revient sur sa déception de ne pas avoir été acceptée dans le programme doctoral d'Histoire de la Conscience et avance quelques hypothèses qui auraient pu motiver la décision du département :

> Le jour où j'ai été rejetée par le programme d'études doctorales d'Histoire de la Conscience, le département de Littérature m'a mis le grappin dessus. Iels m'ont mise en tête de liste. Il y avait environ deux cent cinquante candidat·e·s et iels ont estimé que c'était un honneur pour moi d'intégrer leur programme d'études doctorales. C'était tout le contraire. Donna Haraway, l'une des professeur·e·s du département d'Histoire de la Conscience, était alors en congé mais quand elle est revenue, elle a commencé à vociférer et à s'écrier « Vous êtes cinglé·e·s ? » parce qu'iels ne m'avaient pas acceptée dans leur programme d'études doctorales. Le département d'Histoire de la Conscience à l'UCSC préconise la haute théorie et mon écriture, parce qu'elle intègre l'expérience vécue, est considérée comme de la basse théorie. Il y a donc une scission entre la haute et la basse théorie critique à l'UCSC[19].

[18] Voir « Correspondence: Sandoval, Chela (1982-2001) », (20 ; 4). La lettre est datée du 28 février 1988. Dans celle-ci, Sandoval insiste sur le fait que le département de Littérature est plus qu'intéressé par la candidature d'Anzaldúa et se propose de l'intégrer à son programme doctoral si elle transfère sa candidature rapidement. Elle explique également qu'Anzaldúa ne souhaite pas simplement recevoir le titre de docteure mais cherche à se former auprès du département d'Histoire de la Conscience. La présence de Sandoval dans le programme doctoral d'Histoire de la Conscience est l'un des éléments qui ont conduit Anzaldúa à postuler. Sandoval reçoit son doctorat en 1994.

[19] Gloria Anzaldúa *in* Héctor Torres, « The Author Never Existed », p.123 : « The day I was rejected by the History of Consciousness program, the literature program grabbed me. They put me on the top of their list. They had like two hundred and fifty applicants and they felt that it was an honor for me to be in their program. It was the complete opposite. Donna Haraway, one of the History of Consciousness professors, was on leave then but when she came back she started yelling and screaming at them "Are you crazy?" because they didn't accept me into the program. The History of Consciousness program here advocates high theory and my writing, because it incorporates lived experience, is considered low theory so there's that split here between high and low critical theory ». Anzaldúa avance, dans le même entretien, d'autres éléments qui auraient pu contribuer à motiver la décision du département. Elle évoque le fait qu'elle

Dans son article « Speaking Secrets: Living Chicana Theory » (1998), qui analyse les multiples difficultés que les féministes lesbiennes chicanas rencontrent à l'université, Deena J. González, souligne elle-aussi la supposée faiblesse théorique d'Anzaldúa comme motif de refus, non sans pointer une certaine hypocrisie de la part du département : « Gloria s'est vraisemblablement vu refuser l'admission dans le programme d'études supérieures d'Histoire de la Conscience de l'UCSC, qui utilise pourtant *Borderlands* comme l'un de ses textes principaux, sous prétexte qu'elle "n'était pas suffisamment exigeante sur le plan théorique" [*not theoretically sophisticated*] »[20].

Pour saisir au mieux les motivations (variées et complexes) qui ont conduit à la non-admission d'Anzaldúa dans le programme doctoral d'Histoire de la Conscience et tenter d'aller au-delà de sa propre perception et de sa déception légitime, j'ai échangé avec plusieurs professeur·e·s qui enseignaient à l'Université de Californie à Santa Cruz à la fin des années 1980, dans les départements d'Histoire de la Conscience, de *Women's Studies*

aurait été considérée comme déjà « trop établie » à l'époque et identifiée comme *creative writer* (autrice de fiction) et exprime également sa crainte d'avoir été jugée en fonction des compétences et des attitudes des autres Chicanas qui étudiaient à l'UCSC, précisant au passage qu'une étudiante chicana poursuivait en justice le département d'Histoire de la Conscience pour des faits de harcèlement sexuel.

[20] Deena J. González, « Speaking Secrets », p. 61 : « At UCSC's History of Consciousness graduate program, which uses Anzaldúa's *Borderlands* as one of its primary texts, Gloria was presumably denied admission because she "was not theoretically sophisticated" ». Deena J. González fait référence dans son article à une conversation téléphonique qu'elle a eu avec Anzaldúa en 1990. La prétendue « insuffisance théorique » d'Anzaldúa est démentie par ses enseignant·e·s à l'UCSC qui valorisent, au contraire, « la sophistication des compétences théoriques de Gloria » (Ana L. Tsing, « Independent study », hiver 1991 : « the sophistication of Gloria's theoretical skills ») et ses travaux « théoriquement et émotionnellement riches » (Donna Haraway, « Feminist Theory », hiver 1989 : « theoretically and emotionally rich »). José David Saldívar écrit quant à lui « J'ai trouvé ses analyses superbes, à bien des égards. En résumé, Gloria Anzaldua est une étudiante exceptionnelle et une théoricienne de talent » (« I found her analyses to be, in many ways, superb. In sum, Gloria Anzaldua is an outstanding student, and a gifted theoretician », « Independent Study », automne 1989). Le bilan de première année, daté du printemps 1989 indique ainsi : « Gloria est entrée dans le programme de littérature cette année en tant qu'autrice et théoricienne féministe établie. […] Ses professeur·e·s soulignent sa sophistication théorique, son originalité et, surtout, sa générosité intellectuelle » (« Gloria came into the Literature program this year as an established writer and feminist theorist. […] Her professors comment on her theoretical sophistication, her originality and creativity and, not least of all, her intellectual generosity »). Voir « UCSC Evaluations, 1989-1992 » (100 ; 7).

et de Littérature[21], ainsi qu'avec des ami·e·s intimes d'Anzaldúa[22]. Randy P. Conner m'a confié, dans le cadre d'un long entretien filmé que nous avons réalisé chez lui en 2018, qu'au-delà de la prétendue insuffisance théorique de ses écrits, la dimension spirituelle de son travail a très certainement constitué un autre frein à son admission dans le programme doctoral d'Histoire de la Conscience :

> C'était choquant, c'était vraiment choquant ! Parce que Gloria voulait faire partie d'un programme d'études doctorales très important à l'Université de Californie à Santa Cruz qui s'appelait *History of Consciousness* ou « His/Con ». Un homme gay avec qui nous étions ami·e·s avait réussi à entrer dans le programme. Mais Gloria a été refusée et, apparemment, on lui aurait dit que sa théorie n'était pas « d'assez haut vol » [*wasn't « high enough »*], ce qui a semblé ridicule à la plupart d'entre nous qui la connaissions, car sa théorie a inspiré, comme tu le sais, toute la théorie des *borderlands*. C'était une intellectuelle, et pourtant je pense qu'en partie à cause de son appartenance ethnique et peut-être en partie à cause de sa spiritualité, comme je te l'ai mentionné, elle n'a pas été acceptée dans le programme d'études doctorales d'Histoire de la Conscience et elle a finalement été acceptée dans ce qu'on appelait le programme de Littérature […]. Mais je leur en veux encore beaucoup pour ne pas l'avoir prise dans le programme d' « His/Con ». Je me rappelle avoir moi-aussi passé un entretien à l'Université de Californie à Santa Cruz une fois, et elle m'a prévenu. C'est ironique parce qu'à ma connaissance la toute première conférence universitaire consacrée au mouvement de la Déesse a eu lieu à l'Université de Californie à Santa Cruz ! Mais au moment où elle est arrivée là-bas, les choses avaient complètement changé et on s'opposait à toute femme qui mentionnait la spiritualité ou la Déesse, et je me souviens que quand j'ai voulu passer un entretien là-bas, Gloria m'a dit: « ne dis pas déesse, ne dis pas ce mot ». Et ça m'a échappé, je l'ai dit et je n'ai pas été pris non plus ![23]

[21] Notamment avec Donna Haraway (département d'Histoire de la Conscience) ; Bettina Aptheker (département d'Études Féministes) ; Carla Freccero (département de Littérature) ; Rob Wilson (département de Littérature). Comme le rappelle Keating, Anzaldúa a eu deux comités de thèse. Dans les années 1990, son comité était présidé par Helene Moglen et composé de Norma Alarcón, Donna Haraway et José David Saldívar. Suite à des départs, dans les années 2000, son comité était présidé par Helene Moglen et composé de Donna Haraway et Aída Hurtado. Voir AnaLouise Keating, « Editor's Introduction », note 20, p. 209.

[22] En particulier avec Deena J. González et Ellie D. Hernández, Randy P. Conner et David Hatfield Sparks, et Ariban Chagoya.

[23] Entretien avec Randy P. Conner et David Hatfield Sparks réalisé le 7 mai 2018 à Chicago : « That was shocking, that was really shocking! Because Gloria wanted to be a part of a really important program at UC Santa Cruz that was called History of Consciousness or "His/Con". A gay man that we were friends with, he was able to get into the program. But Gloria was turned down, and allegedly what was said to her was that her theory wasn't "high enough", and that seemed to most of those of us who knew her to be ridiculous, because her theory inspired, as you know, like the whole borderlands theory. She was an intellectual, and yet I think partly because of ethnicity and maybe partly because of her spirituality, as I

Donna Haraway, professeure dans le département d'Histoire de la Conscience et membre de comité de thèse d'Anzaldúa, m'a été d'une aide précieuse dans ma tentative de reconstitution des procédures d'admission en doctorat à l'Université de Californie à Santa Cruz à la fin des années 1980 et des critères de sélection opérants à l'époque :

> HistCon ne faisait pas passer d'entretien aux candidat·e·s. Nous recevions généralement plusieurs centaines de candidatures pour environ 10 à 12 places. Ce fut le cas l'année où Gloria a postulé. Depuis le début, des étudiant·e·s diplômé·e·s ont également siégé au comité d'admission (sans avoir accès aux lettres de recommandation qui sont confidentielles). Dans les premières années (du moins dans les années 1990), nous lisions tou·te·s toutes les candidatures avant de faire une première grosse coupe et de relire ensuite plus attentivement les candidatures restantes afin de définir progressivement une liste de personnes que nous inviterions à rejoindre le programme. […] Les candidat·e·s rédigeaient une déclaration d'intention/proposition de projet portant sur les recherches qu'iels avaient l'intention de mener. C'était la partie la plus importante de la candidature. Nous recherchions des étudiant·e·s dont le profil ne correspondait pas mieux aux départements disciplinaires traditionnels mais qui avaient besoin, au contraire, du genre de recherches interdisciplinaires, transdisciplinaires et non disciplinaires que nous conduisions (étudiant·e·s comme professeur·e·s). Nous n'acceptions pas les étudiant·e·s qui proposaient uniquement des projets politiques, littéraires, performatifs ou artistiques ; nous recherchions des personnes qui abordaient leur travail principalement à travers l'écriture universitaire, mais nous avons également encouragé des candidat·e·s qui souhaitaient que l'art/la performance/l'écriture, etc… constitue une forte composante de leur travail. Je pense que la candidature de Gloria a été lue (incorrectement) comme ne correspondant ni à l'un ni à l'autre de ces cas de figure [*fall between the cracks*][24].

---

mentioned to you, she was not accepted, and ultimately was accepted by what they called the Literature program […]. But I really still hold it against those people for not taking her into the "His/Con" program. I do remember I interviewed at UC Santa Cruz once too, and she warned me. It's ironic because the very first conference at a university that I know devoted to Goddess movement was at UC Santa Cruz! But by the time she went there, they had completely changed, and were opposed to any woman who mention spirituality or the Goddess, and I remember when I wanted to interview there, Gloria said: "don't say goddess, don't say that word". And I slipped, and I did, and they weren't having me either! ».

[24] Échange par mail daté du 28 février 2019 : « HistCon did not interview applicants. We typically had several hundred applicants for about 10-12 positions. That was the case in the year Gloria applied. All along, grad students also served on the admissions committee (without access to the confidential letters of recommendation). In the early years (at least through the 1990s), we all read all of the applications before making a first big cut and then rereading more carefully and gradually making a list of folks to invite to come. […] Applicants wrote a Statement of Purpose/project proposal about what they wanted to do. That was the single most important part of the application. We looked for students who did not better fit the

Insistant sur le grand nombre de candidatures reçues chaque année et le processus de sélection minutieux des dossiers, Haraway souligne toutefois que le projet d'Anzaldúa a pu échapper, à l'époque, aux grilles de lecture dominantes du département, quand bien même il semblait s'inscrire pleinement dans les perspectives de recherche défendues par celui-ci. En réponse à la citation d'Anzaldúa extraite de l'entretien avec Héctor Torres (reproduite plus haut) que je lui avais envoyée, Haraway revient sur sa réaction suite à l'annonce de la non-admission d'Anzaldúa dans le programme doctoral d'Histoire de la Conscience, ainsi que sur les tensions qui traversaient alors le département et l'incapacité collective à percevoir la valeur et la légitimité des travaux d'Anzaldúa :

> Je pense qu'elle dit vrai (je n'ai peut-être pas vociféré et crié, mais je m'y suis opposée vigoureusement à coup sûr). HistCon – nous – *étions* fous. HistCon a toujours essayé de suivre une ligne, ou de construire une zone de contact, entre faire, performer, raconter mais aussi analyser dans des formes reconnues comme académiques par l'université. Bettina [Aptheker] était plus modérée à ce niveau-là ; Gloria était plus radicale. Je pense que nous nous sommes trompé·e·s, très manifestement, sur l'écriture de Gloria. Son écriture était cette zone de contact dans son être même ! Elle était pleine d'innovation conceptuelle ainsi que d'expérience vécue, et elle les tissait ensemble. Cette scission [entre haute et basse théorie] est grandement surestimée ici, et elle a pris fin, mais pas avant que nous ayons perdu Gloria au profit du département de Littérature ! Le problème, il me semble, n'était pas d'incorporer l'expérience vécue (ce qui, je pense, était bienvenu dès le départ), mais de savoir comment écrire à la fois et tout ensemble [*both/and*] de manière fictionnelle et académique. Je pense que Gloria écrivait à la fois et tout ensemble de manière fictionnelle et académique ; je ne pense pas que le problème ait jamais été la distinction entre haute et basse théorie (une distinction que moi comme la plupart des professeur·e·s avons toujours méprisée dans le département d'HistCon), mais HistCon a été caricaturé de cette façon, et je comprends que Gloria l'ait perçu ainsi pour de bonnes raisons fondées sur ce refus). Toutefois, ces questions étaient précisément en pleine évolution dans le département d'HistCon et à l'université au début des années 1980. Gloria était une pionnière et elle a été blessée. […] Je

regular disciplinary departments but needed the kind of inter- and trans- and non- disciplinary things we did (students as well as faculty). We did not accept students who proposed political or literary or performance or artistic projects only; we sought people who approached their work primarily through scholarly writing, but we also encouraged applicants who wanted a serious component of their work to be art/performance/writing/etc. I think Gloria's application was read (incorrectly) to fall between those cracks ».

> suppose que ce refus était lié au fait que nous avions besoin de plus de travaux écrits dans une langue universitaire classique, au même titre que le type d'écriture qui lui plaisait le plus. Nous étions aveugles [*blind*][25].

La dernière phrase d'Haraway est particulièrement révélatrice : « Nous étions aveugles ». Quels étaient donc les angles morts – les *blind spots* ou les *blank spots*, comme Anzaldúa préférait les nommer[26] – de l'université ? Anzaldúa l'explicite elle-même dans un entretien :

> Dans le milieu universitaire, j'ai l'impression que mon lesbianisme passe au second plan derrière les problématiques plus saillantes liées à la race. Les problématiques liées à la race sont si épouvantables, si horribles et douloureuses, et je leur consacre tellement d'énergie, que la question du lesbianisme – en particulier à Santa Cruz – apparaît plus insignifiante en comparaison. Les personnes qui font partie du comité de direction du département de Littérature, des *Women's Studies* et de l'His/Con sont sensibilisées au lesbianisme et savent qu'il ne faut pas trop marcher sur les

[25] Échange par mail daté du 22 février 2019 : « I think that is true (maybe not yelling screaming, but objecting vigorously for sure). HistCon—we—*were* crazy. HistCon always tried to ride a line, or build a contact zone, between doing, performing, storying, and also analyzing in forms the university recognized as scholarly. Bettina [Aptheker][25] was easy; Gloria was hard on just this line. I think we were wrong, in demonstrable ways about Gloria's writing. Her writing was that contact zone in its very being! It was full of conceptual innovation as well as lived experience, and did them together. That split is hugely overstated here, and it ended, but not before we lost Gloria to Lit! The problem, I think, was not incorporating lived experience (which I think was welcome from the start), but in questions of how to write both/and. I think Gloria did write both/and (story/scholarship; I don't think the issue was ever low/high theory (something I and most faculty always despised in HistCon), but HistCon was caricatured that way, and I understand that Gloria felt that way for good reasons based in that rejection). But just those issues were in flux in HistCon and the university in the early 1980s. Gloria was a trail blazer, and she got hurt. […] I suspect it had to do with needing some more writing of the classical scholarly kind as well as the writing she most loved to do. We were blind ».

[26] Dans un texte inédit intitulé « The Poet as Critic/The Poet as Theorist: Speaking in tongues, Dear Women Writers of Color. Letter two », daté du 4 avril 1988, elle inclut tout un développement sur les « *blank spots* », c'est-à-dire les angles morts, en expliquant qu'elle a pris la décision de renommer « *blank spot* » cette zone qui échappe à la vision, au lieu de « *blind spot* » (« point aveugle »), afin d'éviter d'employer un langage validiste. Le validisme (traduction française de l'anglais *ableism*) a été forgé afin d'analyser les discriminations qui visent les personnes en situation de handicap ou neuroatypiques. L'adjectif *blank*, qui signifie « vide » ou « vierge », connote également la blancheur et, chez Anzaldúa, la blanchité. Elle connecte ainsi les angles morts à des biais raciaux. Dans ce texte, elle insiste très justement sur la construction sociale et historique de ces angles morts. Voir Gloria Anzaldúa, « The Poet as Critic/The Poet as Theorist » (61 ; 25). Dans le même texte, où elle évoque son expérience à l'UCSC, elle écrit : « J'ai la sensation de ne pas être à ma place [*displacement*], je sens dans mon corps que je suis un "angle mort", un effacement, une oblitération » (« I experience displacement, feel in my bones that I am a "blank spot," an erasure, an obliteration »). D'après mes recherches, les dossiers d'admission pour les programmes doctoraux à l'UCSC sont à rendre en décembre et les candidat·e·s sont informé·e·s de la décision des départements avant le mois d'avril. Le texte a donc été rédigé peu de temps après qu'Anzaldúa a été informée de sa non-admission dans le programme doctoral d'Histoire de la Conscience.

pieds des gens, mais la race et la classe constituent leur angle mort [*they have a blank spot about race and class*] [27].

L'insuffisance théorique qui a été reprochée à Anzaldúa, et qui a contribué à associer ses travaux à la littérature plutôt qu'à la théorie, masque les préjugés classistes et ethno-raciaux eurocentrés qui structurent en profondeur les discours de l'université sur ce qui constitue un savoir (il)légitime et ce qui fait théorie[28]. Comme l'affirment Jules Falquet, Paola Bacchetta et Norma Alarcón, insistant sur la « pensée complexe et sophistiquée » d'Anzaldúa : « Réduire le travail des Chicanas et Latinas états-uniennes à du témoignage ou à de la littérature, c'est faire disparaître la complexité de ce travail politique subversif – rendu possible par l'usage de différentes formes d'écriture »[29]. La non-admission

[27] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 143 : « In academia I find that my lesbianism gets hidden behind the overt race stuff. The race stuff is so dreadful, so horrible and painful, and I'm so busy dealing with it that it makes the lesbian stuff – especially in Santa Cruz – smaller by comparison. The Literature Board, Women's Studies, and His/Con people have an awareness of lesbianism and an awareness of not stepping on people's toes too much, but they have a blank spot about race and class ». Dans un courrier à son amie Frances Doughty, non daté, dans lequel elle revient sur le passage de ses examens oraux, qui ont eu lieu en octobre 1990, elle insiste également sur l'eurocentrisme qui prévaut à l'UCSC et explique que : « C'était un processus traumatisant – j'ai croisé le fer avec mon superviseur, deux membres de mon comité d'évaluation et la professeure du département de Littérature, juste parce que j'essayais d'ouvrir une brèche dans leurs murs eurocentrés et d'apporter des modifications aux directives de la liste de lecture pour les évaluations orales, etc. » (« It was a traumatic process – I locked horns with my adviser, two members of my oral committe *[sic.]* and the lit board faculty and all because I was trying to make some dent on their Eurocentric walls and make changes in orals list guidelines, etc. »). Voir « Correspondence: Doughty, Frances, 1983-2000 » (11 ; 7). Son comité d'évaluation était présidé par José Saldivar et composé d'Helene Moglen, Norma Alarcón et Donna Haraway. Voir « University of California Santa Cruz – School Material: Correspondence 1987-1991, 2001 » (100 ; 2).

[28] Haraway se rappelle qu'à l'époque, elles « parl[aient] de la sexualité, du lesbianisme, des formations queers et de la théorie (en particulier de ce qui compte comme théorie et de l'importance des histoires) » (« we talked about sexuality, lesbianism, queer formations, and theory (especially what counts as theory and the importance of stories) », échange par mail daté du 22 février 2019). En 1988 et 1989, Anzaldúa a suivi le cours de théorie féministe d'Haraway à l'UCSC, dans lequel elle-même abordait le travail d'Anzaldúa. Elle a aussi suivi un cours d'*Independent Studies* avec Haraway en 1991. Voir « UCSC Evaluations, 1989-1992 » (100 ; 7). Anzaldúa a également dédié une de ses fictions, intitulée « Sleepwalker » et révisée entre 1991 et 1995, à Haraway. Voir « Sleepwalker » (66 ; 21). Haraway a toujours soutenu le travail d'Anzaldúa bien qu'elle reconnaisse ne pas s'être intéressée à ses fictions aussi profondément qu'elle aurait dû en raison d'un manque de temps lié à ses propres engagements et responsabilités. Voir échange par mail daté du 22 février 2019. Elizabeth Anne Dahms s'interrogeait déjà dans *The Life and Work of Gloria Anzaldúa* sur le rôle du racisme et du classisme dans la marginalisation d'Anzaldúa à l'université, sans toutefois l'affirmer : « Le manque d'attention porté aux théories visionnaires d'Anzaldúa est-il un autre cas de racisme et d'élitisme universitaire ? » (« Is the lack of attention paid to Anzaldúa's visionary theories another case of academic racism and elitism? », p. 151).

[29] Jules Falquet, Paola Bacchetta et Norma Alarcón, « Introduction », p. 34.

d'Anzaldúa dans le programme doctoral d'Histoire de la Conscience n'est, en effet, pas imputable à sa prétendue faiblesse théorique mais à des angles morts et des impensés, à la fois individuels et institutionnalisés. Ceux-ci mettent en évidence la résistance de l'université envers les nouvelles méthodes de théorisation que défend Anzaldúa à travers l'*autohistoria-teoría* (qui, en tant qu'épistémologie, cherche à interroger la production dominante du savoir) et envers ses engagements politiques et militants, en particulier la perspective explicitement décoloniale de ses écrits[30]. C'est ce que souligne Paola Bacchetta dans « Decolonial Praxis: Enabling International Queer Coalition Building », où elle insiste notamment sur la différence de réception qu'ont connue les théories postcoloniales et décoloniales à l'université états-unienne :

> Il est important de noter que la réception de la théorie décoloniale dans les universités états-uniennes et européennes a été radicalement différente de la réception de la théorie postcoloniale, et de se demander pourquoi. Les féminismes Xicanas sont exclus ou dévalorisés dans les sites les plus élitistes. Les problèmes épouvantables rencontrés par Norma Alarcon à Berkeley, le fait que Gloria Anzaldúa, l'autrice de tant de livres qui faisaient partie des programmes d'études dans les universités à travers le pays, n'ait jamais été considérée comme méritant de recevoir un doctorat de son vivant à l'UC Santa Cruz, tout cela devrait indiquer la place, ou plutôt le non-lieu, réservé aux féminismes Xicanas dans les institutions universitaires états-uniennes. Quels postes universitaires ou chaires académiques de haut niveau sont spécifiquement consacrées aux études sur les féminismes Xicanas dans les universités d'élite aux États-Unis ? En revanche, la théorie postcoloniale a pu s'implanter au centre de l'université états-unienne, dans des institutions d'élite, dans des chaires universitaires. Je pense qu'il est important pour nous d'examiner cette situation et d'en analyser les raisons.

[30] Paola Bacchetta, « Decolonial Praxis: Enabling International Queer Coalition Building », *Qui Parle*, vol. 18, n° 2, p. 181 : « It's important to note that the reception of decolonial theory in the U.S. and European academies has been radically different from the reception of postcolonial theory, and to ask why. Xicana feminisms are excluded or devalued in the most elite sites. The appalling problems faced by Norma Alarcon at Berkeley, the fact that Gloria Anzaldúa, the author of so many books that were part of syllabi in universities across the country, was never seen to merit a PhD in her lifetime at UC Santa Cruz, all this should indicate the place, or rather the nonplace, reserved for Xicana feminisms in U.S. academic institutions. What academic positions or high-level academic chairs specifically for Xicana feminisms studies exist in any elite universities in the U.S.? In contrast, postcolonial theory has been able to move into the center of the U.S. academy, in elite institutions, in university-wide chairs. I think it's important for us to look at that situation and to analyze why ».

Il me semble qu'il faut voir dans ce refus d'accompagner et de soutenir le projet de recherche d'Anzaldúa un processus de délégitimation de son travail théorique qui anticipe – voire autorise – le processus d'effacement et de marginalisation de ses contributions au moment de l'émergence de la *queer theory*, à l'Université de Californie à Santa Cruz, entre la fin des années 1980 et le début des années 1990. Quand Butler se demande si Anzaldúa appartient au groupe des « universitaires féministes », elle ne fait qu'entretenir le doute autour de l'insuffisance théorique de ses travaux, s'inscrivant à la fois dans ces processus de délégitimation (qui tendent à faire d'Anzaldúa une « Autre Inappropriée » à l'université) et de réappropriation tardive d'Anzaldúa par l'université.

À la suite de son admission dans le programme doctoral de Littérature, Anzaldúa a travaillé de manière intermittente sur sa thèse au cours des années 1990, s'attelant à la rédaction de plusieurs chapitres simultanément, avant d'être contrainte de laisser de côté ce travail de rédaction[31]. Comme le souligne AnaLouise Keating dans son introduction à *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality* (2015), le livre tiré du projet de thèse d'Anzaldúa, plusieurs raisons expliquent qu'Anzaldúa n'a pas pu achever son doctorat dans les délais impartis, au rang desquels figurent sa santé, des préoccupations financières, d'autres engagements de publication et un processus de révision de ses propres textes particulièrement exigeant[32]. En 1992, on diagnostique à Anzaldúa un diabète de type I, une maladie chronique qui altère considérablement sa vie quotidienne et son travail. La prise en charge du diabète et de ses nombreuses complications ainsi que la nécessité d'obtenir une assurance maladie à un prix raisonnable, ce qui a constitué un défi financier de taille pour Anzaldúa, ont entamé une grande partie de son énergie tout au long des années 1990[33].

[31] Il semblerait qu'Anzaldúa ait passé son examen oral de qualification (*qualfying exam*) en 1990 mais n'ait jamais fait relire aucun chapitre de sa thèse en cours de rédaction aux membres de ses deux comités. Voir AnaLouise Keating, « Editor's Introduction », p. xv, note 20 p. 109.

[32] Voir AnaLouise Keating, « Editor's Introduction », p. xv-xvi. Anzaldúa a notamment publié l'anthologie *Making Faces, Making Soul/Haciendo caras* (1990), puis, en collaboration avec Keating, le recueil d'entretiens *Interviews/Entrevistas* (2000) et l'anthologie *this bridge we call home* (2002).

[33] Anzaldúa n'avait pas de source de revenus stable et comptait uniquement sur les droits d'auteur·rice découlant de la publication de ses livres, les conférences et les ateliers d'écriture qu'elle donnait régulièrement, ainsi que sur des charges de cours ponctuelles. N'ayant pas d'agent·e littéraire, elle s'occupait également elle-même d'organiser ces différentes activités, ce qui pouvait se révéler extrêmement

En 2001, Anzaldúa décide néanmoins de reprendre son travail de thèse : elle lance un groupe de travail mensuel, *Las Comadritas*, composé d'autres doctorantes chicanas avec lesquelles elle partage ses chapitres en cours de rédaction, et reconstitue son comité doctoral, envisageant de soutenir sa thèse à l'hiver 2002 ou au printemps 2003[34]. En avril 2004, Rob Wilson, le directeur du département de Littérature de l'Université de Californie à Santa Cruz, contacte Anzaldúa pour lui proposer de recevoir son doctorat sur la base du travail qu'elle a déjà accompli, et en particulier pour *Borderlands/La Frontera*, en rappelant qu'il existe un précédent à cette procédure puisque Bettina Aptheker a également contourné le processus habituel lorsque le département d'Histoire de la Conscience lui a accordé son doctorat pour son livre *Woman's Legacy*[35]. Comme le souligne AnaLouise Keating, après d'intenses délibérations, Anzaldúa finit par décliner l'offre dans un mail adressé à Rob Wilson dans lequel elle exprime très nettement son refus d'emprunter une voie de contournement pour obtenir son doctorat[36] :

chronophage. Voir AnaLouise Keating, « Editor's Introduction », p. xvi ; note 31, p. 211. En plus de devoir surveiller sa glycémie plusieurs fois par jour pour adapter ses doses d'insuline, Anzaldúa souffrait de nombreuses complications liées au diabète : sévères troubles gastro-intestinaux, déformation du pied, neuropathie, troubles de la vision, dysfonctionnement thyroïdien, dépression, insomnie… Voir AnaLouise Keating, « Editor's Introduction », p. xvi ; Gloria Anzaldúa, « S.I.C: Spiritual Identity Crisis » (64 ; 22). Sur la précarité de son statut de chercheuse indépendante et les rapports sociaux de race, classe, sexualité, voir Gloria Anzaldúa, « Doing Gigs (1991) » (60 ; 4).

[34] Voir AnaLouise Keating, « Editor's Introduction », p. xviii. *Las Comadritas* était composé de Irene Lara, Deborah R. Vargas et Yolanda Veneges.

[35] Le mail est daté du 8 avril 2004. Wilson lui laisse également la possibilité de soumettre dès à présent sa thèse en l'état, qui est presque achevée et composée de trois essais déjà publiés et de trois essais inédits qu'Anzaldúa souhaitait encore retravailler (échange par mail avec Rob Wilson daté du 27 févier 2019). En 1982, Bettina Aptheker enseignait déjà à l'UCSC où elle donnait des cours de *Women's Studies*. C'est Hayden White, son superviseur et directeur à l'époque du département d'Histoire de la Conscience, qui lui propose de présenter *Woman's Legacy* comme sa thèse de doctorat (échange par mail avec Bettina Aptheker daté du 11 mars 2019). Donna Haraway, qui faisait également partie de son comité de thèse, a souligné la similitude des parcours d'Aptheker et d'Anzaldúa, toutes deux autrices reconnues et chargées de cours à l'UCSC, en insistant sur le fait que cette possibilité de contourner le processus habituel aurait dû être proposée à Anzaldúa bien plus tôt (échange par mail daté du 22 février 2019). En réalité, Helene Moglen commence à envisager cette possibilité dès 2001 : elle se renseigne sur le précédent que représente Bettina Aptheker et en informe Anzaldúa dans un mail daté du 5 octobre 2001. Anzaldúa envisage alors de soumettre quatre essais déjà publiés en guise de thèse de doctorat : « now let us shift… conocimientos… inner works, public acts » (2002), « Putting Coyolxhauqui Together : A Creative Process » (1999), « Border Arte: Nepantla, El Lugar de la Frontera » (1993), « To(o) Queer the Writer – Loca, Escritora, y Chicana » (1991) et éventuellement « Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island » (1990). Voir « University of California Santa Cruz – School Material: Correspondence 1987-1991, 2001 » (100 ; 2).

[36] Voir AnaLouise Keating, « Editor's Introduction », p. xviii.

> Bien qu'il serait plus simple d'emprunter la voie dérogatoire [*the non-dissertation route*], je trouve que c'est injuste pour les autres étudiant·e·s qui doivent satisfaire à toutes les exigences. Je ne veux pas non plus bénéficier d'un quelconque passe-droit [*a « free » ride*]. Mais je pense aussi que la thèse doit être un travail de qualité et j'ai quelques réserves quant à ma capacité à l'achever au cours du trimestre. Je ferai de mon mieux, mais ma santé est précaire (je souffre de diabète et de complications rénales et autres) donc je ne peux pas trop me surmener[37].

Anzaldúa décède le 15 mai 2004, de complications liées au diabète, peu de temps avant de soutenir sa thèse[38]. Elle reçoit son doctorat de Littérature de l'Université de Californie à Santa Cruz à titre posthume[39].

[37] Gloria Anzaldúa, citée par AnaLouise Keating, « Editor's Introduction », p. xviii : « Though going the non-dissertation route would be easier I think it's unfair to other grad students who have to fulfill all the requirements. I also don't want a "free" ride. But I also feel that the dissertation has to be quality work and I have reservations about pulling it off this quarter. I'll try my best, but my health is shaky (I suffer from diabetes and kidney and other complications) so I can't push myself too hard ».

[38] Anzaldúa pensait en effet soutenir sa thèse avant la fin de l'année 2004.

[39] L'initiative consistant à accorder à Anzaldúa son doctorat à titre posthume a été portée par Carla Freccero, Helen Moglen et Rob Wilson. La cérémonie de remise de diplôme a eu lieu en juin 2004. Donna Haraway et Bettina Aptheker, qui ont toutes deux assisté à la cérémonie, en gardent un souvenir amer. Haraway écrit : « J'étais très heureuse, bien que dévastée que cela soit arrivé de cette façon. La remise du diplôme a eu lieu lors de la *Graduate Student Commencement ceremony* par un administrateur qui n'avait aucune idée de l'importance du travail de Gloria, et il a bâclé le discours, prononçant même mal son nom. J'étais furieuse » (« I was very happy, even if devastated that it had to come that way. The presentation of the award was given at the Graduate Student Commencement ceremony by an administrator who had no real idea how important Gloria's work was, and he botched the speech, even mispronouncing her name. I was furious », échange par mail date du 22 février 2019). Aphteker tient des propos très similaires : « L'incapacité du département de Littérature à lui décerner son doctorat pour *Borderlands*, même s'il ne s'agissait pas de la thèse qu'elle écrivait, a été une décision des plus scandaleuses. […] (Je peux aussi dire que la cérémonie a été très mal faite parce que le collègue qui lisait les noms n'était pas informé de qui elle était, et ne parlait pas espagnol, et il a mal prononcé à la fois son nom et le titre de son travail !) Je savais qu'elle avait été rejetée par le département d'Histoire de la Conscience dans l'un de ses moments les moins "brillants", et la façon dont elle a été traitée à l'UCSC m'irrite toujours autant » (« The failure of the Literature Department to award her the doctorate for *Borderlands* even though that was not the actual dissertation she was writing, was a most egregious decision. […] (I can also say that it was very poorly done because the colleague reading the names was not briefed as to who she was, and did not speak Spanish, and mispronounced both her name and the title of her work!) I did know that she was rejected by Hist Con in one of its less "brilliant" moments, and her treatment at UCSC still grates », échange par mail daté du 4 mars 2019).

2. « Présumée·s incompétente·s » : racisme, classisme, (hétéro)sexisme et colonialité du savoir au sein des institutions universitaires états-uniennes

L'université apparaît comme un environnement particulièrement hostile pour les femmes de couleur qui se retrouvent fréquemment confrontées à leur « présumée incompétence » en tant qu'étudiantes, chercheuses, enseignantes et membres de l'administration. L'ouvrage collectif *Presumed Incompetent: The Intersections of Race and Class for Women in Academia*, paru en 2012, analyse la façon dont les institutions d'éducation supérieure, loin d'y échapper, reflètent et reproduisent les hiérarchies sociales – basées sur la race, le genre, la classe et la sexualité – qui imprègnent la société états-unienne. En avant-propos, Bettina Aptheker souligne qu'il n'est pas rare que les femmes de couleur intériorisent cette « présomption d'incompétence » qui pèse sur elles, inscrivant l'ouvrage et son importance dans la continuité des efforts militants de *This Bridge Called My Back* :

> Lorsque *This Bridge Called My Back*, édité par Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa, a été publié pour la première fois en 1981, les femmes de couleur dans le mouvement féministe et dans les universités de tout le pays l'ont accueilli avec une profonde joie et presque avec révérence car il reflétait et validait avec une telle fidélité les réalités auxquelles elles étaient confrontées depuis très longtemps. Si sur le plan intellectuel nous comprenons les systèmes de domination institutionnalisés, que nous les étudions et que nous enseignons leurs détails et leurs histoires, dans nos cœurs et au plus profond de nous-mêmes, nous pouvons aussi – en même temps – intérioriser d'une manière ou d'une autre les idées portant sur notre incompétence présumée qui sont tellement omniprésentes dans notre vie quotidienne. Dans cette optique, les histoires et les analyses tirées des expériences vécues des femmes extrêmement compétentes et brillantes qui apparaissent dans ce livre auront un effet similaire à la joie qui a accueilli *This Bridge*[40].

[40] Bettina Aptheker, « Foreword », *Presumed Incompetent: The Intersections of Race and Class for Women in Academia*, Gabriella Gutiérrez y Muhs, Yolanda Flores Niemann, Carmen G. González, Angela P. Harris (éds.), Boulder, The University of Colorado Press, 2012, p. xi : « When *This Bridge Called My Back*, edited by Cherríe Moraga and Gloria Anzaldúa, was first published in 1981, women of color in the movement and universities across the country greeted it deep joy and near reverence because it so accurately reflected and validated the realities with which they had been contending for a very long time. Although intellectually we understand institutionalized systems of domination, study them, and teach their details and histories, in our hearts and innermost selves we may also – at the same time – somehow internalize the ideas about our presumed incompetence that are so pervasive in our everyday lives. In this light, the stories

Malgré la persistance des inégalités, la croyance en la méritocratie et la mobilité sociale ascendante continuent à être particulièrement prégnantes dans la société états-unienne, où l'éducation supérieure est encore largement considérée comme une voie privilégiée favorisant la promotion sociale[41]. Les éditrices soulignent cependant qu'un large corpus de recherches menées en sciences sociales tendent à indiquer que l'éducation supérieure n'est pas à l'abri des inégalités structurelles qui prévalent dans la société états-unienne. Les taux d'inscription et de rétention universitaire des étudiant·e·s latinxs, afro-américain·e·s et *native american* sont, en effet, inférieurs à ceux des étudiant·e·s blanc·he·s. Les étudiant·e·s racisé·e·s, sous représenté·e·s à l'université, font également état de niveaux plus élevés de stress et d'anxiété, causés en partie par des difficultés économiques accrues et par l'environnement aliénant que représentent pour elleux ces institutions majoritairement blanches. L'université est, par ailleurs, un lieu hostile pour la grande majorité des étudiant·e·s issu·e·s de la classe ouvrière et de milieux défavorisés qui sont peu ou mal préparé·e·s aux attentes et aux codes universitaires et doivent lutter à la fois contre la désorientation associée à leur entrée dans un environnement de travail de classe moyenne voire supérieure et contre un sentiment d'aliénation vis-à-vis de leurs communautés d'origine[42]. D'autre part, les « microagressions » quotidiennes (qu'elles soient racistes, classistes ou (hétéro)sexistes) constituent une autre préoccupation permanente susceptible d'impacter à la baisse leurs performances universitaires[43].

---

and analyses drawn from the lived experiences of the supremely competent and brilliant women in this book will have an effect similar to the joy that greeted *This Bridge* ». Un second volume, intitulé *Presumed Incompetent II: Race, Class, Power, and Resitance of Women in Academia*, est paru en 2020.

[41] Voir Angela P. Harris et Carmen G. González, « Introduction », *Presumed Incompetent: The Intersections of Race and Class for Women in Academia*, Gabriella Gutiérrez y Muhs, Yolanda Flores Niemann, Carmen G. González, Angela P. Harris (éds.), Boulder, The University of Colorado Press, 2012, p. 1.

[42] Voir Angela P. Harris et Carmen G. González, « Introduction », p. 2, 8-9.

[43] Voir Angela P. Harris et Carmen G. González, « Introduction », p. 2. Dans *Borderlands*, Anzaldúa rappelle par exemple que : « À l'Université Pan American, moi et tou·te·s les autres étudiant·e·s chicanxs, nous devions prendre deux cours d'élocution. Leur but : se débarrasser de nos accents » (« At Pan American University, I, and all Chicano students were required to take two speech classes. Their purpose: to get rid of our accents », p. 76).

Les femmes de couleur qui ont réussi à se faire une place à l'université comme professeures à temps plein se retrouvent elles aussi dans une situation singulière. Alors que la population étudiante a tendance à se diversifier davantage, l'écrasante majorité des postes d'enseignement à temps plein sont occupés par des personnes blanches. Bien que le taux de postes d'enseignement à temps plein occupés par des personnes de couleur ait très légèrement augmenté, passant de 13% à 17% entre 1997 et 2007, les femmes de couleur sont toujours sous-représentées et leur présence décline très fortement lorsqu'il s'agit des positions académiques les plus élevées. En 2007, elles représentaient 7,5% des enseignant·e·s à temps plein mais seulement 3,4% des professeur·e·s titulaires[44]. En plus d'occuper les échelons académiques les plus bas (en particulier des postes de *lecturer* ou *assistant professor*, à temps partiel et à durée déterminée, où elles ont peu de prise sur les processus décisionnels et sur leurs conditions de travail), les femmes de couleur sont également surreprésentées dans les institutions universitaires moins prestigieuses et moins orientées vers la recherche, telles que les *community colleges*, ce qui exacerbe encore davantage la présomption d'incompétence qui pèse sur elles[45]. La privatisation accrue de l'enseignement supérieur, qui s'est accompagnée d'une diminution considérable des postes de titulaires à temps plein et repose de plus en plus sur des chargé·e·s de cours à temps partiels et des étudiant·e·s diplômé·e·s, creuse encore ces inégalités. Le nombre de femmes de couleur titulaires a, en effet, diminué entre 1989 et 1997[46].

La tendance, de plus à plus répandue, à considérer les étudiant·e·s comme des client·e·s, ainsi que l'adoption, depuis 2008, de législations imposant aux étudiant·e·s l'obligation d'évaluer leurs enseignant·e·s (ce qui contribue à accroître le niveau d'anxiété des enseignant·e·s étant donné l'impact que peuvent avoir ces évaluations sur

[44] Voir Angela P. Harris et Carmen G. González, « Introduction », p. 2-3.

[45] Voir Angela P. Harris et Carmen G. González, « Introduction », p. 3, 6. Les *community colleges* sont des institutions publiques d'éducation supérieure qui proposent une formation en deux ans. Les frais de scolarité y sont soit gratuits soit très largement inférieurs à ceux des universités. Après avoir obtenu leur diplôme, les étudiant·e·s peuvent demander à être transféré·e·s dans une université pour y poursuivre leurs études. Sur ce point, voir également Baca Zinn *et al.*, « The Costs of Exclusionary Practices in Women's Studies », p. 292.

[46] Voir *Presumed Incompetent*, p. 221.

leur renouvellement, leur promotion ou leur titularisation), encourage également une forme de contrôle, voire d'auto-contrôle, des enseignant·e·s dont les approches pédagogiques remettent en question les hiérarchies sociales[47]. La question de l'impact des évaluations négatives et de la surveillance accrue qui pèse sur les enseignant·e·s racisé·e·s a été soulevée par Anzaldúa elle-même alors qu'elle enseignait dans l'*Adult Degree Program* du Vermont College of Norwich University. En août 1985, après avoir appris que sa charge de cours avait été drastiquement réduite, elle écrit :

> Contrairement aux professeur·e·s titulaires salarié·e·s qui gagnent 2½ à trois fois ce que je gagne, qui vivent dans la région, qui ont des bureaux sur le campus et accès au téléphone et aux bibliothèques, j'ai dû « faire » d'autres jobs pour survivre, c'est-à-dire des tournées, des ateliers, des lectures et le boulot d'ateliers d'écriture d'été à Santa Cruz. […] J'ai été « éjectée » des groupes 7 et 15 et je n'ai pas été embauchée pour le job du week-end (qui m'avait été « donné » avant que les gars d'en haut ne mettent leur veto […]). Je vais prendre en charge le groupe 3, du 9 au 18 août, comme Pearl te l'a probablement dit et terminer en février. Et ce sera la fin de ma mission au sein de l'ADP. Autant que je sache, je suis la seule femme du tiers-monde et la seule lesbienne[48].

Insistant sur les conditions extrêmement précaires de son travail à l'université, elle précise dans le même courrier :

> Des étudiant·e·s qui n'ont pas de nouvelles de leurs enseignant·e·s quand celleux-ci sont censé·e·s en donner, ça n'a rien de nouveau dans l'ADP. J'ai entendu quelques étudiants se plaindre : « Oh, je n'ai pas eu de nouvelles d'elle pendant deux mois », etc... Mais à cause du faible taux d'inscription dans l'ADP – qui les conduit à vouloir contenter à tout prix leurs étudiant·e·s –, d'une part, et parce que je suis une prof gouine et racisée, d'autre part, il y a toujours un projecteur braqué sur moi, je suis constamment testée, surveillée, pour voir si je suis à la hauteur. Et

[47] Voir Angela P. Harris et Carmen G. González, « Introduction », p. 6.

[48] Gloria Anzaldúa, « Vermont College: Correspondence, 1985 July-1985 December » (135 ; 10) : « Unlike the tenured salaried core faculty who make 2½ to three times what I make and who live in the area and have offices on campus and excess *[sic]* to phones and their libraries I have had to "do" other jobs to survive, i.e. gigs, workshops, readings and the summer writing job at Santa Cruz. […] I have been "bumped" from group 7 and 15 and not hired for the weekend job (which had been "given" to me before the guys upstairs vetoed it […]). I'll be doing group 3 from 9 of August to the 18th as Pearl probably told you and finish up in February. And that will be the end of my stint with ADP. As far as I know I'm the sole Third World woman and the only lesbian ». La correspondance est datée du 1 août 1985.

> c'est en généralement fait de manière inconsciente, c'est-à-dire qu'il s'agit là d'une forme de racisme très subtile[49].

Comme le soulignent les éditrices de *Presumed Incompetent*, la culture universitaire, est, à l'instar de sa démographie, très nettement blanche, masculine, hétérosexuelle et de classe moyenne ou supérieure. « Celleux qui s'écartent de cette norme », écrivent-elles, « se retrouvent, à des degrés divers, "présumé·e·s incompétent·e·s" par les étudiant·e·s, leurs collègues et les membres de l'administration »[50]. Dans un courrier postérieur, adressée à une ancienne collègue de Vermont College, Anzaldúa insiste sur l'incidence de la précarité et de cette « forme très subtile de racisme » sur sa santé, mais aussi sur la discordance, de plus en plus marquée, entre les profils étudiants (et les objectifs initiaux du programme) et la composition du corps enseignant :

> Querida Kim,
> Tu me demandes ce qui s'est passé. Tout, y compris mon dos qui vient de me lâcher. J'ai malmené mon dos, autrement dit. J'avais accumulé trop de tension, je gérais trop de stress. […] L'ADP n'a pas renouvelé mon contrat – iels ont trouvé une femme blanche hétéro de la classe moyenne (?) pour prendre en charge le 4e créneau d'écriture (les 3 autres créneaux sont ceux de Tomm [*sic*] Absher). Je suppose que je fais trop de vagues ou quelque chose comme ça. J'ai en quelque sorte l'impression que le programme, en n'embauchant pas de femmes issues pas la classe ouvrière, racisées, lesbiennes, ne représente pas pleinement les étudiant·e·s et n'est pas à la hauteur des idéaux du programme tels qu'ils avait été définis par ses mères fondatrices, des féministes lesbiennes radicales[51].

---

[49] Gloria Anzaldúa, « Vermont College: Correspondence, 1985 July-1985 December » (135 ; 10) : « Students not hearing from teachers is nothing new in ADP, that is not hearing from them when they are supposed to. I've heard a few students complain, Oh, I didn't hear from her for two months, etc. But because of two things: one, the low enrollment figures ADP has been getting – thus they want to keep their students happy, and two, the fact that I am a faculty, dyke, colored the spotlight is always on me, I'm always beening *[sic]* tested, watched to see if I measure out. And it mostly is unconsciously done, which is to say, it's a very subtle kind of racism ». Dans ses courriers à Anzaldúa (en particulier celui daté du 26 juin 1985), l'administration souligne en effet que les inscriptions étudiantes ont considérablement baissées, entraînant des coupes budgétaires importantes et par conséquent l'impossibilité de continuer à embaucher autant d'enseignant·e·s qu'auparavant. L'administration reproche également à Anzaldúa de tarder à répondre à certain·e·s étudiant·e·s et de ne pas avoir rendu à temps son auto-évaluation ainsi que les évaluations de ses étudiant·e·s sur son cours. Voir « Correspondence: Vermont College, 1984-1985 » (22 ; 17).

[50] Angela P. Harris et Carmen G. González, « Introduction », p. 3 : « Those who differ from this norm find themselves, to a greater or lesser degree, "presumed incompetent" by students, colleagues, and administrators ».

[51] Gloria Anzaldúa, « Vermont College: Correspondence, 1985 July-1985 December » (135 ; 10) : « Querida Kim, You ask what's happenen [*sic*]. Everything, including a back that just gave up. I threw my

Les éditrices de *Presumed Incompetent* rappellent que la « présomption d'incompétence » est particulièrement sensible à l'embauche et que les critères d'évaluation sont biaisés et discriminatoires. Elles expliquent, en effet, qu'il n'est pas rare que des préjugés inconscients conduisent à un examen plus approfondi des candidatures de personnes racisées, et plus volontairement centré sur leurs faiblesses, quand les faiblesses des candidats masculins blancs ont tendance, au contraire, à être minimisées ou ignorées par les examinateur·ice·s. En outre, en justifiant leurs décisions sur la base de critères autres que la race, la classe sociale, le genre ou la sexualité, insistant par exemple sur la façon dont un aspect spécifique du dossier de candidature ne répond pas aux exigences académiques, les examinateur·ice·s échouent à comprendre la façon dont le racisme, le classisme et l'(hétéro)sexisme façonnent indirectement leurs critères de sélection, les qualités qu'iels valorisent ou dévalorisent et, *in fine*, leur décision[52]. Reprenant un terme fondamental, également mobilisé par Haraway, les éditrices de *Presumed Incompetent* soulignent, à juste titre, que « la culture universitaire dans son ensemble reste non seulement remarquablement aveugle [*blind*] face à ses propres failles, mais aussi profondément investie dans un déni des plus complet »[53].

Par ailleurs, il pèse sur les personnes racisées et, en particulier, sur les femmes de couleur, la forte présomption qu'iels ont été admis·es dans des programmes universitaires compétitifs ou embauché·e·s comme professeur·e·s uniquement en raison de leur race et/ou de leur genre[54]. Questionnant l'impact de l'*affirmative action* sur la « présomption d'incompétence », à double tranchant puisque ces mesures contribuent à stigmatiser

back out, that is. I was holding too much tension, dealing with too much stress. […] ADP is not hiring me anymore – they got a straight white middleclass (?) woman to take the 4th writing slot (the other 3 slots are Tomm *[sic]* Absher's). Guess I rock the boat too much or something. I sort of feel the program, in not hiring working class, 3rd world, lesbian women, is not fully representing the students and is not living up to the ideals of the program as set forth by its founding mothers, radical feminists lesbians ». La correspondance est datée du 24 septembre 1985. Anzaldúa a travaillé à Vermont College entre mai 1984 et novembre 1986.

[52] Voir Angela P. Harris et Carmen G. González, « Introduction », p. 9.

[53] Angela P. Harris et Carmen G. González, « Introduction », p. 7 : « the culture of academia overall remains not only remarkably blind to its own flaws, but deeply invested in a thoroughgoing denial ».

[54] Voir Angela P. Harris et Carmen G. González, « Introduction », p. 8.

celleux qui en sont les bénéficiaires, les éditrices de *Presumed Incompetent* soulignent que les femmes de couleur ont l'avantage pratique de compter double (comme femmes et comme membres d'une minorité raciale ou ethnique) dans la comptabilité des mesures d'*affirmative action* et permettent aux institutions de se prémunir contre toute accusation de pratiques discriminatoires, mais que, bien souvent, l'intérêt qu'elles leur portent s'arrête à ce statut de minorité visible ou *token*[55]. Bien que les femmes de couleur entrent à l'université en nombre croissant, elles ont bien souvent le sentiment que la seule façon de réussir, voire de survivre, à l'université est de s'assimiler aux normes en vigueur[56].

Alors qu'un grand nombre des obstacles liés à l'accès à l'université ont été levés, les institutions universitaires restent des lieux profondément hostiles pour les personnes qui en était auparavant exclues. Dans un article intitulé « Power and Knowledge: Colonialism in the Academy » (1998), publié dans l'anthologie *Living Chicana Theory* éditée par Carla Trujillo, Teresa Córdova analyse la façon dont les relations de pouvoir coloniales sont réinstituées et renforcées à l'université. Partant des analyses foucaldiennes du pouvoir et d'analyses décoloniales, elle offre une réflexion sur la colonialité du savoir à l'université, c'est-à-dire sur les mécanismes par lesquels les conceptions non-eurocentrées du savoir sont tenues pour illégitimes ou inexistantes[57]. Elle explique que le savoir, intimement connecté à des intérêts de classe capitalistes, répond à une fonction de légitimation visant à préserver ces intérêts et à perpétuer les hiérarchies sociales existantes

[55] Voir *Presumed Incompetent*, p. 114-115. Sur ce sujet, voir également Lynet Uttal, « Inclusion Without Influence: The Continuing Tokenism of Women of Color », *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Gloria Anzaldúa (éd.), San Francisco, Aunt Lute, 1990, p. 42-45.

[56] Voir *Presumed Incompetent*, p. 115 ; Teresa Córdova, « Power and Knowledge », *Living Chicana Theory*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, p. 21.

[57] Le concept de colonialité du savoir a été élaboré dans le cadre des études décoloniales qui ont été développées par un ensemble de chercheur·euse·s faisant partie du groupe « Colonialidad/Modernidad/Decolonialidad ». Comme le souligne très justement Mariana Ortega dans « Decolonial Woes and Practices of Un-knowing », il existe d'autres généalogies des théories et des pratiques décoloniales, l'une d'entre elles étant ancrée dans le travail de théoriciennes chicanas féministes et queers telles que Gloria Anzadúa, Chela Sandoval, Emma Pérez, Laura Pérez et d'autres femmes de couleur états-uniennes. Elle montre que ces travaux ont bien souvent été invisibilisés ou marginalisés dans les théories décoloniales produites par le groupe C/M/D qui ne leur accorde un intérêt que très limité. Mignolo admet par exemple que *Borderlands* lui a offert une « puissante métaphore » qui lui a permis d'élaborer sa notion de « *border thinking* » mais il ne discute pas en profondeur des travaux d'Anzaldúa. Voir Mariana Ortega, « Decolonial Woes and Practices of Un-knowing », *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 31, n° 3, 2017, p. 504-516.

et souligne que l'université, comme institution, est l'un des lieux privilégiés où le savoir « légitime » est établi. Les processus permettant de déterminer ce qui constitue un savoir « légitime », et dans quels buts ces savoirs doivent être produits et transmis, sont donc l'objet de débats politiques qui se manifestent de manière particulièrement virulente à l'université et que les personnes de couleur et/ou issues de la classe ouvrière soulèvent et remettent en question par leur simple présence[58]. Córdova identifie trois mécanismes qui contribuent à renforcer les relations de pouvoir coloniales à l'université : la valorisation d'attitudes et de notions telles que l'objectivité, la rationalité, la neutralité, le détachement, l'universalité… ; la centralité des expériences et des savoirs occidentaux dans les programmes d'enseignement ; et la définition des critères d'excellence selon une perspective eurocentrée[59]. Les méthodes de production de savoirs qui s'écartent du modèle dominant se retrouvent, par conséquent, marginalisées et activement dénigrées, en particulier quand elles questionnent le présupposé selon lequel la recherche académique et les savoirs produits seraient (et devraient être) dépourvus de toute subjectivité et apolitiques, telles que les épistémologies féministes des savoirs situés et du positionnement, auxquelles appartient également l'*autohistoria-teoría*[60].

Malgré ses racines utopiques et expérimentales et son engagement envers des méthodes alternatives d'enseignement et d'apprentissage, l'Université de Californie à Santa Cruz n'échappe pas à ces pratiques d'exclusion et de marginalisation. Dans *Seeds of Something Different: An Oral History of the University of California, Santa Cruz*

[58] Voir Teresa Córdova, « Power and Knowledge », p. 17-18.

[59] Voir Teresa Córdova, « Power and Knowledge », p. 22-23.

[60] Toute connaissance est en réalité située et subjective. Sans parler de l'abondante littérature scientifique consacrée à la question de la race, l'histoire des sciences montre que le développement de nombreuses disciplines scientifiques occidentales (botanique, géologie, médecine tropicale…) a servi des fins impérialistes et coloniales. Intérêts politiques et hiérarchie raciale façonnent donc les connaissances scientifiques. La prétendue objectivité de ces savoirs a contribué (et contribue toujours) à instaurer et perpétuer des systèmes de domination. Voir, par exemple, Lucile Brockway, *Science and Colonial Expansion*, Londres, Yale University Press, 2002 et Samir Boumediene, *La colonisation du savoir : une histoire des plantes médicinales du "Nouveau Monde" (1492-1750)*, Vaulx-en-Velin, Éditions des mondes à faire, 2016. Sur la question des savoirs situés et une remise en question de la notion d'objectivité depuis une perspective féministe, voir Donna Haraway, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and The Privilege of Partial Perspective ». Je reviendrai plus en détail sur cet enjeu dans le chapitre consacré à l'*autohistoria-teoría*.

(2020), qui retrace l'évolution du campus depuis sa création en 1965, les éditeur·ice·s insistent sur ces tensions dès la préface :

> Les fondateurs du campus initial étaient majoritairement blancs, de sexe masculin et issus des classes moyennes et supérieures. Les systèmes collégiaux ont été initialement conçus pour enseigner une vision classique des sciences, des sciences sociales et du canon humaniste occidental. Mais dès la fin des années soixante et le début des années soixante-dix, ce modèle collégial traditionnellement conservateur est devenu un vecteur inattendu de changement démographique et intellectuel. Merrill College et Oakes College sont devenus de puissants espaces d'organisation et d'apprentissage pour les communautés de couleur, axés sur ce qu'on appelait alors le « tiers-monde » et sur l'étude explicite de la race et de l'ethnicité dans ce pays. L'UCSC est également devenue un centre et un espace pionniers pour les communautés queers et féministes. Mais ces récit qui mettent en exergue un campus radical – de la création d'un programme d'études féministes de grande envergure à ses confluences avec les *Black Panthers* – coexistent avec d'autres récits qui mettent en lumière un retour de bâton [*backlash*] institutionnel et culturel contre l'*affirmative action*, la diversité et l'égalité des genres[61].

Tout un chapitre, intitulé « "Open the Door": Finding a Place on a "Very White Campus" », est consacré à l'hostilité croissante envers les pratiques d'*affirmative action* au cours des années 1990, ainsi qu'à la marginalisation des étudiant·e·s et enseignant·e·s racisé·e·s au sein d'une université très majoritairement blanche[62]. Lors de la session du séminaire portant sur ce chapitre, à l'occasion de la sortie de *Seeds of Something Different*, Bettina Aptheker et Rosie Cabrera (qui a été la directrice du *Chicano/Latino*

[61] Irene Reti, Cameron Vanderscoff et Sarah Rabkin, « Editor's Preface. A Place to Pause and Reflect », *Seeds of Something Different: An Oral History of the University of California, Santa Cruz. Volume 1*, Irene Reti, Cameron Vanderscoff et Sarah Rabkin (éds.), Santa Cruz, UC Santa Cruz University Library's Regional History Project, 2020, p. 7-8 : « The founders of the early campus were overwhelmingly white, male, and of middle and upper-class backgrounds. The college systems was initially designed to teach a classical vision of the sciences, the social sciences, and the Western humanistic canon. But as early as the late sixties and early seventies, that classically conservative collegiate model became an unanticipated vehicle for demographic and intellectual change. Merrill and Oakes Colleges became powerful organizing and learning spaces for communities of color, focusing on what was they called "the third world" and the explicit study of race and ethnicity in this country. UCSC also became a pioneering center and space for queer and feminist communities. But these stories of radical UCSC – from a leading feminist studies program to intersections with the Black Panthers – come along with stories of institutional and cultural backlash against affirmative action, diversity, and gender equality ».

[62] Voir Irene Reti, Cameron Vanderscoff et Sarah Rabkin (éds.), *Seeds of Something Different*, p. 461-491. Plus de deux cents enseignant·e·s, étudiant·e·s et membres du personnel ont contribué, par des témoignages, à cet ouvrage en deux volumes.

Resource Center et la coordinatrice de l'*Educational Opportunity Program*) ont toutes deux insisté sur la tokénisation des enseignant·e·s, des étudiant·e·s et des membres de l'admistration racisé·e·s et/ou issu·e·s de la classe ouvrière, auxquel·le·s l'université ne fournit pas les moyens matériels et financiers et le soutien nécessaires à l'exercice de leurs fonctions ou à leur réussite, et sur la manière dont l'opposition aux pratiques d'*affirmative action* s'enracine dans une suprématie blanche et une domination masculine profondément ancrées dans la société états-unienne, mais aussi à l'UCSC[63]. Dans le même chapitre, plusieurs intervenant·e·s reviennent sur les vives tensions qui ont suivi la non-titularisation, en 1984, de la sociologue féministe Nancy Stoller Shaw, l'une des premières enseignantes ouvertement lesbiennes à l'UCSC, et sur la bataille juridique qui a suivi. Il est particulièrement intéressant de noter que bien que la décision de lui refuser sa titularisation ait été déterminée par une forte opposition, de la part du directeur de l'UCSC Robert Sinsheimer, à la perspective féministe de ses travaux et à la visibilisation de sa sexualité, l'un des arguments avancés pour motiver cette décision est la « présumée incompétence » de Stoller Shaw et l'insuffisance théorique et conceptuelle de ses travaux[64]. Bettina Aptheker a également témoigné d'une hostilité institutionnelle considérable à l'égard des *Women's Studies*, qui n'étaient pas considérées comme une discipline légitime à son arrivée à l'UCSC, au début des années 1980, et de la résistance qui a accompagné la création d'un département de *Women's Studies*. Aptheker explique en partie cette hostilité institutionnelle par la perspective intersectionnelle et consciente des dynamiques raciales des pensées et pratiques féministes qu'elle y enseignait, ainsi que par une profonde défiance envers la visibilisation et la politisation de la sexualité[65].

[63] Il est possible de voir la captation intégrale de l'événement ici : https://www.youtube.com/watch?v=V99nkcM8uzYetlist=PLRYckK179c3R2IVbSkOFXNIicfde7YYEUetindex=3ett=11s [consulté le 08/08/2022].

[64] Voir Irene Reti, Cameron Vanderscoff et Sarah Rabkin (éds.), *Seeds of Something Different*, p. 477-480. Son travail est comparé à du journalisme. Robert Sinsheimer a déclaré ne pas être au courant de l'orientation sexuelle de Nancy Stoller Shaw au moment de sa prise de décision. Il a néanmoins décidé de lui refuser sa titularisation malgré les recommandations unanimes des deux départements dans lesquels elle enseignait, de leurs deux doyens et de deux comités indépendants. L'affaire juridique, qui a permis d'identifier plusieurs erreurs de procédure, débouche sur un accord lui permettant de faire réexaminer son dossier en vue de sa titularisation. Elle est titularisée en 1987 et réintègre l'UCSC.

[65] Quand elle arrive à l'UCSC, en 1979, Aptheker enseigne comme *lecturer* dans le programme de *Women's Studies*. Helen Moglen, qui dirigeait le programme, a grandement contribué à développer les

Même au sein de départements de *Women's Studies* ou d'*Ethnic Studies*, qui se sont pourtant imposés de haute lutte dans des institutions qui leur étaient réfractaires, des pratiques d'exclusion ou de marginalisation et des rapports de pouvoir similaires s'exercent[66]. La fréquente remise en question de la compétence des femmes de couleur est, en effet, également relayée par des femmes ou des personnes racisées, qui évoluent dans un environnement professionnel extrêmement compétitif et reproduisent les biais dominants[67]. C'est notamment ce que soulignent Maxine Baca Zinn, Lynn Weber Cannon, Elizabeth Higginbotham et Bonnie Thornton Dill dans « The Cost of Exclusionary Practices in Women's Studies » (1986) :

> même lorsque les féministes blanches cherchent à inclure les femmes de couleur, des difficultés surviennent bien souvent parce que les femmes de couleur rejettent les paradigmes dominants et abordent les problèmes sous des angles divergents. En règle générale, les femmes de couleur voient alors leur travail rejeté au motif qu'il n'est pas conforme à la façon de penser établie[68].

D'une manière similaire, dans « Speaking Secrets », Deena J. González insiste sur la marginalisation des Chicanas à l'université, y compris dans les départements de *Chicanx Studies* où elles sont particulièrement confrontées aux violences sexistes et sexuelles, aux discriminations et à l'hostilité ou au mépris de leurs collègues masculins qui n'hésitent cependant pas à s'approprier leurs travaux. Comme le montrent González, mais aussi Tey Diana Rebolledo dans « The Politics of Poetics: Or, What am I, A Critic Doing in This Text Anyhow? », les travaux des féministes chicanas lesbiennes, en particulier, sont très

---

études féministes à UCSC. Un département de *Women's Studies* est finalement créé en 1996. Voir Irene Reti, Cameron Vanderscoff et Sarah Rabkin (éds.), *Seeds of Something Different*, p. 480-491.

[66] Voir Angela P. Harris et Carmen G. González, « Introduction », p. 9. Sur les luttes et les mobilisations intenses qui ont accompagnées la création et le maintien des départements d'*Ethnic Studies*, voir en particulier le documentaire *On Strike: Ethnic Studies 1969-1999*, réalisé par Irum Shiekh, sur l'émergence des *Ethnic Studies* à UC Berkeley et la grève étudiante qui a conduit à la création du *Center for Race and Gender* en 1999.

[67] Voir *Presumed Incompetent*, p. 114.

[68] Baca Zinn *et al.*, « The Costs of Exclusionary Practices in Women's Studies », p. 295 : « even when white feminists attempt to include women of color, there are often difficulties because women of color reject the dominant paradigms and approach problems from divergent perspectives. Typically, women of color then find their work rejected on the grounds that it does not conform to the established way of thinking ».

souvent ignorés, relégués en notes de bas de page ou expurgés de tout contenu explicitement sexuel lorsqu'il en est fait mention[69]. Rebolledo écrit ainsi :

> Exclure les œuvres d'auteur·rice·s dont nous ne partageons pas les perspectives ou dont les perspectives pourraient nous mettre mal à l'aise est peut-être plus dangereux encore que d'ignorer les textes que nous n'aimons pas. Je parle ici tout particulièrement de la perspective liée à la préférence sexuelle. Il y a de grandes autrices lesbiennes, telles que Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa et Veronica Cunningham, dont les œuvres sont souvent exclues (bien que ce soit moins le cas récemment) de notre pensée critique[70].

Anzaldúa a en effet été confrontée à ces pratiques d'invisibilisation et de délégitimation intra-communautaires, en raison des perspectives féministe et queer de ses travaux. En 1982, peu de temps après la sortie de *This Bridge Called My Back*, le département de *Chicano Studies* de l'Université du Texas à Austin a, en effet, refusé de participer au financement de son déplacement pour qu'elle y présente l'anthologie :

> La communauté chicano n'accepte pas ses queers. Il faut voir les drôles de regards qu'on me lance quand je m'adresse à un public chicano. Les écoles ne veulent pas de moi. À l'heure actuelle, j'ai beaucoup de mal à obtenir du soutien au Texas où je dois donner une conférence. J'enseignais « La Mujer Chicana » à UT Austin. Ce cours a été supprimé quelques années après mon départ parce qu'il était soi-disant source de division entre les hommes et les femmes dans le mouvement chicano. OK. Actuellement, je leur demande deux cents dollars pour payer une partie de mes frais de transport, afin de pouvoir venir prendre la parole à l'université ; j'ai reçu d'autres financements de la part d'autres organisations. *This Bridge* est utilisé dans quatre cours différents à l'université. Il est utilisé au centre d'information chicano, mais ce type, Rudy de La Garca [*sic*], n'appuiera pas ma demande[71].

---

[69] Voir Deena J. González, « Speaking Secrets », p. 62-63 ; Tey Diana Rebolledo, « The Politics of Poetics: Or, What am I, A Critic Doing in This Text Anyhow? », *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Gloria Anzaldúa (éd.), San Francisco, Aunt Lute, 1990, p. 346-355.

[70] Tey Diana Rebolledo, « The Politics of Poetics », p. 352 : « Perhaps more dangerous than ignoring texts we dislike is excluding the works of authors whose perspective we do not share or whose perspective we might feel uncomfortable with. Here I mean specifically the perspective of sexual preference. There are some fine Lesbian writers such as Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, and Veronica Cunningham, whose works are often excluded (although less so recently) from our critical thinking ».

[71] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 54 : « The Chicano community does not accept its queers. You should see the funny looks I get when I speak to Chicano audiences. The schools don't want me. Texas, right now, where I'm going to do a talk, I'm having a lot of trouble getting support. I used to teach "The Mujer Chicana" at UT Austin. They banned that course a few years after I left because they said it was

Dans un entretien postérieur, conduit par Maylei Blackwell en 1999, elle revient de nouveau sur son expérience d'enseignement à UT Austin et l'absence de soutien matériel de la part du département de *Chicano Studies* où elle avait pourtant enseigné :

> Le fait que j'introduise des questions queers et que j'apporte une perspective féministe très forte dans cet espace très traditionnel et conservateur qu'étaient les *Chicano Studies* à UT Austin, je pense que cela a été un peu un choc. À l'époque, les professeur·e·s du programme étaient très méfiant·e·s. Plus tard, après la sortie de *This Bridge*, quand je suis retournée à Austin pour y donner une conférence, les *Chicano Studies* [maintenant le *Center for Mexican American Studies*, CMAS] ont refusé de parrainer l'événement comme co-sponsor et de participer aux frais pour que je puisse toucher un honoraire. Les *Chicano Studies* m'ont complètement tourné le dos[72].

Anzaldúa sera finalement invitée par le programme de *Women's Studies* de l'Université du Texas à Austin, grâce au soutien de l'anthropologue féministe lesbienne Kay Turner, qui avait déjà publié l'un de ses textes dans la revue *Lady-Unique-Inclination-of-the-Night* et de l'ethnologue Elizabeth Fernea, alors présidente du programme de *Women's Studies*[73].

---

divisive of men and women in the Chicano movement. OK. Right now I'm asking them two hundred dollars to pay part of my transportation, so I can come and talk; I'm getting other funds from other organizations. *This Bridge* is being used in four classes at the university. They're using it in the Chicano information center, but this guy, Rudy de La Garca *[sic]*, won't endorse me ». Rodolfo de La Garza (1942-2018) était un politologue chicano qui a enseigné à l'Université du Texas à El Paso, puis à l'Université du Texas à Austin pendant une longue période, avant de rejoindre, en 2001, l'Université de Columbia. Anzaldúa aurait également eu des difficultés à l'Université du Texas à Austin avec Américo Paredes, un auteur et folkloriste chicano qui enseignait à UT Austin où il a contribué à fonder le *Center for Mexican American Studies*. Paredes aurait qualifié Anzaldúa de « *fakelorist* », c'est-à-dire de folkloriste littéraire et non authentique.

[72] Gloria Anzaldúa *in* Maylei Blackwell, « Many Roads, One Path », p. 112 : « My bringing the queer stuff and bringing in a very strong feminist perspective in this very traditional Chicano studies [space that] was very conservative at UT Austin, I think that was a little bit of a shock. At the time, they were very suspicious, and then after *This Bridge* came out, when I went back to Austin to do a gig, Chicano Studies [now Center for Mexican American Studies, CMAS] would not sign up as a co-sponsor, would not chip in for an honorarium. They turned their whole backs on me ».

[73] Anzaldúa a également été invitée à donner une lecture, lors de ce déplacement, au restaurant *Las Manitas*, tenu par la militante féministe chicana lesbienne Cynthia Pérez et sa sœur, dans le cadre de leur programme artistique *Las Peñas*. Kay Turner obtient son doctorat à l'Université du Texas à Austin en 1990 avec une thèse portant sur les autels domestiques des femmes d'ascendance mexicaine du sud du Texas. La revue *Lady-Unique-Inclination-Of-The-Night* est éditée entre 1976 et 1983. Elizabeth Fernea (1927-2008) était une ethnographe et réalisatrice dont les travaux portent sur le Moyen-Orient. Elle devient maîtresse de

Les éditrices de *Presumed Incompetent* insistent, à raison, sur le fait que les récits personnels et les analyses situées qui composent l'ouvrage collectif sont « symptomatiques d'un problème structurel plus large » et non de dysfonctionnements locaux et d'inimitiés[74]. C'est précisément dans cette perspective que j'envisage la trajectoire universitaire d'Anzaldúa.

3. She, The Other-sider : théoriser à la frontière

La fin des années 80 et le refus de la part du département d'Histoire de la Conscience de l'accepter dans son programme doctoral – puis l'émergence « officielle » de le théorie queer à l'UCSC – constituent un point de rupture dans la relation d'Anzaldúa avec l'université qui se montre d'autant plus critique envers l'appropriation par les universitaires de ses travaux, *Borderlands* en particulier, et la résistance à l'égard de leur dimension spirituelle. Dans « The Author Never Existed » (1990), elle affirme ainsi : « *Borderlands* is one of the books that is being appropriated in classes. Instructors take only that which is, como te digo, a highly tokenized appropriation »[75]. De la même manière, dans un autre entretien, réalisé en 1993, elle explique que :

conférence [*senior lecturer*] à l'Université du Texas à Austin en 1975 puis professeure en 1990. Elle dirige le programme de *Women's Studies* entre 1980 et 1983.

[74] Angela P. Harris et Carmen G. González, « Introduction » , p. 4 : « symptomatic of a larger, structural problem ». Les éditrices se montrent également sensibles aux silences et aux nombreux témoignages reçus de femmes de couleur qui n'ont finalement pas voulu que leurs récits soient publiés. Elles identifie plusieurs raisons, au premier rang desquelles la peur des représailles et celle de porter préjudice à des coalitions déjà fragiles entre enseignant·e·s racisé·e·s en exposant la complicité de certain·e·s de leurs collègues qui perpétuent ces « présomptions d'incompétences ». Bien souvent, des pairs leur ont également activement déconseillé de publier un essai basé sur leur expérience personnelle qui risquait d'être considéré comme « non-intellectuel » et les exposerait à la dérision. Comme le soulignent les éditrices, le prix du succès professionnel individuel passe par un silence (auto)imposé au sujet de la façon dont les pratiques universitaires reproduisent les hiérarchies sociales de race, classe, genre et sexualité. Voir Angela P. Harris et Carmen G. González, « Introduction », p. 10-12.

[75] Gloria Anzaldúa *in* Héctor Torres, « The Author Never Existed », p. 136 : « The "safe" elements in *Borderlands* are appropriated and used, and the "unsafe" elements are ignored. One of the things that doesn't get talked about is the connection between body, mind, and spirit. Nor is anything that has to do with the sacred, anything that has to do with the spirit. As long as it's theoretical and about history, about borders, that's fine; borders are a concern that everybody has. But when I start talking about *nepantla* – as a border between the spirit, the psyche, and the mind or as a process – they resist ».

> Les éléments « sûrs » [*safe*] de *Borderlands* font l'objet d'appropriations et de nombreuses utilisations, tandis que les éléments « dangereux » [*unsafe*] sont ignorés. L'une des choses qui est passée sous silence est le lien entre le corps, l'intellect [*mind*] et l'esprit [*spirit*]. De même que tout ce qui a à voir avec le sacré, ou tout ce qui a à voir avec l'esprit. Tant que c'est théorique et que cela concerne l'histoire, les frontières, ça va ; les frontières sont un sujet de préoccupation pour tout le monde. Mais dès que je commence à évoquer *nepantla* – comme frontière entre l'esprit, la psyché et l'intellect ou comme processus – je suis confrontée à une grande résistance[76].

En 1990, Anzaldúa commence à travailler sur un texte majeur, intitulé « To(o) Queer the Writer – Loca, escritora y chicana », qui constitue une réponse indirecte à « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexuality. An Introduction » de Teresa de Lauretis et souligne le rôle formateur qu'elle-même a joué dans le développement des théories queers. Dans « To(o) Queer The Writer », qui paraît en 1991 (la même année que *Gender Trouble* de Judith Butler), elle se montre extrêmement critique à l'égard des stratégies d'appropriation et de marginalisation déployées par les institutions académiques et les chercheur·euse·s. Elle questionne ainsi l'appropriation des termes *dyke* et *queer*, d'origine *working-class*, par des théoriciennes lesbiennes universitaire de classe moyenne ou supérieure[77] ; l'effacement[78] des queers *de couleur* dans les théories queers produites à l'université ; le contrôle de la production des savoirs et l'occupation de l'espace

[76] Gloria Anzaldúa, citée par AnaLouise Keating, « Risking the Personal. An Introduction », *Interviews/Entrevistas*, Gloria Anzaldúa, AnaLouise Keating (éd.), New York, Routledge, 2000, p. 7. La citation est extraite de la transcription d'un entretien publié ensuite sous le titre de « Working the Borderlands, Becoming Mestiza: An Interview with Gloria Anzaldúa ». Selon les contextes, les « éléments "unsafe" » de *Borderlands* incluent les perspectives queers et lesbiennes de ses travaux. Keating mentionne également la remarque suivante de Marcus Embry dans « Cholo Angels in Guadalajara: The Politics and Poetics of Anzaldua's *Borderlands/La Frontera* » (1996) : « [U]ne autre accusation portée contre [*Borderlands/La Frontera*] est qu'il regorge de passages de type "New Age" » (« [A]nother accusation leveled at [*Borderlands/La Frontera*] is that it is full of "New Age"-type passages », p. 89). Au sujet de la résistance universitaire envers la dimension spirituelle des travaux d'Anzaldúa, voir AnaLouise Keating, « Risking the Personal », p. 7-8. Concernant les lectures réductrices qui ont été faites de *Borderlands*, notamment par des critiques chicanas, voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 131.

[77] Voir Gloria Anzaldúa, « To(o) Queer the Writer », p. 164. Je reviendrai sur cet aspect dans le chapitre consacré à l'*autohistoria-teoría.*

[78] Dans « The Poet as Critic/The Poet as Theorist », daté de 1988, elle écrit en effet que « l'autre n'a pas été accidentellement "perdu·e" mais délibérément "effacé·e" » (« the other has not been accidentally "lost" but deliberately "erased" »). Voir Gloria Anzaldúa, « The Poet as Critic/The Poet as Theorist » (61 ; 25).

théorique par des théoricien·ne·s blanc·he·s à des fins néo-coloniales et non-émancipatrices :

> ce sont les lesbiennes et les gays blanc·he·s de classe moyenne qui définissent les termes du débat. Ce sont elleux qui ont produit la théorie queer et, pour la plupart, leurs théories font abstraction de nous, les queers racisé·e·s. Iels contrôlent la production du savoir queer à l'université et dans les communautés militantes. Situé·e·s au sommet de la hiérarchie des politiques et des esthétiques gays, iels ont plus de facilité à faire publier et à diffuser leurs travaux. Iels pénètrent les territoires des queers racisé·e·s ou ethnicisé·e·s/Autres et iels ré-assignent et recolonisent. Iels s'approprient nos expériences voire nos vies et nous « écrivent ». Iels occupent l'espace théorique et bien que leurs théories visent à ouvrir des possibles et à émanciper, elles sont plutôt synonymes de dépossession et de néo-colonisation. Iels contrôlent les personnes queer racisées avec la théorie. Iels théorisent, c'est à dire, perçoivent, organisent, classifient et nomment des pans entiers de réalité en utilisant des approches, des styles et des méthodologies anglo-américaines ou européennes. Leurs théories limitent les manières dont nous envisageons le fait d'être queer[79].

Dans « Power and Knowledge: Colonialism in the Academy », Teresa Córdova identifie elle aussi une forme d'appropriation et d'invisibilisation de savoirs déjà marginalisés qui consiste à reformuler des idées préexistantes dans un langage théorique considéré comme « légitime » par l'université et perpétuant des dynamiques de pouvoir coloniales[80], un mécanisme qui a très certainement affecté les contributions d'Anzaldúa elle-même lors de l'émergence des théories queers.

---

[79] Gloria Anzaldúa, « To(o) Queer the Writer », p. 165 : « white middle-class lesbians and gay men frame the terms of the debate. It is they who have produced queer theory and for the most part their theories make abstractions of us colored queers. They control the production of queer knowledge in the academy and in the activist communities. Higher up in the hierarchy of gay politics and gay aesthetics, they most readily get their work published and disseminated. They enter the territories of queer racial ethnic/Others and re-inscribe and recolonize. They appropriate our experiences and even our lives and "write" us up. They occupy theorizing space, and though their theories aim to enable and emancipate, they often disempower and neo-colonize. They police the queer person of color with theory. They theorize, that is, perceive, organize, classify, and name specific chunks of reality by using approaches, styles, and methodologies that are Anglo-American or European. Their theories limit the ways we think about being queer ». L'essai a été publié en 1991, sous une forme légèrement modifiée, dans *Inversions: Writing by Dykes, Queers, and Lesbians*, édité par Betsy Warland. Comme l'explique Keating dans *The Gloria Anzaldúa Reader*, l'essai est issu d'une conversation entre Anzaldúa et Jeffner Allen qui a eu lieu le 18 août 1990. La version du texte sur laquelle je travaille est la première version, datée de 1990 et publiée par Keating.

[80] Voir Teresa Córdova, « Power and Knowledge », p. 32 : « D'anciennes idées sont présentées comme nouvelles, mais en utilisant un langage qui sert à maintenir les privilèges et l'avantage hégémonique »

Le tournant des années 1990 correspond également à un moment où Anzaldúa prend position, de manière très affirmée, sur les modes de théorisation qu'elle développe et défend à travers l'*autohistoria-teoría*[81]. Dans un texte inédit, intitulé « The Poet as Critic/The Poet as Theorist. Speaking in Tongues, Dear Women Writers of Color Letter Two », composé peu de temps après qu'elle a été informée de sa non-admission dans le programme doctoral d'Histoire de la Conscience, elle écrit :

> 4 avril 1988
> *Queridas mujeres, queridas poetas,* [chères femmes, chères poètes,]
> Presque huit ans se sont écoulés depuis ma première lettre. Dans cette lettre, je veux vous présenter la façon dont je formule la théorie et vous exposer certaines des théories littéraires et culturelles que j'ai développées. J'ai parcouru un peu de chemin, depuis « Qui suis-je, une pauvre petite chicanita, pour penser que je peux écrire » à « Qui suis-je, une femme de couleur, pour penser que je peux élaborer des théories quand la théorie est la chasse gardée des féministes blanches de la classe moyenne qui l'ont elles-mêmes arrachée aux hommes universitaires blancs de la classe moyenne et supérieure ? » Ma théorie est différente, elle sert une fonction différente et sa définition est différente puisque je suis racisée et non pas blanche, de classe ouvrière et non pas privilégiée et de genre féminin et non pas masculin. Ma théorie est différente parce qu'elle repose sur mon origine raciale et culturelle spécifique et sur mes propres expériences[82].

Anzaldúa aborde des problématiques similaires dans son introduction à *Making Face, Making Soul/Haciendo caras* (1990), l'anthologie qu'elle élabore dans le cadre du cours

(« Old ideas get stated as new ones, but using language that serves to maintain privilege and hegemonic advantage »).

[81] Ses premières tentatives de théorisation de l'*autohistoria-teoría* datent, en effet, de la fin des années 1980, suite à la publication de *Borderlands* et aux critiques qui ont visé ses travaux, mais également en réponse à sa non-admission dans le programme doctoral d'Histoire de la Conscience de l'UCSC. L'essai inédit « Ethnic *Autohistorias-teorías*: Writing the History of the Subject » est, par exemple, daté de 1989.

[82] Gloria Anzaldúa, « The Poet as Critic/The Poet as Theorist. Speaking in Tongues, Dear Women Writers of Color Letter Two » (61 ; 25) : « 4 abril 1988 – *Queridas mujeres, queridas poetas,* It's been almost eight years since my first letter to you. In this letter, I want to present the way I formulate theory and show you some of the literary and cultural theories I've developed. I've come some distance, from "Who am I, this poor little Chicanita to think I can write" to "Who am I, this colored woman to think I can construct theory, the domain of white middle-class feminists who wrest it from white middle and upper class academic males?" My theory is different, it serves a different function, has a different definition since I'm colored not white, working class not privileged and female not male. My theory is different because it is based on my specific racial and cultural background and on my own experiences ». En 1981, dans *This Bridge*, Anzaldúa avait publié « Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers ».

« Women of Color in the U.S. – Third World Feminism Theory and Literature » qu'elle donne, en 1988, à l'UCSC[83]. Elle y insiste notamment sur le besoin de nouveau modes de théorisation (auxquels appartient l'*autohistoria-teoría*, bien qu'elle n'y fasse pas explicitement mention dans le texte) :

> Ce que l'on considère comme de la théorie dans la communauté universitaire dominante n'est pas nécessairement ce qui compte comme théorie pour les femmes de couleur. […] *Necesitamos teorías* [nous avons besoin de théories] qui réécriront l'histoire en utilisant la race, la classe, le sexe et l'ethnicité comme catégories d'analyse, des théories qui traversent les frontières, qui brouillent les frontières – de nouveaux genres de théories avec de nouvelles méthodes de théorisation. Nous avons besoin de théories qui nous indiqueront comment manœuvrer entre nos expériences particulières et la nécessité de former nos propres catégories et nos propres modèles théoriques pour les structures que nous découvrons. […] Nous devons abandonner l'idée qu'il existe une manière « correcte » d'écrire la théorie. Les théoricien·ne·s de couleur sont en train d'essayer de formuler des théories « marginales » qui sont partiellement à l'extérieur et partiellement à l'intérieur du cadre de référence occidental (si une telle chose est possible), des théories qui recoupent de nombreux « mondes ». Nous articulons de nouveaux positionnements dans ces « entre-deux », ces mondes transfrontaliers [*Borderlands*] à la jonction de nos communautés ethniques et de l'université, des espaces féministes et professionnels. Dans notre littérature, les questions sociales telles que la race, la classe et la différence sexuelle sont entrelacées à la narration et aux éléments poétiques d'un texte, des éléments dans lesquels la théorie est intégrée. Dans nos théories du *mestizaje*, nous créons de nouvelles catégories pour celleux d'entre nous qui ont été exclu·e·s ou expulsé·e·s des catégories existantes[84].

[83] Sur l'élaboration de l'anthologie, voir Gloria Anzaldúa, « Haciendo caras, una entrada », *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Gloria Anzaldúa (éd.), San Francisco, Aunt Lute, 1990, p. xvi-xvii.

[84] Gloria Anzaldúa, « Haciendo caras, una entrada », p. xxv-xxvi : « What is considered theory in the dominant academic community is not necessarily what counts as theory for women-of-color. […] *Necesitamos teorías* that will rewrite history using race, class, gender, and ethnicity as categories of analysis, theories that cross borders, that blur boundaries – new kinds of theories with new theorizing methods. We need theories that will point out ways to maneuver between our particular experiences and the necessity of forming our own categories and theoretical models for the patterns we uncover. […] We need to give up the notion that there is a "correct" way to write theory. Theorists of color are in the process of trying to formulate "marginal" theories that are partially outside and partially inside the western frame of reference (if that is possible), theories that overlap many "worlds." We are articulating new positions in these "in-between," Borderland worlds of ethnic communities and academies, feminist and job worlds. In our literature, social issues such as race, class, and sexual difference are intertwined with the narrative and poetic elements of a text, elements in which theory is embedded. In our *mestizaje* theories we create new categories for those of us left out or pushed out of the existing ones ».

Pour Anzaldúa, ces nouveaux modes de théorisation correspondent également à une positionnalité (à la fois position – sociale, et positionnement – politique) spécifique, qui se constitue dans l'entre-deux (*in-between*) et les *borderlands*, à travers un rapport ambigu et complexe à l'extériorité et à l'intériorité (*partially outside and partially inside*).

Bien que dans l'introduction de *Light in the Dark*, AnaLouise Keating fasse référence au « statut d'outsider »[85] d'Anzaldúa à l'université, Anzaldúa a théorisé dans plusieurs documents inédits sa propre position conflictuelle au sein de l'université à travers le concept d'« other-sider ». Dans une section intitulée « The ground from which I speak », inclus par Keating en annexe à *Light in the Dark*, elle affirme ainsi :

> Soy de rancho [J'ai grandi dans un ranch]. Je parle et j'écris à partir de ce qui m'ancre à tout moment et de ce noyau d'identité profonde – mon corps physique, le corps d'une femme, d'une Chicana tejana, intégré dans une culture mexicaine indigène riche en symboles et en métaphores, un corps immergé dans de nombreuses cultures, un corps queer. Ma lutte, comme la vôtre, est une lutte anticoloniale contre l'impérialisme culturel, le piratage intellectuel et le colonialisme mental, tandis que je dois composer avec ma propre complicité liée à ma position d'"exilée intérieure". Je ne suis pas une universitaire (ayant passé trois mois à l'université en 1988 et trois mois en 2001, soit six mois au total au cours des dix-huit dernières années). Mais via mes tournées de conférences et ma participation à des colloques, je circule à la marge des études féminines, ethniques, chicano/a, latino, littéraires, américaines et d'autres disciplines où mon travail est enseigné. […] J'écris depuis la position d'une *other-sider*, à mi-chemin entre une complète *outsider* et une *insider*[86].

[85] Voir AnaLouise Keating, « Editor's Introduction », note 65, p. 216.

[86] Gloria Anzaldúa, « Appendix 4 », p. 182 : « Soy de rancho. I speak and write from what grounds me at any given moment and that hub of core identity – my physical body, the body of a female, a Chicana tejana, embedded in an indigenous Mexicana culture rich in symbols and metaphors, a body immersed in many cultures, a queer body. My struggle, like yours, is an anticolonial one against cultural imperialism, intellectual piracy, and mental colonialism, while dealing with my complicity in being positioned as an "internal exile". I am not an academic (having done a three-month stint in 1988 and three months in 2001, a total of six months in the last eighteen years). But via the lecture circuit and participation in conferences, I circulate on the fringes of women's, ethnic, Chicano/a, Latino, composition, and American studies and other disciplines where my work is taught. […] I write from the position of being an other-sider, half way between a complete outsider and an insider ». On pourrait traduire « The ground from which I speak » par « l'endroit d'où je parle » ou « la position depuis laquelle je parle », *ground* faisant référence au sol, au terrain, au fondement, à l'ancrage. Anzaldúa emploie également le terme « other-sider » dans une communication datée de février 2000, « The Cracks and Holes between the Worlds » (112 ; 15), délivrée dans le cadre du colloque « Shades of a New Era: Pushing Intellectual Boundaries in Theory and Practice » (Ann Arbor, 11-13 février 2000), dans un texte inédit intitulé « Queer Conocimiento » et dans *Light in the*

Cette position d' « autre inappropriée » à laquelle l'université l'a assignée, et dans laquelle elle la maintient, devient alors un positionnement – « other-sider » – qu'il s'agit de réinvestir au même titre que l'espace stratégique et potentiellement transformateur de la frontière, des *borderlands*. Anzaldúa forge le concept d' « other-sider », très proche de celui d' « Inapproriate/d Other » développé par Trinh T. Minh Ha et d' « outsider within »[87] élaboré par Patricia Hill Collins, en lien étroit avec sa reconceptualisation de la/des frontière(s) et de la politisation de ses expériences d'appartenance et de marginalisation multiples. Dans un poème intitulé « Del Otro Lado », initialement inclus dans le manuscrit de *Borderlands,* puis publié dans l'anthologie *Compañeras: Latina Lesbians* (1987), Anzaldúa explorait déjà la sensation d'être continuellement « refoulée de l'autre côté » (à la fois en raison de la violence qui s'exerce contre les personnes queers dans la communauté chicanx et de la perception de son ethnicité dans la société dominante) et la nécessité d' « habiter la lisière » :

> Le camp, elle a foutu le camp.
> Mais dans chaque endroit où elle est allée
> iels l'ont repoussée de l'autre côté,
> et cet autre côté l'a repoussée vers son autre côté
> et ça s'est répété à l'infini*.
> […]
> Repoussée au bout du monde
> elle y a trouvé refuge à la lisière

Dark, p. 71, où elle écrit « nous pouvons simultanément être des insiders, des outsiders et des other-siders » (« we can simultaneously be insiders, outsiders, and other-siders »).

[87] Voir Patricia Hill Collins, « Learning from the Outsider Within ». Hill Collins se réfère au « statut d' "outsider within" » pour décrire les positions marginales occupées par les femmes noires à l'université. Elle insiste sur le fait que ce statut particulier leur a permis de développer une perspective et un positionnement [*standpoint*] spécifique envers les paradigmes sociologiques existants et de produire des analyses distinctes. Contrairement à l'« other-sider » d'Anzaldúa, les « outsiders within » « maîtrisent les paradigmes sociologiques mais conservent une posture critique à leur égard » (« master sociological paradigms yet retain a critical posture toward them », p. S29). L' « other-sider » maintient une position d'extériorité et une posture anti-assimilationniste plus marquée vis-à-vis de l'université.

[…][88].

Il faut également voir ce positionnement en tant qu' « other-sider » comme une tentative de résistance envers les logiques d'appropriation et d'effacement qu'Anzaldúa dénonce et de revendication d'un espace à partir duquel élaborer d'autres épistémologies : l' « other-sider », tout comme l' « Autre Inappropriée », est aussi celle que l'université ne peut pleinement s'approprier. Comme elle le souligne dans le texte inédit « Navigating Nepantla and the Cracks Between the Worlds » : « théoriser de manière créative des concepts tels que nepantla, c'est une forme de résistance contre l'assimilation totale des épistémologies occidentales »[89]. En occupant ces espaces théoriques *nepantleros* (littéralement « espaces entre-deux ») – *in between spaces*, *borderlands*, *edges*, *interfaces*, *cracks between the worlds* –, et en théorisant depuis cette position (à la fois *on/from the other side* et *on/from both sides*), l' « other-sider » contribue à démanteler le binarisme centre/marge, tout en pointant du doigt les failles dans les théories et les cadres de référence dominants et en construisant de nouveaux paradigmes à travers l'*autohistoria-teoría*[90].

[88] Gloria Anzaldúa, « Del Otro Lado », p. 161, 163 (traduction française collective : « Away, she went away. / But every place she went to / they'd push her to the other side / and that other side pushed her to its other side / and the tracks went on forever.[…] Pushed to the end of the world / there she made her home on the edge », Gloria Anzaldúa, « Del Otro Lado », p. 99-100). Il y a manifestement une erreur de traduction (indiquée par *) sur le vers « and the tracks went on forever », traduit par « toujours de l'autre côté des rails », puisque *track* a ici plutôt le sens de « succession d'événements ». Voir https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/track [consulté le 17/08/2022]. J'analyserai ce poème plus en détail dans le premier chapitre de la troisième partie de ma thèse, consacré à l'épistémologie queer décoloniale d'Anzaldúa. Anzaldúa y mobilise en effet les termes *queer* et *jota* ainsi que l'expression *una de las otras* qu'elle emploie également dans *Borderlands* et qu'elle connecte à celui d'*alien* qui, au-delà de connoter l'altérité, renvoie aux expériences des immigré·e·s en situation irrégulière, qualifiés d'*illegal aliens* en anglais. Ricardo Vivancos-Pérez, qui a énormément travaillé sur la genèse de *Borderlands*, explique qu'Anzaldúa a très probablement renoncé à inclure ce poème dans *Borderlands*, pourtant central dans la version du manuscrit de 1985, car elle l'avais déjà soumis à Juanita Ramos. Selon lui, il s'agit de l'une des première tentatives d'Anzaldúa pour métaphoriser la frontière et l'associer à des réalités psychiques et sexuelles. Voir Ricardo Vivancos-Pérez, *Radical Chicana Poetics*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, p. 38.

[89] Gloria Anzaldúa, « Navigating Nepantla and the Cracks Between the Worlds » (61 ; 19) : « creatively theorizing concepts like nepantla is a form of resistance against total assimilation of western epistemologies ».

[90] Voir en particulier Gloria Anzaldúa, « Navigating Nepantla and the Cracks Between the Worlds » (61 ; 19) et « The Cracks and Holes between the Worlds » (112 ; 5).

La positionnalité de l' « other-sider », qui revendique une certaine mobilité, est en effet similaire à celle des *nepantleras*, ces médiatrices qui, dans l'épistémologie queer décoloniale d'Anzaldúa, développent l'habileté et la flexibilité nécessaire pour faire pont et facilitent les passages entre les différents espaces auxquels elles appartiennent et qu'elles contribuent à transformer[91]. Dans *Light in the Dark*, l'ouvrage issu de sa thèse de doctorat en préparation à l'UCSC, elle insiste sur l'importance épistémologique et politique des *nepantleras* :

> Nous avons besoin de nepantleras dont la force réside dans notre capacité à servir de médiatrices et à nous déplacer entre les identités et les positions. Necesitamos nepantleras pour nous inciter à franchir les frontières raciales et d'autres frontières. Pour devenir nepantleras, nous devons choisir d'occuper les espaces intermédiaires entre les mondes, choisir de nous déplacer entre les mondes comme les anciennes chamanas qui choisissent de construire des ponts entre les mondes, qui choisissent de parler depuis les fissures entre les mondes, depuis las rendijas. Nous devons choisir de voir à travers les failles de la réalité, choisir de percevoir quelque chose sous de multiples angles. […] Tournons-nous vers nos nepantleras […] qui ont une tolérance pour l'ambiguïté et la différence, la facultad de maintenir de nombreuses positions conflictuelles et des affinités avec celleux qui ne leur ressemblent pas[92].

Le refus de la part du département d'Histoire de la Conscience de l'accepter dans son programme doctoral et la marginalisation de ses travaux lors de l'émergence « officielle » de le théorie queer à l'UCSC, engagent Anzaldúa à réaffirmer un positionnement

[91] Dans « Haciendo caras, una entrada », Anzaldúa précise que : « Parce qu'il ne nous est pas permis d'entrer dans le discours, parce que nous sommes souvent disqualifié·e·s et que nous en sommes exclu·e·s, parce que ce qui passe aujourd'hui pour de la théorie nous est interdit, il est vital que nous occupions l'espace théorique […]. En y apportant nos propres approches et nos propres méthodologies, nous transformons cet espace théorique » (« Because we are not allowed to enter discourse, because we are often disqualified and excluded from it, because what passes for theory these days is forbidden territory for us, it is vital that we occupy theorizing space […]. By bringing in our own approaches and methodologies, we transform that theorizing space », p. xxv).

[92] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 93-94 : « We need nepantleras whose strength lies in our ability to mediate and move between identities and positions. Necesitamos nepantleras to inspire us to cross over racial and other borders. To become nepantleras, we must choose to occupy intermediary spaces between worlds, choose to move between worlds like the ancient chamanas who choose to build bridges between worlds, choose to speak from the cracks between the worlds, from las rendijas. We must choose to see through the holes in reality, choose to perceive something from multiple angles. […] Let's look toward our nepantleras […] who have a tolerance for ambiguity and difference, la facultad to maintain numerous conflicting positions and affinity with those unlike themselves ».

décolonial et anti-assimilationniste, dans et hors de l'université. Analysant sa propre position marginale et précaire à l'université, à travers son statut d' « other-sider », elle conclut au potentiel créatif, politique et épistémologique d'un tel positionnement et à la nécessité de théoriser, précisément, depuis « les failles » dans lesquelles, pour reprendre les mots de Donna Haraway, ses travaux sont tombés.

PARTIE III. « To(o) Queer the Writer » : Gloria Anzaldúa, autrice et théoricienne queer

Introduction

Bien que la marginalisation de Gloria Anzaldúa lors de l'émergence de la théorie queer ait été soulignée à de nombreux endroits et qu'Anzaldúa elle-même ait été réintégrée dans certaines généalogies alternatives plus récentes, ces mentions sont souvent confinées en notes de bas de page ou apparaissent en marge de la réflexion principale des auteur·rice·s qui les évoquent. L'apport de ses contributions et les enjeux liés à sa réintégration tardive dans les généalogies n'y sont jamais explorés de manière approfondie.

Dans sa thèse de doctorat intitulée *The Life and Work of Gloria Anzaldúa: An Intellectual Biography* (2012), Elizabeth Anne Dahms souligne en effet (mais toujours en note) que si José Esteban Muñoz reconnaît, dans *Disidentifications*, l'importance d'Anzaldúa comme théoricienne queer et insiste sur la marginalisation de ses écrits, il reproduit lui-même une forme de marginalisation à son égard. Elle explique qu'après avoir reconnu que « Les puissantes théoriciennes/militantes queers féministes qui sont les plus citées – Lorde, Barbara Smith, Anzaldúa et Moraga, entre autres – ne sont presque jamais discutées de manière critique et sont plutôt […] uniquement adorées de loin »[1], Muñoz n'aborde cependant *This Bridge Called My Back* que de manière indirecte et extrêmement limitée, à travers l'essai de Norma Alarcón, « The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism » (1990), écrit dans une langue universitaire plus traditionnelle et hautement théorique[2]. Dahms poursuit en évoquant « l'exception notable, mais finalement décevante »[3] que constitue, à ses yeux, le *Gay Latino Studies Reader* (2011), édité par Michael Hames-García et Ernesto Martínez, dans lequel paraît l'article de Hames-García « Queer Theory Revisited ». Là-encore, Anzaldúa figure comme l'une des précurseuses des théories queers et ses travaux

[1] José Esteban Muñoz, *Disidentifications*, p. 11 : « The powerful queer feminist theorist/activists that are most cited—Lorde, Barbara Smith, Anzaldúa, and Moraga, among others—are barely ever critically engaged and instead are […] merely adored from a distance ».

[2] Voir Elizabeth Anne Dahms, *The Life and Work of Gloria Anzaldúa*, note 14, p. 10-11.

[3] Elizabeth Anne Dahms, *The Life and Work of Gloria Anzaldúa*, note 15, p. 11 : « a noteworthy, but ultimately deceiving exception ».

sont listés dans la contre-généalogie de Hames-García, mais ce dernier ne détaille et n'analyse ses contributions nulle part.

Les mêmes angles morts apparaissent dans les généalogies françaises récentes des théories queers, à l'exception du numéro des *Cahiers du CEDREF*, « Théories féministes et queers décoloniales »[4], dans lesquelles les contributions d'Anzaldúa au développement des théories queers sont mentionnées, mais où son travail n'est pas discuté en profondeur. L'ouvrage de Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?* (2018), en constitue l'exemple le plus frappant. S'appuyant sur le numéro des *Cahiers du CEDREF* précité, il écrit :

> Une autre impulsion provient des *Chicana Studies* : Gloria Anzaldúa est l'une des premières à utiliser le terme queer pour se désigner dans l'espace académique. Elle se réfère à l'étrangeté des déplacements catégoriels auxquels ses appartenances multiples la conduisent, en tant que lesbienne née au Texas de parents mexicains et confrontée au sexisme, au racisme, à l'homophobie et au racisme de classe. Elle utilise donc le terme queer dans *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, qui paraît en 1987[5].

Au-delà de l'absence de mention de l'utilisation du terme *queer* par Anzaldúa dès 1981 dans « La Prieta » (ce qui montre que l'engagement critique de Perreau avec les travaux d'Anzaldúa se limite à *Borderlands* et à l'introduction des *Cahiers du CEDREF*), la recontextualisation de Perreau fait également preuve d'une profonde méconnaissance de la structuration des *Chicanx Studies* et des tensions qui les ont traversées, notamment en lien avec la politisation de l'homosexualité[6]. Par ailleurs, l'intégration d'Anzaldúa dans son récit généalogique des théories queers états-uniennes semble avoir bien peu d'impact sur le contenu de son ouvrage puisqu'elle ne modifie ni le cadre d'analyse ni les paradigmes théoriques que mobilise Perreau et qui restent donc ceux des théories queers blanches.

[4] Une autre exception est l'article de Paola Bacchetta « Orientations pour la résistance transnationale ».
[5] Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, p. 114-115.
[6] Perreau ne relève en note que deux occurrences du terme *queer* dans *Borderlands* sur les treize que compte l'ouvrage. Voir Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, note 23, p. 115.

Alors qu'Anzaldúa tend à être reconnue de manière croissante dans le champ des théories queers, l'engagement scientifique envers ses écrits reste donc encore très limité. Dans « The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* », un article lui-même souvent cité mais rarement discuté, Alarcón faisait déjà un constat similaire, en soulignant comment les féministes blanches états-uniennes sont passées à côté des enjeux centraux de *This Bridge Called My Back* et en insistant sur « l'impact […] plutôt superficiel »[7] de l'anthologie sur ces dernières. Alarcón explique que beaucoup de féministes ont ignoré l'anthologie et que celles qui l'ont incluse dans leurs analyses et leurs séminaires universitaires se la sont appropriée pour soutenir leurs propres perspectives théoriques, sans chercher à reconfigurer le sujet politique et théorique du féminisme, envisagé comme unitaire et unifié, ni à se confronter aux pratiques d'exclusion à l'œuvre dans les *Women's Studies*[8]. Elle écrit : « les lectrices féministes anglos de *Bridge* ont tendance à se l'approprier, à citer cet ouvrage comme un exemple des différences existant entre les femmes, pour ensuite nier cette différence en incluant les femmes de couleur dans la catégorie unitaire de la femme/des femmes »[9]. Alarcón souligne également que « Teresa de Lauretis, par exemple, affirme que *Bridge* a contribué à "un tournant dans la conscience féministe", même si son explication n'éclaire pas en quoi consiste ce tournant ni qui il concerne »[10]. AnaLouise Keating dresse un constat similaire dans son introduction à *Transformation Now!* :

> *This Bridge Called My Back* est devenue un texte emblématique de la recherche féministe et des programmes universitaires de *Women's and Gender Studies*. Cependant, son impact sur la théorie contemporaine et la recherche féministe a été minime. Bien que les chercheur·euse·s utilisent régulièrement cet ouvrage pour *illustrer* la diversité et les différences existantes entre les femmes, iels n'emploient presque jamais les théories de *Bridge* en tant que théorie – dans le cadre de leur propre processus de théorisation. Iels n'intègrent pas non plus les leçons les plus

[7] Norma Alarcón, « Le(s) sujet(s) théorique(s) de *This Bridge Called My Back* », p. 99.
[8] Voir Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 26, 30-31.
[9] Norma Alarcón, « Le(s) sujet(s) théorique(s) de *This Bridge Called My Back* », p. 102-103.
[10] Norma Alarcón, « Le(s) sujet(s) théorique(s) de *This Bridge Called My Back* », p. 98. Alarcón fait référence à *Technologies of Gender*, publié par Teresa de Lauretis en 1987.

> radicales des contributrices dans leur propre vie et leur propre tradition intellectuelle[11].

De la même manière, vers la fin de son essai, Alarcón formule une remarque que l'on pourrait aisément transposer à la théorie queer :

> Une des tendances les plus remarquables dans les travaux analysés, est la reconnaissance implicite ou explicite que les femmes de couleur sont exclues de la théorie féministe d'un côté, et de l'autre, le rappel que bien qu'exclues de la théorie, leurs livres sont lus en cours et/ou dûment répertoriés en notes de bas de page[12].

Dans un article antérieur que j'ai déjà commenté, « The Costs of Exclusionary Practices in Women's Studies » (1986), Maxine Baca Zinn, Lynn Weber Cannon, Elizabeth Higginbotham et Bonnie Thornton Dill déploraient déjà que les féministes blanches, y compris lorsqu'elles adoptent un modèle théorique basé sur l'imbrication des différents rapports sociaux, incorporent rarement dans leur cadre d'analyse des recherches portant sur la race et la classe sociale et se contentent de reconnaître, de manière superficielle, les différences engendrées par ces marqueurs sociaux pour finalement les laisser de côté sous prétexte de manquer d'analyses critiques[13]. Cette position, contre laquelle elles s'élèvent, est très similaire à celle qu'adopte Teresa de Lauretis dans « Queer Theory ».

Il me semble donc absolument nécessaire de consacrer une partie entière de cette thèse aux contributions d'Anzaldúa à l'élaboration des théories queers, en examinant précisément divers apports théoriques. J'aborderai dans un premier temps ses différentes utilisations du terme *queer* et la manière dont elle conceptualise les sujets qui s'identifient comme queers, en lien avec d'autres concepts issus de son épistémologie tels que la

[11] AnaLouise Keating, *Transformation Now!*, p. 20 : « *This Bridge Called My Back* has become an iconic text in feminist scholarship and WGS curriculum. However, its impact on contemporary theory and feminist scholarship has been minimal. Although scholars regularly use this book to *illustrate* the diversity and differences among women, they almost never employ the theories within *Bridge* as theory – as part of their theorizing theorizing process. Nor do they integrate contributors' most radical lessons in their own lives and intellectual tradition ».

[12] Norma Alarcón, « Le(s) sujet(s) théorique(s) de *This Bridge Called My Back* », p. 113.

[13] Voir Baca Zinn *et al.*, « The Costs of Exclusionary Practices in Women's Studies », p. 296.

nouvelle *mestiza*, la *nepantlera* mais aussi le pont (*bridge*) et les terres frontalières (*borderlands*). Je m'intéresserai ensuite à l'*autohistoria-teoría*, comme mode théorique et outil militant, et à la dimension performative aussi bien de l'*autohistoria-teoría* en elle-même que de la construction sociale de la race et du genre, en particulier dans « La Prieta », en mettant l'accent sur l'importance des pratiques d'auto-nomination et de (ré)écriture de soi. Le dernier chapitre sera consacré au concept, très peu commenté, de *Mundo Zurdo* et analysera la nécessité politique de forger des alliances intersectionnelles à enjeux multiples ainsi que le rôle fondamental des sujets queers dans leur articulation.

Il ne s'agit donc pas tant « de queeriser l'autrice » [*to queer the writer*] que de déplier son épistémologie queer décoloniale et de montrer comment le caractère peut-être « trop queer » [*too queer*] de ses travaux pour l'université états-unienne de l'époque a pu constituer un frein à son assimilation théorique et contribuer à sa marginalisation à l'université.

Chapitre 1. L'épistémologie queer décoloniale de Gloria Anzaldúa[14]

> *Les Chicanas et Chicanos doivent reconnaître les contributions politiques et artistiques de leurs queers. Écoute, peuple, ce que te dit ta* jotería *!*[15]
>
> Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*

Introduction

Bien qu'Anzaldúa emploie le terme *queer* depuis le milieu des années 1970 pour se designer et entreprenne de le théoriser, à la fois comme site d'auto-identification et comme positionnement politique, dans *This Bridge Called My Back* et dans *Borderlands/La Frontera*, la grande majorité des théoricien·ne·s queers ont ignoré ses contributions et peu de travaux portent explicitement sur ses apports à l'élaboration des théories queers. C'est ce que souligne AnaLouise Keating dans son article « Gloria Anzaldúa: Queer Theory's Other Mother and Lover » :

> Malgré l'attention universitaire qu'elle reçoit, les chercheur·euse·s et les militant·e·s reconnaissent rarement le rôle prépondérant et pionnier d'Anzaldúa dans l'élaboration de la Théorie Queer. (En effet, je me demande parfois si la Theory Queer a déjà rattrapé son retard sur Anzaldúa !) Dès le début des années 1980, Anzaldúa utilisait le mot « queer », théorisant de cette manière fluide et défiant toute frontière qui est généralement associée à la théorie queer, explorant les contributions cruciales des personnes trans aux questions liées à l'identité et proposant des alternatives aux définitions conventionnelles des identités lesbiennes/gays[16].

Je vais donc tenter d'examiner précisément certains des apports théoriques d'Anzaldúa. J'aborderai dans un premier temps ses différentes utilisations du terme *queer*

[14] J'emprunte mon titre à un article de Paola Bacchetta intitulé « Orientations pour la résistance transnationale ».

[15] Gloria Anzaldúa , « La conciencia de la mestiza », p. 76, traduction française par Paola Bacchetta et Jules Falquet (« Chicanos need to acknowledge the political and artistic contributions of their queer. People, listen to what your *jotería* is saying », Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, p. 107).

[16] AnaLouise Keating, « Gloria Anzaldúa: Queer Theory's Other Mother and Lover », p. 54.

dans « La Prieta » et dans *Borderlands/La Frontera*, en insistant sur la façon dont elle convoque ses multiples sens et réappropriations successives et dont elle renoue avec l'étymologie du terme en l'associant non seulement à la traversée de frontières mais aussi à une certaine capacité à faire pont, ainsi qu'à un changement de perspective ou de conscience. J'analyserai ainsi la manière dont elle conceptualise les sujets qui s'identifient comme queers en lien avec d'autres concepts issus de son épistémologie, tout particulièrement la figure de la nouvelle *mestiza* et de la *nepantlera*, configurant la conscience de la nouvelle *mestiza* comme une conscience queer[17]. Je m'intéresserai ensuite à la façon dont Anzaldúa cherche à reconfigurer la notion même d'identité qu'elle envisage de manière complexe et relationnelle comme un ensemble de processus d'identification et de désidentification constants. La « politique de de l'identité » qu'elle élabore, résolument décoloniale, façonne également sa théorisation du queer, conçu comme une positionnalité et ancré dans un agenda anti-raciste, anti-impérialiste et anti-capitaliste qui tend à la constitutions de coalitions militantes. Nous verrons enfin que la théorie queer que développe Anzaldúa est une « théorie dans la chair », sensible à la matérialité des rapports sociaux, qui se fonde sur des savoirs situés et conteste la colonialité du savoir.

1. « Crossers *y otros atravesados* »[18] : usages et conceptualisation du terme *queer* dans « La Prieta » et *Borderlands/La Frontera*

« La Prieta » et *Borderlands/La Frontera* comptent de nombreuses occurrences du terme *queer* qu'Anzaldúa tente de se réapproprier comme un site potentiel d'auto-identification et de résistance dès le milieu des années 1970, bien avant l'émergence officielle de la théorie queer à l'université. Contrairement aux essais publiés dans le

[17] Cet aspect est suggéré par Judith Raiskin. Voir Judith Raiskin, « Inverts and Hybrids: Lesbian Rewritings of Sexual and Racial Identities », *The Lesbian Postmodern*, Laura Doan (éd.), New York, Columbia University Press, 1994, p. 159.

[18] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 161. Il s'agit du titre de la troisième section de poèmes.

numéro spécial édité par Teresa de Lauretis, qui ont rarement recours à la terminologie qu'elle propose comme solution discursive dans l'introduction, l'utilisation que fait Anzaldúa du terme *queer* mérite que l'on s'y attarde.

Il est intéressant de noter, comme le souligne AnaLouise Keating, que dès le départ sa théorisation du queer « inclut l'identité sexuelle mais va bien au-delà »[19]. Son premier usage du terme *queer*, qui apparaît dans « La Prieta », fait avant tout référence à un mécanisme social d'altérisation :

> Ce que ma mère attendait en retour pour m'avoir donné naissance et m'avoir élevée, c'est que je me soumette à elle sans rébellion. Était-ce là une technique de survie qu'elle essayait de m'apprendre ? Elle ne s'opposait pas tant à ma désobéissance qu'au fait que je questionne son droit à me demander l'obéissance. Mêlée à cette lutte de pouvoir, il y avait sa culpabilité d'avoir porté un enfant marqué "con la seña" [du signe], pensant qu'elle avait fait de moi une victime de son péché. Dans ses yeux et dans les yeux des autres, je me voyais réfléchie comme "étrange", "anormale", "QUEER". Je ne voyais pas d'autre reflet. Impuissante à changer cette image, je me suis réfugiée dans les livres et la solitude et je suis restée à l'écart des autres[20].

Si le premier usage du terme *queer* dans « La Prieta » ne fait qu'indirectement référence aux identifications sexuelles et de genre d'Anzaldúa (à travers sa puberté et sa sexualisation précoce, mais aussi à travers l'allusion à la sexualité hors-mariage de sa mère), son second usage du terme, dans le même texte, y fait explicitement référence, alors que les souvenirs douloureux refont surface sous forme de flashs visuels :

> … un de mes amants qui disait que j'étais frigide quand il n'arrivait pas à me faire jouir. […]
> … ma mère et mes frères qui m'ont traitée de puta quand je leur ai dit que j'avais perdu ma virginité et que je l'avais fait exprès. Ma mère et mes frères qui m'ont

[19] AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 51 : « includes but goes far beyond sexual identity ».

[20] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 199 : « What my mother wanted in return for having birthed me and for nurturing me was that I submit to her without rebellion. Was this a survival skill she was trying to teach me? She objected not so much to my disobedience but to my questioning her right to demand obedience from me. Mixed with this power struggle was her guilt at having borne a child who was marked "con la seña", thinking she had made me a victim of her sin. In her eyes and in the eyes of the others I saw myself reflected as "strange", "abnormal", "QUEER" ».

> traitée de jota (queer) quand je leur ai dit que mes ami·e·s étaient des hommes gays et des lesbiennes[21].

Dans « La Prieta », Anzaldúa s'attache en effet à rendre visibles les diverses manières dont elle a été altérisée, c'est-à-dire marquée ou construite comme une « autre différente », et dont son corps et sa sexualité l'ont positionnée comme « anormale ». « La Prieta » met donc en évidence les processus performatifs d'assignation normative et de marginalisation, mais également de réappropriation du langage à des fins politiques émancipatrices[22]. C'est ce que souligne très clairement la dernière occurrence du terme *queer* dans le texte :

> Nous sommes les groupes queers, celleux qui ne sont chez elleux nulle part, ni dans le monde dominant ni complètement au sein de nos cultures respectives. Ensemble, nous sommes concerné·e·s par tant d'oppressions. Mais l'oppression écrasante est le fait collectif que nous ne nous intégrons pas [*we do not fit*], et parce que nous ne nous intégrons pas, *nous sommes une menace*. Nous ne subissons pas tou·te·s les mêmes oppressions, mais nous comprenons et nous nous identifions aux oppressions de chacun·e. Nous n'avons pas la même idéologie et nous n'en tirons pas des solutions similaires. Certain·e·s d'entre nous sont des gauchistes, certain·e·s pratiquent la magie. Certain·e·s d'entre nous sont les deux. Mais ces différentes affinités ne s'opposent pas les unes aux autres. Dans El Mundo Zurdo [Le Monde Gaucher], moi, avec mes propres affinités, et les mien·ne·s, avec les leurs, nous pouvons vivre ensemble et transformer la planète[23].

Le paragraphe final de « La Prieta » correspond au moment de réappropriation de l'insulte *queer*, dans un passage qui acte une revendication collective et politique du terme

[21] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 203-204 : « … one of my lovers saying I was frigid when he couldn't bring me to orgasm. […] My mother and brothers calling me puta when I told them I had lost my virginity and that I'd done it on purpose. My mother and brothers calling me jota (queer) when I told them my friends were gay men and lesbians ».

[22] Cet aspect sera développé plus en profondeur dans le chapitre suivant.

[23] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 209 : « 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 ».

et ouvre un espace de lutte et de communauté à des personnes distinctement marginalisées.

« La Prieta » est structurée autour d'un glissement de sens progressif du terme *queer* qui passe de synonyme d' « étrange » et d' « anormal·e » à une insulte homophobe synonyme de « gouine », puis de « gouines et pédés » (« Une fois de plus, en ville, l'heure est à la chasse aux pédés et à l'acharnement contre les queers [*queer-baiting*] »[24]), pour devenir un site d'auto-identification collective et de résistance consciente aux injonctions normatives. Ce glissement de sens progressif permet également de faire coexister ces différentes acceptions et connotations du terme *queer* tout au long du texte.

Dans *Borderlands*, où Anzaldúa poursuit le travail de théorisation qu'elle a entrepris avec « La Prieta », le terme *queer* est intimement associé, dès le premier paragraphe en prose, à la frontière et aux *borderlands* :

> La frontière entre les États-Unis et le Mexique *es una herida abierta* [est une plaie ouverte] où le Tiers-monde frotte contre le premier et saigne. Et avant qu'une croûte ne se forme, il se produit encore une hémorragie, le flux sanguin de deux mondes fusionnant pour former un troisième pays – une culture frontalière. Les frontières [*borders*] sont mises en place pour définir les lieux sûrs et dangereux, pour distinguer un *nous* d'un *elleux*. Une frontière est une ligne de démarcation, une bande étroite le long d'un bord abrupt. Un espace-frontière [*borderland*] est un endroit vague et indéterminé créé par le résidu émotionnel d'une limite non naturelle. C'est dans un état de transition constante. Le prohibé et l'interdit sont ses habitant·e·s. *Los atravesados* vivent ici : les strabiques [*squint-eyed*], les pervers·es [*perverse*], les queers, les fauteur·euse·s de trouble [*troublesome*], les bâtard·e·s [*mongrel*], les mulatos [mulâtres], les sang-mêlé·e·s [*half-breed*], les demi-mort·e·s [*half-dead*]; en somme, celleux qui franchissent, enjambent ou traversent les confins du "normal"[25].

[24] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 206 : « Once again it's faggot-hunting and queer-baiting time in the city ».

[25] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 25 : « The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Thirld World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country – a border culture. Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip along a step edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. Los *atravesados* live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the "normal" ».

L'une des originalités de *Borderlands* est d'englober dès le départ les sujets identifiés comme queers dans la catégorie plus vaste des habitant·e·s des *borderlands*, distinctement marqué·e·s comme déviant·e·s et marginalisé·e·s, qu'Anzaldúa appelle « *los atravesados* ». En espagnol, l'adjectif *atravesado/a* (dérivé du participe passé du verbe *atravesar* qui signifie « traverser ») recouvre plusieurs sens distincts qui permettent justement à Anzaldúa de constituer la collectivité de sujets qu'elle énumère et d'éclairer le choix des termes : l'adjectif espagnol désigne, en effet, à la fois une personne qui regarde de biais (ou de travers), une personne aux intentions malveillantes et un·e « mulâtre » [*mulato/a*] ou un·e « métisse » [*mestizo/a*][26]. Le terme *atravesado* renvoie donc aussi bien au *squint-eyed* (et à la question du validisme) qu'au *perverse* (et à la question de la sexualité) et qu'aux *mongrel*, *mulato* et *half-breed* (et à la question de la racialisation) du passage précité, tous caractérisés par un même mouvement de traversée de frontière(s) et de déviance par rapport à la norme dominante (qu'elle soit validiste, sexuelle ou raciale) et rassemble, de fait, ces sujets marginalisés de manière distincte. Il permet également à Anzaldúa de renouer avec l'étymologie du terme *queer* puisque, comme le souligne Eve Kosofsky Sedgwick dans « Construire des significations queer » : « le mot queer lui-même signifie "à travers", il vient de la racine indo-européenne *twerkw*, qui a donné également l'allemand *Quer* (transversal), le latin *torquere* (tordre), l'anglais *athwart* (en travers)… »[27].

Les glissements et chevauchements de sens qui contribuent à rassembler ces différents sujets s'opèrent à plusieurs niveaux : le terme anglais *squint* qui désigne le strabisme, renvoie également à une tendance perverse ou à une déviance tout en fonctionnant comme un terme d'argot offensif à l'encontre de populations asiatiques ; *half-breed* et *half-dead*,

[26] Voir *Diccionario de la lengua española* : https://dle.rae.es/atravesado?m=form [consulté le 13/08/2022]. Ce point a notamment été soulevé par Norma Cantú et Ricardo Vivancos-Pérez dans *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. The Critical Edition*, note 14, p. 57.

[27] Eve Kosofsky Sedgwick, « Construire des significations *queer* », p. 115. Dans les travaux d'Anzaldúa, le terme *queer* renvoie aussi à ce qui est « de travers », c'est-à-dire placé ou situé dans une position déviée ou oblique par rapport à la normale (altérisé, marginalisé), et « en travers », avec une forte connotation d'obstacle, par exemple dans le paragraphe final de « La Prieta » où elle écrit : « parce que nous ne nous intégrons pas, *nous sommes une menace* ».

en insistant sur la « moitié », l'hybridité et la ligne de partage, évoquent et appellent les « *mita' y mita'* » (« *half and half* »), une autre expression désignant les personnes queers dans le sud du Texas, qu'Anzaldúa convoquera plus tard dans *Borderlands*[28], tout en posant d'emblée la question de la survie (*half-dead*) et de la coalition comme des enjeux politiques majeurs.

Dans un poème intitulé « Del Otro Lado » [De l'autre côté], initialement inclus dans le manuscrit de *Borderlands*, Anzaldúa cherchait déjà à lier sa reconceptualisation de la frontière avec la politisation de ses expériences d'appartenance et de marginalisation multiples, explorant en particulier la violence qui s'exerce à l'encontre des personnes queers et le sentiment d'aliénation qui en découle :

> Elle se rappelle
> l'horreur dans la voix de sa sœur
> « Eres una de las otras », [tu es l'une des autres]
> le regard sur la visage de sa mère
> alors qu'elle dit : « J'ai tellement honte.
> Je ne pourra plus jamais relever
> La tête dans ce pueblo [village].
> Me doy un tiro en la cabeza
> Je vais me tirer un coup de fusil dans la tête
> Si tu dis aux gens de cette ville
> Que tu es une jota ».
> Les mots de sa mère sont des pointes
> qui s'enfoncent dans sa chair.
> De las otras. Intouchable.
> « Mais je suis moi, dit-elle,
> j'ai toujours été moi. »
> « N'amène pas tes ami·es déviant·es [queer]
> dans ma maison, mon pays, la planète.
> Fiche le camp, ne nous contamine pas.
> Vete a la chingada de aquí. »
>
> Le camp, elle a foutu le camp.
> Mais dans chaque endroit où elle est allée
> iels l'ont repoussée de l'autre côté,
> et cet autre côté l'a repoussée vers son autre côté
> et ça s'est répété à l'infini.*

[28] Voir Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 41.

Maintenue dans l'ombre des autres,
pas le droit de chanter, d'être en colère, d'exploser.
« Tu devrais avoir honte de toi.
Des gens meurent de faim en Éthiopie,
meurent au Guatemala et au Nicaragua.
pendant que tu parles de droits des homosexuel·les et d'orgasmes. »
Repoussée au bout du monde
elle y a trouvé refuge à la lisière
des villes, des quartiers, des rues, des maisons.
Repoussée toujours vers l'autre côté.
Étrangère dans tous les pays, nulle part citoyenne.
Le camp, elle a foutu le camp
mais chaque endroit où elle est allée
l'a repoussée de l'autre côté,
al otro lado[29].

Dans le poème, que j'ai reproduit intégralement, Anzaldúa connecte l'expérience de l'homosexualité – une expérience d'altérisation douloureuse – avec la sensation d'être continuellement « repoussée de l'autre côté » et la nécessité d' « habiter la lisière » [*make one's home on the edge*], mais aussi de cesser de hiérarchiser les oppressions et les luttes. Il est, par ailleurs, intéressant de noter qu'Anzaldúa décrit l'impact qu'ont sur elle les paroles de sa mère (« Les mots de sa mère sont des pointes / qui s'enfoncent dans sa chair ») avec des mots similaires à ceux qu'elle emploie, dans le poème liminal de *Borderlands*, pour décrire les conséquences physiques et psychiques engendrées par la frontière séparant le Mexique du Sud des États-Unis :

[29] Gloria Anzaldúa, « Del Otro Lado », p. 161, 163 (traduction française collective : « 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. / De las otras. Untouchable. / "But I'm me," she tells her. / "I've always been me." / "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." // Away, she went away. / But every place she went to / they'd push her to the other side / and that other side pushed her to its other side / and the tracks went on forever. / Kept in the shadows of others. / No right to sing, to rage, to explode. / "You should be ashamed of yourself. / People are starving in Ethiopia, / dying in Guatemala and Nicaragua / while you talk about gay rights and orgasms."/ Pushed to the end of the world / there she made her home on the edge / of towns, neighborhoods, blocks, houses. / Pushed always toward the other side. / In all lands alien, nowhere citizen. / Away, she went away / but each place she went to / pushed her to the other side, / al otro lado », Gloria Anzaldúa, « Del Otro Lado », p. 99-100).

Une plaie ouverte de 3000 kilomètres de long
divisant un *pueblo* [un peuple], une culture
courant le long de mon corps,
jalonnant ma chair de piquets de clôture,
me fend me fend
me raja *me raja*

C'est ça ma maison
cette fine bordure de
barbelés[30].

La violence hétérosexiste déployée dans « Del Otro Lado » conduit donc à l'expérience d'une division interne tout aussi douloureuse et aliénante que celle que génère la frontière et s'accompagne, chez Anzaldúa, d'une même nécessité de réinvestir ces espaces transfrontaliers (physiques et psychiques) qui échappent, du moins en partie, aux lignes de partage rigides et aux oppositions binaires.

Dans *Borderlands*, le terme *queer*, souvent mobilisé, du point de vue du sens, comme un substitut à l'expression « lesbiennes et gays » dans une optique d'alliance, vise à questionner et à visibiliser la production des normes sociales et les processus de marginalisation qu'elles engendrent et implique une résistance active et consciente envers les injonctions normatives. Cet aspect est particulièrement souligné par Anzaldúa dans le second chapitre, intitulé « Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan » :

> La culture chicano, *mexicano*, et certaines cultures indiennes ne tolèrent pas la déviance. La déviance est tout ce qui est condamné par la communauté. La plupart des sociétés essaient de se débarrasser de leurs déviant·e·s. La plupart des cultures ont brûlé et battu leurs homosexuel·le·s et d'autres qui s'écartaient de la norme sexuelle commune. Les queers sont les miroirs réfléchissant la peur de la tribu hétérosexuelle : être différent·e, être autre et donc être moindre, c'est-à-dire sous-humain, inhumain, non-humain[31].

[30] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 24-25 : « 1,950 mile-long open wound / dividing a *pueblo*, a culture, / running down the length of my body, / staking fence rods in my flesh, / splits me splits me / *me raja me raja* / This is my home / this thin edge of / barbwire ».

[31] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 40 : « The Chicano, *mexicano*, and some Indian cultures have no tolerance for deviance. Deviance is whatever is condemned by the community. Most societies try to get rid of their deviants. Most cultures have burned and beaten their homosexuals and others who deviate from the sexual common. The queer are the mirror reflecting the heterosexual tribe's fear: being different, being other and therefore lesser, therefore sub-human, in-human, non-human ».

Elle poursuit, dans une section intitulée « Fear of Going Home: Homophobia », en insistant sur la dimension politique et militante de la catégorie *queer* et sur le dépassement des systèmes de pensée basés sur la bicatégorisation :

> La rébellion ultime que peut entreprendre la lesbienne de couleur contre la culture dont elle est issue passe par son comportement sexuel. La lesbienne de couleur va à l'encontre de deux interdits moraux : la sexualité et l'homosexualité. Puisque je suis lesbienne et que j'ai été élevée dans le catholicisme, endoctrinée pour être hétéro, *j'ai fait le choix d'être queer* (pour certain·e·s, c'est inscrit dans les gènes [*genetically inherent*]). C'est un chemin intéressant, un chemin qui glisse continuellement dans et hors de la blanchité, du catholicisme, de la mexicanité, de l'indigénéité, des instincts. Dans et hors de ma tête. Il mène à la *loquería*, les folles. C'est un chemin de connaissance – un chemin de connaissance (et d'apprentissage) de l'histoire de l'oppression de notre *raza*. C'est une façon de contrebalancer, d'atténuer la dualité[32].

Comme le soulignent Norma Cantú et Ricardo Vivancos-Pérez dans l'édition critique de *Borderlands*, en déclarant « *j'ai fait le choix d'être queer* », Anzaldúa cherche avant tout à s'inscrire dans une perspective militante, très proche de celle que défend Cheryl Clarke dans son essai « Lesbianism: An act of Resistance », publié dans *This Bridge Called My Back*, où elle refuse de considérer le lesbianisme seulement comme une orientation ou une préférence affective et sexuelle, mais le définit comme un acte politique et une « rébellion »[33]. Il s'agit donc de mettre l'accent sur les processus d'autodétermination et de conscientisation militante, ainsi que sur les implications politiques de la sexualité. Dans sa critique de *Borderlands*, intitulée « Algo secretamente

[32] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 41 : « For the lesbian of color, the ultimate rebellion she can make against her native culture is through her sexual behavior. She goes against two moral prohibitions: sexuality and homosexuality. Being lesbian and raised Catholic, indoctrinated as straight, *I made the choice to be queer* (for some it is genetically inherent). It's an interesting path, one that continually slips in and out of the white, the Catholic, the Mexican, the indigenous, the instincts. In and out of my head. It makes for *loquería*, the crazies. It is a path of knowledge – one of knowing (and of learning) the history of oppression of our *raza*. It is a way of balancing, of mitigating duality ».

[33] Voir Norma Cantú et Ricardo Vivancos-Pérez (éds.), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. The Critical Edition*, note 14, p. 76.

amado » (1987), Cherríe Moraga commente également ce passage, en en soulignant, à raison, la dimension essentialisante :

> Je crois qu'Anzaldúa parle ici de sa décision politique de s'identifier comme lesbienne. Elle ajoute entre parenthèses, « pour certain·e·s, c'est inscrit dans les gènes », […] un commentaire que j'ai trouvé particulièrement troublant en ce qu'il nous renvoie au 19e siècle quand les « experts » médicaux attribuaient le lesbianisme à des facteurs biologiques […]. Sa déclaration suggère également que celleux qui croient que leurs « gènes sont responsables » sont les seul·e·s à ne pas avoir le choix. La majorité des femmes qui ont su qu'elles étaient lesbiennes dès leur plus jeune âge n'ont pas l'impression d'avoir « choisi » leur sexualité, mais l'attribuent à des facteurs sociaux et/ou à la chance – certainement pas à la physiologie – ou à la politique, d'ailleurs [34].

Certains passages de *Borderlands* (mais également de « La Prieta »), pris isolément, peuvent effectivement être taxés d'essentialistes, semblant renforcer une forme de déterminisme biologique et affirmer que certaines entités possèdent par nature des caractéristiques, des aptitudes et des rôles sociaux spécifiques et immuables, voire impliquer une vision téléologique de l'histoire. Comme le soulignent Ian Barnard et

[34] Cherríe Moraga *in* « Writings on Anzaldúa, Moraga, Cherríe, "Algo secretamente amado", 1987 » (118 ; 14) : « What I believe Anzaldúa is speaking to here is her political decision to identify herself as a lesbian. She adds parenthetically, "for some it is genetically inherent," […] a comment I found particularly disturbing in that it throws us back to the 19th century where medical "experts" attributed lesbianism to biological factors […]. Her statement also suggests that those who believe their "genes made do it" are the only ones who do not have a choice. The majority of women who have known that they were lesbians from a very early age do not feel they "choose" their sexuality, but attribute it to social factors and/or luck – certainly not to physiology – or politics, for that matter ». Dans cet essai, Moraga reproche également à Anzaldúa d'accorder trop peu d'importance au lesbianisme comme pratique sexuelle et affective, ainsi qu'à la question du désir sexuel lesbien. Anzaldúa a été particulièrement blessée par la critique de Moraga. Il est possible de consulter une version de « Algo secretamente amado », annotée par Anzaldúa, dans le fond d'archives conservé à l'Université du Texas à Austin. Dans « Inverts and Hybrids : Lesbian Rewritings of Sexual and Racial Identities », Judith Raiskin montre comment Anzaldúa retravaille les catégories de race et de sexualité, basées sur des conceptions biologiques coloniales où prévalaient les idées d'évolution et de dégénérescence (raciale comme sexuelle). Elle analyse également la manière dont Anzaldúa retravaille la catégorie de *mestizo* en basant sa nouvelle *mestiza* sur les théories du philosophe mexicain José Vasconcelos dans *La Raza Cósmica* (1925) où il cherche à réfuter les théories évolutionnistes justifiant la supériorité raciale et l'oppression. La « race cosmique » serait issue du métissage de toutes les autres. Selon Raiskin, Anzaldúa s'écarte de ce modèle en postulant sa nouvelle *mestiza* comme lesbienne (et en dissociant donc sa conception du métissage de la reproduction hétérosexuelle), en refusant de s'appuyer sur une conception de l'identité comme unifiée et cohérente et en mettant l'accent sur la « conscience » de la nouvelle *mestiza*. Voir Judith Raiskin, « Inverts and Hybrids: Lesbian Rewritings of Sexual and Racial Identities », p. 156-172.

Yvonne Yarbro-Bejerano, ces accusations d'essentialisme supposent toutefois une lecture décontextualisée des fragments en question[35]. Ces passages sont, en effet, pris dans un cadre épistémologique et politique qui s'attache à remettre en question toute notion stable ou fixe de l'identité, en soulignant les différences et les tensions internes à tout collectif, et insiste sur la dimension construites des catégories identitaires, des marqueurs sociaux et de l'expérience. Dans *Essentially Speaking* (1989), partant du constat que les accusations d'essentialisme servent avant tout à discréditer des travaux et à clore tout débat critique (y compris en classe), Diana Fuss propose d'envisager la question de l'essentialisme différemment : « en soi, l'essentialisme n'est ni bon ni mauvais, ni progressiste ni réactionnaire, ni bénéfique ni dangereux. La question que nous devrions nous poser n'est pas "est-ce que ce texte est essentialiste (et donc 'mauvais') ?" mais plutôt, "si ce texte est essentialiste, qu'est-ce qui motive son déploiement ?" »[36]. Je rejoins pleinement la perspective de Fuss qui ouvre sur la question de « l'essentialisme stratégique », c'est-à-dire la fixation provisoire d'une identité, dont on sait qu'elle est socialement construite, à des fins d'organisation collective ou parce qu'elle constitue une stratégie de survie[37]. Les fragments essentialisants dans *Boderlands* sont bien souvent des passages où il s'agit, en effet, d'affirmer une posture oppositionnelle très marquée envers le racisme, l'impérialisme et l'hétérosexisme tout en cherchant à accomplir de manière performative, dans le texte, les politiques d'alliance et de construction de coalitions qu'Anzaldúa appelle de ses vœux. Barnard soutient, quant à lui, que si *Borderlands* est en partie structuré par des mouvements contradictoires de ce type, il ne faut pas les voir comme des faiblesses dans l'argumentaire d'Anzaldúa mais, au contraire, comme un

[35] Voir Ian Barnard, « Gloria Anzaldúa's Queer Mestizaje », p. 44, 48 ; Yvonne Yarbro-Bejarano, « Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera* », p. 13, 15-16, 24.

[36] Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference*, New York, Routledge, 1989, p. xi : « in and of itself, essentialism is neither good nor bad, progressive nor reactionary, beneficial nor dangerous. The question we should be asking "is not is this text essentialist (and therefore 'bad')?" but rather, "if this text is essentialist, what motivates its deployment?" ».

[37] Sur la mobilisation d'un essentialisme stratégique dans le contexte du militantisme lesbien chicana, voir Emma Pérez, « Irigaray's Female Symbolic in the Making of Chicana Sitios y Lenguas (Sites and Discourses) », *Living Chicana Theory*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1998, p. 87-101 et Christine M. Garza, « Chicana Lesbian Identity and Strategic Essentialism: Signifying Self(ves) », *Humanity et Society*, vol. 19, n° 2, p. 25–36.

moyen de nous inviter à mettre en pratique (ou à l'épreuve) notre propre tolérance pour la contradiction et l'ambiguïté, à l'image des nouvelles *mestizas*[38].

Sans nier la dimension essentialisante ou les apparentes contradictions du fragment cité par Moraga, je pense, comme elle, que l'affirmation d'Anzaldúa vise avant tout à mettre l'accent sur les motivations politiques qui sous-tendent les processus d'auto-identification. La seconde partie de la citation permet, au contraire, de rapprocher les perspectives d'Anzaldúa et de Moraga qui envisagent toutes deux l'oppression qu'elles subissent en tant que lesbiennes, et son analyse, comme une ouverture vers la compréhension d'autres systèmes d'oppressions et d'autres rapports sociaux de pouvoir, facilitant une forme d'identification avec les luttes d'autres groupes marginalisés, dans une optique d'alliance. Dans « La Güera », publié dans *This Bridge Called My Back*, Moraga expliquait ainsi :

> Lorsque j'ai finalement soulevé le couvercle sur mon lesbianisme, j'ai vu renaître en moi un profond lien avec ma mère. Ce n'est qu'à partir du moment où j'ai reconnu et affronté mon propre lesbianisme dans ma chair, que j'ai pris conscience que l'oppression subie par ma mère —parce qu'elle était pauvre, sans instruction et Chicana— suscitait en moi une sincère identification et empathie. C'est mon lesbianisme qui m'a le plus appris sur le silence et l'oppression, et il continue à constituer un des rappels les plus tangibles que nous ne sommes pas des êtres humains libres. […]
>
> Dans ce pays, le lesbianisme est une pauvreté —comme le fait d'avoir la peau brune, le fait d'être une femme, le fait d'être tout simplement pauvre. Le danger, c'est de hiérarchiser les oppressions. *Le danger, c'est de ne pas reconnaître la spécificité de l'oppression*. Le danger, c'est d'essayer de faire face à l'oppression en partant d'une base purement théorique. Tant que nous n'affronterons pas la source de notre propre oppression sur le plan émotionnel, au niveau du ressenti, tant que nous ne nommerons pas l'ennemi à l'intérieur de nous-mêmes et à l'extérieur de nous, aucun lien authentique et non-hiérarchique ne pourra être établi entre les groupes opprimés[39].

La métaphore de la frontière permet également à Anzaldúa d'amorcer une réflexion sur la non-conformité de genre et la non-binarité. Toujours dans le deuxième chapitre de

[38] Voir Ian Barnard, « Gloria Anzaldúa's Queer Mestizaje », p. 49-50. Sur ce point, voir Yvonne Yarbro-Bejarano, « Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera* », p. 16.

[39] Cherríe Moraga, « La Güera », p. 48, traduction française par Diane Koch.

Borderlands, « Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan », dans une section intitulée « Half and Half », Anzaldúa écrit :

> Il y avait une *muchacha* [jeune femme] qui vivait près de chez moi. *La gente del pueblo* [les gens du village] disait d'elle qu'elle était *una de las otras*, "l'une des Autres". On disait que pendant six mois, c'était une femme qui avait un vagin qui saignait une fois par mois, et que pendant les six autres mois, c'était un homme, qu'elle avait un pénis et qu'elle faisait pipi debout. On l'appelait moitié-moitié, *mita' y mita'*, ni l'un ni l'autre mais un dédoublement étrange, une déviation de la nature qui horrifiait, une œuvre de la nature invertie. […]
>
> Il y a quelque chose de fascinant à être à la fois homme et femme, à avoir une entrée dans les deux mondes. Contrairement à ce que prétendent certains dogmes psychiatriques, les moitiés-moitiés ne souffrent pas d'une confusion d'identité sexuelle, ni même d'une confusion de genre. Ce dont nous souffrons, c'est d'une dualité despotique absolue qui dit que nous ne pouvons être que l'un ou l'autre. Elle prétend que la nature humaine est limitée et ne peut pas évoluer vers quelque chose de mieux. Mais moi, comme d'autres personnes queers, je suis deux dans un même corps, à la fois homme et femme. Je suis l'incarnation du *hieros gamos* : la confluence de qualités opposées en moi[40].

En conclusion de *Post-Borderlandia: Chicana Literature and Gender Variant Critique*, T. Jackie Cuevas se propose d'analyser la manière dont « Anzaldúa cherche à explorer l'écriture du genre contre et au-delà de la binarité de genre »[41], en prenant soin de souligner que sa conception de la non-conformité de genre, de l'intersexuation et de la transidentité reste problématique, notamment au regard des perspectives contemporaines[42]. Refusant de se conformer aux attentes de genre hétéronormatives, ou

[40] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 41: « There was a *muchacha* who lived near my house. *La gente del pueblo* talked about her being *una de las otras*, "of the Others." They said that for six months she was a woman who had a vagina that bled once a month, and that for the other six months she was a man, had a penis and she peed standing up. They called her half and half, *mita' y mita'*, neither one nor the other but a strange doubling, a deviation of nature that horrified, a work of nature inverted. […] There is something compelling about being both male and female, about having an entry into both worlds. Contrary to some psychiatric tenets, half and halfs are not suffering from a confusion of sexual identity, or even from a confusion of gender. What we are suffering from is an absolute despot duality that says we are able to be only one or the other. It claims that human nature is limited and cannot evolve into something better. But I, like other queer people, am two in one body, both male and female. I am the embodiment of the *hieros gamos :* the coming together of opposite qualities within ». Il est très clair, dans ce passage, qu'Anzaldúa s'oppose à la pathologisation et à la stigmatisation des discours psychiatriques.

[41] T. Jackie Cuevas, *Post-Borderlandia: Chicana Literature and Gender Variant Critique*, p. 123 : « Anzaldúa attempts to explore writing gender against and beyond the gender binary ».

[42] Voir T. Jackie Cuevas, *Post-Borderlandia*, p. 124.

y échappant malgré elle, la figure de la *mita' y mita'*, qu'Anzaldúa dérive d'une insulte homophobe et transphobe et à laquelle elle s'identifie dans *Borderlands*, manifeste, toutefois, son désir de repenser le genre et la sexualité au-delà de la binarité[43]. Dans le poème « To live in the Borderlands means you », qui s'achève sur les vers « Pour survivre à la Frontière / tu dois vivre *sin fronteras* [sans frontières] / être un carrefour »[44], elle fait de la *mestiza* la « précurseuse d'une nouvelle race, / moitié-moitié – à la fois femme et homme, ni l'un ni l'autre – / un nouveau genre »[45]. La figure de la *mita' y mita'* lui permet donc d'explorer et de conceptualiser une certaine fluidité et non-binarité de genre que l'on pourrait caractériser de *genderqueer*[46]. Comme le résume très bien Cuevas :

> Dans *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa théorise comment les habitant·e·s des régions frontalières développent une facilité à transcender les constructions

[43] Voir T. Jackie Cuevas, *Post-Borderlandia*, p. 124. Cuevas propose également une analyse détaillée de la fiction inédite « Heche » (qu'Anzaldúa écrit vers le milieu des années 1970 dans le cadre d'un cours consacré à la poésie de la décadence) dont le titre renvoie au terme péjoratif « He/She », employé pour désigner une personne trans. Très explicitement érotique, et construite autour de scènes au caractère de rêve dans lesquelles la réalité et l'imaginaire (ou le fantasme) se confondent, la fiction se concentre sur les relations, affectives et sexuelles, entre trois personnages dont les corps semblent se métamorphoser, passant de l'humain au non-humain et transcendant les distinctions de genre et de sexe. Anzaldúa y explore des fantasmes liés au *shape-shifting* (capacité à changer de forme) et au *gender-shifting* ainsi qu'à la fluidité sexuelle. Voir T. Jackie Cuevas, *Post-Borderlandia*, p. 123-128.

[44] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 217 : « To survive the Borderlands / you must live *sin fronteras* / be a crossroads ».

[45] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 216 : « forerunner of a new race, / half and half – both woman and man, neither – / a new gender ».

[46] Contrairement à ce qu'affirme T. Jackie Cuevas qui précise qu'elle « ne suggère pas ici que la mitad y mitad évoquée par Anzaldúa renvoie à une identité genderqueer ou transgenre » (« I am not suggesting that Anzaldúa's mitad y mitad refers to a genderqueer or transgender identity », p. 125-126), et bien que je souscrive complètement à son affirmation en lien avec la transidentité, il me semble qu'Anzaldúa s'attache justement à faire exister cette identification comme *genderqueer*, sans utiliser le terme qui ne commence à circuler qu'à la fin des années 1990 aux États-Unis. Je la rejoins toutefois sur les limites qu'elle pointe : « Et bien sûr, être transgenre ou genderqueer ce n'est pas être moitié-moitié » (« And of course, being transgender or genderqueer are not about half and half », p. 126). Cuevas insiste également sur la perception extrêmement limitante de l'intersexuation et de la transidentité dans certains textes inédits d'Anzaldúa, notamment dans le poème « Intersex – Breasts with Penis » dans lequel la voix poétique décrit son expérience de la manière suivante : « Une femme enfermée dans un corps d'homme c'est ce que j'ai / toujours ressenti depuis que j'ai 6 ou 7 ans. / […] / Les injections d'hormones, les / opérations la douleur. / Longtemps je me suis senti·e suspendu·e / seins avec pénis puis pas de pénis, pas de vagin j'ai rasé mes / bras permanentés mes cheveux en attendant le changement » (« A woman locked up in a man's body that's how I've / always felt ever since I was 6 or 7. / […] / Hormone shots, the / operations the pain. / For a long time I felt suspended / breasts with penis then no penis, no vagina shaved my / arms permed my hair as I waited for the change »). Voir T. Jackie Cuevas, *Post-Borderlandia*, p. 128. Sur l'intérêt des chercheur·euse·s trans pour les travaux d'Anzaldúa, voir Andrea J. Pitts, *Nos/Otras*, p. 124-130.

> limitantes qui leur sont imposées par des systèmes exigeant qu'iels choisissent leur camp dans un monde fondé sur la logique du « soit l'un soit l'autre »/« l'un ou l'autre » [*an either/or world*] et « moitié-moitié » devient pour elle un autre terme lui permettant de réfléchir aux processus de prise de conscience et de traversée des frontières. Anzaldúa […] a exprimé un sentiment de dislocation et d'inappartenance vis-à-vis du genre normatif. En affirmant être mitad y mitad, Anzaldúa s'est désidentifiée de la binarité de genre d'une manière qui se prête à de multiples possibilités de variance de genre[47].

Il est toutefois difficile de saisir la conceptualisation du *queer* chez Anzaldúa en dehors et indépendamment de son articulation avec les autres concepts qu'elle développe, en particulier la nouvelle *mestiza*. Dans le paragraphe inaugural de *Borderlands*, les queers sont, en effet, d'emblée positionné·e·s aux côtés des *mestizas*. Tou·te·s deux peuplent les *borderlands* et font partie des « crossers *y otros atravesados* » qu'Anzaldúa mentionne dès l'ouverture du texte.

Dans le dernier chapitre de *Borderlands*, intitulé « *La consciencia de la mestiza*/Towards a New Consciousness », Anzaldúa théorise l'émergence d'une prise de conscience féministe, queer et décoloniale, propre aux sujets multiplement marginalisés et transfrontaliers : « une conscience venue d'ailleurs [*alien*] », qu'elle qualifie de « nouvelle conscience *mestiza* » ou « conscience des Frontières »[48]. Anzaldúa propose donc le concept de « nouvelle *mestiza* » et de « conscience de la nouvelle *mestiza* » afin d'appréhender la subjectivité particulière et la conscientisation politique et sociale que développent les habitant·e·s des *borderlands*. Le concept de « nouvelle *mestiza* » lui permet de théoriser les expériences d'individus qui sont exposés à de multiples espaces culturels et sociaux, contradictoires bien souvent (ou, du moins, pensés et construits

[47] T. Jackie Cuevas, *Post-Borderlandia*, p. 126 : « In *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa theorizes how borderland inhabitants develop facility with transcending the limiting constructs imposed on them by systems that demand that they choose sides in an either/or world, and "half and half" offers another term for her to think through processes of coming to consciousness and moving across and through borders. Anzaldúa […] expressed a sense of dislocation and unbelonging in relation to normative gender. With her assertion of being mitad y mitad, Anzaldúa disidentified with the gender binary in a way that lends itself to gender variant possibilities ».

[48] Gloria Anzaldúa, « La conciencia de la *mestiza* », p. 75-76, traduction française par Paola Bacchetta et Jules Falquet (« an "alien" consciousness », « a new mestiza consciousness », « a consciousness of the Borderlands », Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 99). Les traductrices des *Cahiers du CEDREF* proposent, en effet, de traduire *alien* par « venue d'ailleurs » et *Borderlands* par « Frontières ».

comme tels), et qui développent la capacité de naviguer entre ces différents espaces et de contester toute conception binaire, dualiste, de la réalité :

> Parce que moi, une *mestiza*
> je sors continuellement d'une culture,
> et j'entre dans une autre,
> pace que je suis dans toutes les cultures simultanément,
> *alma entre dos mundos, tres, cuatro* [âme entre deux mondes, trois, quatre],
> *me zumba la cabeza con lo contradictorio* [ma tête bourdonne de contradictions].
> *Estoy norteada por todas las voces que me hablan* [je suis désorientée par toutes les voix qui me parlent]
> *Simultáneamente* [simultanément][49].

Comme l'explique Anzaldúa, « dans un état constant de *nepantilismo* mental – mot aztèque signifiant "déchirée entre plusieurs voies" – la *mestiza* est un produit du transfert des valeurs culturelles et spirituelles d'un groupe à un autre »[50]. Recevant donc « des messages multiples et souvent contradictoires »[51], provoqués par « le rapprochement de deux cadres de référence qui ont leur propre cohérence mais qui sont habituellement incompatibles »[52], la nouvelle *mestiza* « opère sur le mode de la négociation »[53] et se caractérise par une certaine flexibilité :

---

[49] Gloria Anzaldúa, « La conciencia de la mestiza », p. 76, traduction française par Paola Bacchetta et Jules Falquet (« Because I, a *mestiza* / continually walk out of one culture / and into another, / because I am in all cultures at the same time, / *alma entre dos mundos, tres, cuatro*,/ *me zumba la cabeza con lo contradictorio.* / *Estoy norteada por todas las voces que me hablan* / *simultáneamente* », Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 99). Ma traduction de l'espagnol *norteada* diffèrerait de celle proposée par les traductrices : j'aurais traduit *norteada* par « guidée » (en restant le plus proche possible du sens du verbe *nortear* qui signifie « tenir le cap en se guidant grâce au nord ») plutôt que par « désorientée » (la confusion étant au mieux sous-entendue par la multiplicité des voies qui la guident). Voir *Diccionario de la lengua española* : https://dle.rae.es/nortear?m=form [consulté le 13/08/2022].

[50] Gloria Anzaldúa, « La conciencia de la *mestiza* », p. 76, traduction française par Paola Bacchetta et Jules Falquet (« In a constant state of mental nepantilism, an Aztec word meaning torn between ways, la mestiza is a produce of the transfer of the cultural and spiritual values of one group to another », Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 99). Le terme *nepantilism* a été forgé par Anzaldúa à partir du nahuatl *nepantla* (littéralement « espace d'entre-deux »).

[51] Gloria Anzaldúa, « La conciencia de la *mestiza* », p. 77, traduction française par Paola Bacchetta et Jules Falquet (« multiple, often opposing messages », Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 100).

[52] Gloria Anzaldúa, « La conciencia de la *mestiza* », p. 77, traduction française par Paola Bacchetta et Jules Falquet (« the coming together of two self-consistent but habitually incompatible frames of reference », Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 100).

[53] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 71.

> Percevant des informations et des points de vue en conflit, elle voit ses frontières psychologiques submergées. Elle a découvert qu'elle ne peut retenir les concepts ou les idées dans des limites rigides. […] La rigidité signifie la mort. Ce n'est qu'en restant flexible qu'elle peut déployer la psyché horizontalement et verticalement. La *mestiza* doit constamment sortir des formations habituelles ; passer de la pensée convergente et du raisonnement analytique qui tendent à utiliser la rationalité pour atteindre un but unique (un mode occidental), à une pensée divergente, caractérisée par un mouvement qui s'éloigne des schémas et des buts préétablis pour aller vers une perspective plus entière, qui inclue au lieu d'exclure[54].

Anzaldúa poursuit en expliquant que :

> La nouvelle *mestiza* s'en sort en développant une tolérance pour les contradictions, une tolérance pour l'ambigüité. Elle apprend à être une Indienne dans la culture mexicaine, à être Mexicaine d'un point de vue Anglo. Elle apprend à jongler avec les cultures. Elle a une personnalité plurielle, elle opère selon un mode pluraliste —rien n'est expulsé, le bon le mauvais et le laid, rien n'est rejeté, rien n'est abandonné. Non seulement elle nourrit des contradictions, mais elle transforme l'ambivalence en quelque chose d'autre[55].

Dans *The Queer Renaissance*, où il consacre un chapitre entier à l'épistémologie queer d'Anzaldúa et à la manière dont sa conception du *queer* rejoint celle de la nouvelle *mestiza*, Robert McGruer remarque, à juste titre, qu' « au fil du texte, la *mestiza* passe du statut de victime de la pensée dualiste à celui d'agent de transformation » [56].

[54] Gloria Anzaldúa, « La conciencia de la *mestiza* », p. 78, traduction française par Paola Bacchetta et Jules Falquet (« In perceiving conflicting information and points of view, she is subjected to a swamping of her psychological borders. She has discovered that she can't hold concepts or ideas in rigid boundaries. […] Rigidity means death. Only by remaining flexible is she able to stretch the psyche horizontally and vertically. La mestiza constantly has to shift out of habitual formations; from convergent thinking, analytical reasoning that tends to use rationality to move toward a single goal (a Western mode), to divergent thinking, characterized by movement away from set patterns and goals and toward a more whole perspective, one that includes rather than excludes », Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 101).

[55] Gloria Anzaldúa, « La conciencia de la *mestiza* », p. 78, traduction française par Paola Bacchetta et Jules Falquet (« The new *mestiza* copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity. She learns to be an Indian in Mexican culture, to be Mexican from an Anglo point of view. She learns to juggle cultures. She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode – nothing is thrust out, the good the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else », Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 101).

[56] Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 142 : « Over the course of the text, the mestiza moves from being a casualty of dualistic thinking to being an agent of transformation ».

Anzaldúa l'affirme dans le chapitre final : « *Su cuerpo es una bocacalle* [son corps est un croisement]. *La mestiza* qui était la chèvre sacrificielle, est devenue la prêtresse qui officie à la croisée des chemins »[57].

Borderlands/La Frontera retrace, en effet, un cheminement qui va d'un état de souffrance psychique et de paralysie à une prise de conscience de sa propre capacité d'agir. Dans les premiers chapitres de *Borderlands/La Frontera*, la *mestiza* est associée à une forme d'immobilité débilitante : « Pétrifiée, elle ne peut pas répondre, son visage pris entre *los intersticios* [les interstices], les espaces entre les différents mondes qu'elle habite »[58]. Il lui faut embrasser le « *Coatlicue* state », et accepter de « résider dans ténèbres »[59] [*dwell into darkness*], avant d'envisager de pouvoir entreprendre tout mouvement de traversée. Selon Anzaldúa, « nous avons besoin de *Coatlicue* pour nous ralentir afin que notre psyché puisse assimiler les expériences précédentes et digérer les changements »[60]. Dans une section fondamentale du chapitre de *Borderlands/La Frontera* consacré à « *La herencia de Coatlicue* / The *Coatlicue* State », intitulée « The Coalicue State Is A Prelude To Crossing » [« Le *Coatlicue State* est un prélude à toute traversée »], Anzaldúa insiste sur le fait que « chaque incrément de conscience, chaque pas en avant, est une *travesía*, une traversée »[61] et rappelle que :

> Ce n'est que lorsqu'elle est de l'autre côté, que la coquille s'ouvre et que les paupières de ses yeux se soulèvent qu'elle voit les choses sous un angle [*perspective*] différent. Ce n'est qu'alors qu'elle établit les liens, qu'elle formule les idées. […] C'est sa réticence à traverser, à faire un trou dans la clôture et à passer à travers, à traverser la rivière, à faire ce bond en avant dans le noir qui la pousse à s'échapper, qui la contraint à entrer dans la grotte féconde de son imagination où

[57] Gloria Anzaldúa, « La conciencia de la *mestiza* », p. 80, traduction française par Paola Bacchetta et Jules Falquet (« *Su cuerpo es una bocacalle. La mestiza* has gone from being the sacrificial goat to becoming the officiating priestess at the crossroads », Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 101).

[58] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 42 : « Petrified, she can't respond, her face caught between *los intersticios*, the spaces between the different worlds she inhabits ».

[59] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 68.

[60] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 68 : « We need *Coatlicue* to slow us up so that the psyche can assimilate previous experiences and process the changes ».

[61] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 70 : « Every increment of consciousness, every step forward is a *travesía*, a crossing ».

> elle est bercée dans les bras de *Coatlicue*, qui ne la laissera jamais repartir. Si elle ne change pas ses façons d'être, elle restera une pierre pour toujours[62].

Dans l'essai final, la nouvelle *mestiza* réalise que c'est précisément parce qu'elle est constamment « prise entre » différents espaces qu'elle peut agir comme une médiatrice et les transformer[63].

McGruer remarque que les termes *mestiza* et *queer* fonctionnent de manière très similaire dans l'œuvre d'Anzaldúa, bien qu'elle prenne grand soin de ne jamais occulter la spécificité des oppressions et des expériences liées au racisme et à la colonialté, d'une part, et à l'homophobie, d'autre part [64]. La nouvelle *mestiza* et les sujets qui s'identifient comme queers partagent, en effet, un processus de formation identitaire et de conscientisation semblable : altérisé·e·s et marginalisé·e·s à travers divers mécanismes d'identification et de contrôle déployés à l'encontre des « autres déviant·e·s », tou·te·s deux parviennent à transformer ces « identités proscrites par la pensée dualiste »[65] en sites d'identification et de transformation collective et en espaces de résistance [66]. Les nouvelles *mestizas* et les sujets queers développent donc des capacités similaires : les sujets queers (aussi appelé·e·s, de manière péjorative, « *mita' y mita'* » en espagnol chicano), à l'image des nouvelles *mestizas* (la métisse étant « faite moitié d'une chose, moitié d'une autre »), traversent et enjambent les frontières et développent l'habileté et la flexibilité nécessaires pour faire pont[67]. McGruer souligne également le fait que les

[62] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 71 : « It is only when she is on the other side and the shell cracks open and the lid from her eyes lifts that she sees things in a different perspective. It is only then that she makes the connections, formulates the insights. […] It is her reluctance to cross over, to make a hole in the fence and walk across, to cross the river, to take that flying leap in the dark that drives her to escape, that forces her into that fecund cave of her imagination where she is cradled in the arms of *Coatlicue*, who will never let her go. If she doesn't change her ways, she will remain a stone forever ».

[63] Robert McRuer insiste lui-aussi sur cette évolution. Voir Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 142.

[64] Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 142.

[65] Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 136 : « identities proscribed by dualistic thinking ».

[66] Sur ce point, voir Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 128, 142, 147.

[67] McRuer ne fait que suggérer cet aspect. Il souligne cependant que les nouvelles *mestizas* et les queers sont habité·e·s par un même mouvement et que la traversée des frontières qu'iels effectuent n'est jamais purement gratuite ou transgressive : « Un sujet mestiza queer est capable de traverser les frontières avec habileté, mais son mouvement, même quand il est festif, sert toujours à localiser d'autres identités et d'autres histoires qui cherchent à conserver le pouvoir en échappant à la détection » (« A mestiza queer subject is able to cross borders skillfully, but her movement, even when it is celebratory, is always in the

nouvelles *mestizas* et les sujets queers partagent une même fonction : « L'identité queer *mestiza* qu'Anzaldúa revendique expose et sape les organisations dominantes et normatives de la sexualité, du genre et de la race qui visent à contrôler *los atravesados* afin de "les maintenir à leur place" »[68]. Tou·te·s deux cherchent à démasquer les systèmes de pouvoir qui reposent sur des fondements binaires et engendrent des phénomènes d'exclusion et de marginalisation[69].

Dans le chapitre final de *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa insiste longuement sur la fonction commune des nouvelles *mestizas* et des queers : « déraciner massivement la pensée dualiste de la conscience individuelle et collective »[70] et faire advenir une nouvelle conscience :

> Ce point focal ou ce pivot, ce point de jonction où se tient la *mestiza*, est l'endroit où les phénomènes tendent à entrer en collision. C'est l'endroit où se concrétise la possibilité d'unir tout ce qui est séparé. Cet assemblage n'est pas la simple réunion de morceaux coupés et sectionnés. Ce n'est pas non plus l'action d'équilibrer des pouvoirs opposés. Le soi, en essayant de construire une synthèse, a ajouté un troisième élément qui est supérieur à la somme de ses parties disjointes. Ce troisième élément est une nouvelle conscience – une conscience *mestiza* – et bien que source d'une intense douleur, son énergie émane d'un mouvement créatif continuel qui dissout sans cesse l'aspect unitaire de chaque nouveau paradigme.
>
> *En unas pocas centurias* [dans quelques siècles à peine], l'avenir appartiendra à la *mestiza*. L'avenir, lié à la capacité à analyser et décomposer les paradigmes, dépend de la possibilité d'être à cheval sur deux ou plusieurs cultures. En créant une nouvelle mythos – c'est-à-dire un changement dans la manière dont nous percevons la réalité, dans la manière dont nous nous voyons et dont nous nous comportons – la *mestiza* crée une nouvelle conscience.
>
> Le travail de la conscience *mestiza* est de défaire la dualité sujet-objet qui la tient prisonnière et de montrer charnellement et à travers les images, dans son travail, comment la dualité est transcendée [71].

---

service of locating other identities and histories that seek to maintain power by escaping detection », p. 125).

[68] Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 128 : « The mestiza queer identity Anzaldúa posits exposes and undermines the dominant, normative organizations of sexuality, gender and race that police *los atravesados* in an attempt to "keep them in their place" ».

[69] Voir Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 143.

[70] Gloria Anzaldúa, « La conciencia de la *mestiza* », p. 79, traduction française par Paola Bacchetta et Jules Falquet (« a massive uprooting of dualistic thinking in the individual and collective consciousness », Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 102).

[71] Gloria Anzaldúa, « La conciencia de la *mestiza* », p. 79, traduction française par Paola Bacchetta et Jules Falquet (« That focal point or fulcrum, that juncture where the *mestiza* stands, is where phenomena

Dans « *La conciencia de la mestiza* / Towards a New Consciousness », Anzaldúa connecte très explicitement nouvelle *mestiza* et *queer* en montrant comment ces deux concepts et ces deux positionnalités se façonnent et se renforcent mutuellement[72]. Comme le fait remarquer McGruer, immédiatement après avoir décrit la nouvelle *mestiza* comme « la prêtresse qui officie à la croisée des chemins », Anzaldúa associe la positionnalité de la nouvelle *mestiza* à celle des sujets queers, à travers un parallélisme syntaxique qui souligne la dimension collective et transformatrice de ces deux identifications ainsi que leur ancrage dans les pensées et les pratiques féministes[73] :

> En tant que *mestiza*, je n'ai pas de pays, mon pays m'a expulsée ; pourtant tous les pays sont miens parce que je suis la sœur ou l'amante potentielle de chaque femme. (En tant que lesbienne, je n'ai pas de peuple, mon propre peuple m'a reniée ; mais j'appartiens à tous les peuples car ce qu'il y a de queer en moi existe dans tous les peuples). Je suis sans culture parce que, en tant que féministe, je défie les croyances collectives culturelles/religieuses d'inspiration masculine indigéno-hispaniques et anglos ; pourtant je suis inscrite dans une culture parce que je participe à la création d'une nouvelle culture, d'un nouveau récit pour expliquer le monde et notre participation à ce monde, un nouveau système de valeurs dont les images et les symboles nous lient les un·e·s aux autres et à la planète. *Soy un amasamiento* [je suis une pâte qu'on pétrit], je suis l'acte de pétrir, d'unir et de joindre, qui a produit tout ensemble une créature d'obscurité et une autre de lumière, mais aussi une créature qui interroge les définitions mêmes de la lumière et de l'obscurité et leur donne de nouvelles significations[74].

---

tend to collide. It is where the possibility of uniting all that is separate occurs. This assembly is not one where severed or separated pieces merely come together. Nor is it a balancing of opposing powers. In attempting to work out a synthesis, the self has added a third element which is greater than the sum of its severed parts. That third element is a new consciousness – a *mestiza* consciousness – and though it is a source of intense pain, its energy comes from continual creative motion that keeps breaking down the unitary aspect of each new paradigm. *En unas pocas centurias*, the future will belong to the *mestiza*. Because the future depends on the breaking down of paradigms, it depends on the straddling of two or more cultures. By creating a new mythos – that is, a change in the way we perceive reality, the way we see ourselves, and the ways we behave – la *mestiza* creates a new consciousness. The work of *mestiza* consciousness is to break down the subject-object duality that keeps her a prisoner and to show in the flesh and through the images in her work how duality is transcended », Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 101-102).

[72] Voir Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 142-143

[73] Voir Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 143.

[74] Gloria Anzaldúa, « La conciencia de la mestiza », p. 80, traduction française par Paola Bacchetta et Jules Falquet (« As a *mestiza* I have no country, my homeland cast me out, yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races.) I am cultureless because, as a feminist,

Plus loin dans le texte, Anzaldúa attribue également aux queers le rôle de médiateur·ice·s et de transformation sociale qu'elle avait assigné aux nouvelles *mestizas*[75] :

> En tant que transfuges culturels ultimes, les homosexuel·le·s ont des liens étroits avec les queers blanc·he·s, Noir·e·s, Asiatiques, Autochtones, Latinxs et avec les queers en Italie, en Australie et dans le reste de la planète. Nous venons de toutes les couleurs, de toutes les classes sociales, de toutes les races, de toutes les époques. Notre rôle est de relier les gens entre elleux, les Noir·e·s avec les Juifs·ves avec les Indien·ne·s avec les Asiatiques avec les blanc·he·s avec les extraterrestres. Il s'agit de transférer des idées et des informations d'une culture à une autre. Les homosexuel·le·s de couleur connaissent mieux les autres cultures ; ont toujours été à l'avant-garde (bien que parfois dans le placard) de toutes les luttes de libération dans ce pays ; ont subi plus d'injustices et y ont survécu malgré tout. Les Chicanxs doivent reconnaître les contributions politiques et artistiques de leurs queers. Écoutez ce que dit votre *jotería*. Le *mestizo* et le queer existent à ce moment et à ce point précis du continuum évolutionnaire dans un but précis. Nous sommes un mélange qui prouve que tout sang est un entrelacement étroit et que nous sommes issu·e·s d'âmes similaires[76].

Anzaldúa continue à insister sur les points de convergence entre nouvelles *mestizas* et sujets queers dans plusieurs travaux postérieurs à *Borderlands/La Frontera*. Dans son essai « Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island: Lesbians-of-Color Hacienda [*sic*]

I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs of Indo-Hispanics and Anglos; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet. *Soy un amasamiento*, I am an act of kneading, of uniting and joining that not only has produced both a creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark and gives them new meanings », Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 102-103).

[75] Voir Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 144.

[76] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 106-107 : « Being the supreme crossers of cultures, homosexuals have strong bonds with the queer white, Black, Asian, Native American, Latino, and with the queer in Italy, Australia and the rest of the planet. We come from all colors, all classes, all races, all time periods. Our role is to link people with each other – the Blacks with Jews with Indians with Asians with whites with extraterrestrials. It is to transfer ideas and information from one culture to another. Colored homosexuals have more knowledge of other cultures; have always been at the forefront (although sometimes in the closet) of all liberation struggles in this country; have suffered more injustices and have survived them despite all odds. Chicanos need to acknowledge the political and artistic contributions of the its queer**.** People, listen to what your *jotería* is saying. The *mestizo* and the queer exist at this time and point on the evolutionary continuum for a purpose. We are a blending that proves that all blood is intricately woven together, and that we are spawned out of similar souls ».

Alianzas », elle associe littéralement les deux termes dans une nouvelle figure, la « *mestiza* queer »[77] :

> Être une personne mestiza queer, una de las otras (« l'une des autres ») c'est appartenir à et vivre dans de nombreux mondes, dont certains se chevauchent. C'est être immergé·e dans tous ces mondes en même temps tout en passant également de l'un à l'autre. La mestiza queer est mobile, toujours en mouvement, une voyageuse, callejera [vagabonde], une cortacalles [elle emprunte des chemins de traverse]. En un clin d'œil, elle se déplace d'un espace, d'un monde, à un autre, chacun de ces mondes étant peuplé de ses habitants propres et distincts, sans se sentir complètement à l'aise dans aucun d'eux, sans se sentir chez elle dans aucun d'eux, mais sans s'y sentir étrangère non plus[78].

L'essai « To(o) Queer the Writer » fait de nouveau référence, quoiqu'en note, aux « nouvelles *mestizas* queers », confirmant que, pour Anzaldúa, ces deux positionnalités se constituent et se renforcent mutuellement au point d'être indissociables :

> Les nouvelles mestizas queers possèdent l'habileté, la flexibilité, la malléabilité, la qualité amorphe de pouvoir s'étirer de ce côté-ci et de ce côté-là. Nous pouvons ajouter de nouvelles étiquettes, de nouveaux noms et de nouvelles identités au fur et à mesure que nous nous mêlons aux autres[79].

[77] Voir Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 142, 147.

[78] Gloria Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island: *Lesbians-of-Color Haciendo Alianza* », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 141-142 : « Being a mestiza queer person, una de las otras ("of the others") is having and living in a lot of worlds, some of which overlap. One is immersed in all the worlds at the same time while also traversing from one to the other. The mestiza queer is mobile, constantly on the move, a traveler, callejera, a cortacalles. Moving at the blink of an eye, from one space, one world, to another, each world with its own peculiar and distinct inhabitants, not comfortable in anyone of them, none of them "home," yet none of them "not home" either ».

[79] Gloria Anzaldúa, « To(o) Queer The Writer », note 1, p. 174 : « The new mestiza queers have the ability, the flexibility, the malleability, the amorphous quality of being able to stretch this way and that way. We can add new labels, names, and identities as we mix with others ».

Au fil de l'évolution de la pensée d'Anzaldúa et de la transfiguration de la nouvelle *mestiza* en *nepantlera*[80], un autre type de médiatrice qui facilite les passages entre les différents espaces auxquels elle appartient et qu'elle contribue à transformer, sa conceptualisation du *queer* aura tendance à rejoindre celle des *nepantleras*. Dans *Light in the Dark/Luz en lo oscuro*, l'ouvrage posthume édité par AnaLouise Keating sur lequel Anzaldúa travaillait avant son décès, elle lie intimement sujets queers, nouvelles *mestizas*, et *nepantleras* en reprenant, pour décrire ces dernières, de nombreuses expressions associées dans *Borderlands/La Frontera* aux queers et aux nouvelles *mestizas* :

> Nous avons besoin de nepantleras dont la force réside dans notre capacité à servir de médiatrices et à nous déplacer entre les identités et les positions. Necesitamos nepantleras pour nous inciter à franchir les frontières raciales et d'autres frontières. Pour devenir nepantleras, nous devons choisir d'occuper les espaces intermédiaires entre les mondes, choisir de nous déplacer entre les mondes comme les anciennes chamanas qui choisissent de construire des ponts entre les mondes, qui choisissent de parler depuis les fissures entre les mondes, depuis las rendijas. Nous devons choisir de voir à travers les failles de la réalité, choisir de percevoir quelque chose sous de multiples angles. […] Tournons-nous vers nos nepantleras (poetas [poète·sse·s], artistas [artistes], queers, jeunes, et personnes autrement capables [*differently abled*]) qui ont une tolérance pour l'ambiguïté et la différence, la facultad de maintenir de nombreuses positions conflictuelles et des affinités avec celleux qui ne leur ressemblent pas[81].

[80] Anzaldúa explique cette évolution de la manière suivante, à peine quatre ans après la publication de *Borderlands*, dans *Interviews/Entrevistas* : « Il me semble que l'on utilise les métaphores telles que "Borderlands" dans un sens plus limité que je ne l'envisageais, donc pour en élargir la portée aux frontières psychiques et émotionnelles, j'utilise maintenant "nepantla". Avec nepantla, la connexion au monde des esprits est plus prononcée, tout comme la connexion au monde de l'au-delà, aux espaces psychiques. Il a une résonance plus spirituelle, psychique, surnaturelle et indigene » (« I find people using metaphors such as "Borderlands" in a more limited sense than I has meant it, so to expand on the psychic and emotional borderlands I'm now using "nepantla". With nepantla the connection to the spirit world is more pronounced as is the connection to the world after death, to psychic spaces. It has a more spiritual, psychic, supernatural, and indigenous resonance », p. 176). Sur ce point, voir AnaLouise Keating, « From Borderlands and New Mestizas to Nepantlas and Nepantleras: Anzaldúan Theories for Social Change », *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-knowledge*, vol. 4, 2006, p. 5-16.

[81] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 93-94 : « We need nepantleras whose strength lies in our ability to mediate and move between identities and positions. Necesitamos nepantleras to inspire us to cross over racial and other borders. To become nepantleras, we must choose to occupy intermediary spaces between worlds, choose to move between worlds like the ancient chamanas who choose to build bridges between worlds, choose to speak from the cracks between the worlds, from las rendijas. We must choose to see through the holes in reality, choose to perceive something from multiple angles. […] Let's look toward our nepantleras […] who have a tolerance for ambiguity and difference, la facultad to maintain numerous conflicting positions and affinity with those unlike themselves ».

C'est cette mobilité critique, couplée à leur « tolérance pour l'ambigüité et la différence », qui permet aux sujets queers, aux nouvelles *mestizas* et aux *nepantleras* d'agir comme médiatrices et actrices privilégiées de la « construction de coalitions et d'alliances »[82] qui apparaît, dans toute l'œuvre d'Anzaldúa, comme une composante centrale – et un enjeu majeur – des positionnalités queer et *mestiza* qu'elle théorise[83].

L'une des contributions les plus précieuses d'Anzaldúa aux théories queers réside précisément dans la dimension spatiale du terme *queer*, présente dans son étymologie, avec laquelle Anzaldúa renoue dans *Borderlands/La Frontera* et dans ses travaux postérieurs, ainsi que dans le double mouvement qui anime les sujets queers. Elle nous invite, en effet, à considérer les sujets queers, non seulement comme des *atravesados* (« those who cross over, pass over, or go through »), mais également comme des ponts. À envisager à la fois la traversée, le franchissement, la transgression (*crossing borders*) et la nécessité de faire pont (*building bridges*).

2. « Putting Coyolxauhqui Together » : (dés)identifications et politique de l'identité décoloniale

La théorie queer qu'Anzaldúa élabore est indissociable de la façon dont elle cherche à reconfigurer l'identité dans l'*autohistoria-teoría*. L'identité y est envisagée de manière ouverte, expansive et potentiellement transformatrice, ce qui explique la prolifération de définitions de soi complexes et non-conventionnelles qui sont celles d'Anzaldúa[84]. AnaLouise Keating souligne, en effet, que bien que généralement définie, par d'autres, comme une autrice féministe lesbienne chicana issue de classe populaire, Anzaldúa se

[82] Gloria Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island », p. 154 : « coalition and alliance building ».

[83] Voir Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 148, 153.

[84] Voir AnaLouise Keating, « Introduction: Reading Anzaldúa, Reading Ourselves… Complex Intimacies, Intricate Connections », *The Gloria Anzaldúa Reader*, Gloria Anzaldúa, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 3.

décrivait elle-même de manière bien plus large et créative comme l'indique, par exemple, la notice biographique ultra-courte qui suit : « GEA bio la plus courte : Féministevisionnaireactivistespirituelle-philosophe autrice de fiction »[85]. Ou encore ce document d'archive, dans lequel les nombreuses ratures et tentatives de réécriture sont tout aussi révélatrices que le texte en lui-même : « Gloria Evangelina Anzaldúa : je suis une lesbienne féministe anarchiste chicana-tejana qui aime écrire. Mon problème est qu'il n'y a pas assez d'heures dans une journée »[86]. Dans la notice biographique jointe à son dossier de candidature pour le *National Endowment for the Arts*, elle se décrivait ainsi : « Gloria E. Anzaldúa est une poétesse patlache chicana tejana et une autrice féministe gouine de la vallée du Rio Grande au sud du Texas »[87]. Cette approche de l'identité, consistant à déployer des « étiquettes nouvelles et ouvertes qui nous dépeignent dans toutes nos complexités et potentialités »[88], est intimement associée à la nouvelle *mestiza*[89].

Comme l'explique Keating, « [Anzaldúa] a rejeté les exigences d'identités monolithiques et d'alliances exclusives à enjeu unique et a inventé de nouvelles formes d'identités relationnelles et inclusives fondées sur l'affinité plutôt que sur des catégories sociales »[90]. Si je rejoins pleinement Keating, il me semble toutefois que, loin de rejeter les catégories sociales et les processus d'identification collective qu'elles engendrent, Anzaldúa forge au contraire une pensée et une pratique militante basées sur une compréhension critique de l'imbrication de ces différents rapports sociaux[91]. Dans « La

[85] Document d'archive inédit cité dans AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 3 : « Shortest bio GEA: Feministvisionaryspiritualactivistpoet–philosopher fiction writer ». Ces archives sont fermées au public jusqu'en 2026. Le fragment cité est daté de 2002.

[86] Gloria Anzaldúa, « Biographical Sketches, undated » (1 ; 3) : « Gloria Evangelina Anzaldúa: I am a Chicana-tejana lesbian anarchist feminist who love to write. My problem is there are not enough hours in a day ».

[87] Gloria Anzaldúa, « National Endowment for the Arts », 1983-1996 (17 ; 2) : « Gloria E. Anzaldúa is a Chicana tejana patlache poet and dyke-feminist writer from the Rio Grande Valley of south Texas ».

[88] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 66 (citée par Keating, « Editor's Introduction », p. xxxvii) : « fresh and open-ended tags that portray us in all our complexities and potentialities ».

[89] Gloria Anzaldúa, « To(o) Queer the Writer », note 1, p. 174.

[90] AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 2 : « She rejected the demands for monolithic identities and exclusive, single-issue alliances and invented new forms of relational, inclusionary identities based on affinity rather than social categories ».

[91] Keating reconnaît cet aspect tout en suggérant qu'Anzaldúa cherche, dès *This Bridge*, à dépasser les perspectives critiques ouvertes par l'intersectionnalité en élaborant une « politique » et une « métaphysique

Prieta », Anzaldúa insiste fortement sur les processus d'identification mais aussi sur les limites qu'implique la construction de coalitions fondées sur ces catégories sociales :

> Mais qui *sont* les mien·ne·s exactement ?
> *Je m'identifie comme femme. Tout ce qui insulte les femmes m'insulte.*
> *Je m'identifie comme gay. Quiconque insulte les gays m'insulte.*
> *Je m'identifie comme féministe. Quiconque dénigre le féminisme me dénigre.*
> Ce qui est insulté, je l'embrasse comme une partie de moi, mais il y a quelque chose de trop facile dans ce genre de pensée. Il manque une partie de la dialectique. Qu'en est-il de ce à quoi je ne m'identifie pas ?[92]

Dans « La Prieta », Anzaldúa pose les jalons d'une conception complexe de l'identité qu'elle nous invite à envisager en termes de processus d'identification(s) et de désidentifications(s), de postionnalité(s) et de mouvement(s). Définie par José Esteban Muñoz dans *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* (1999) afin d'analyser les pratiques artistiques déployées par les queers de couleur aux États-Unis, « la désidentification a pour but de décrire les stratégies de survie que le sujet minoritaire déploie pour négocier avec une sphère publique majoritaire phobique qui élimine ou punit continuellement l'existence de sujets qui ne se conforment pas au fantasme de la citoyenneté normative »[93]. Toujours selon ses propres mots :

> La désidentification est la troisième voie permettant de se confronter à l'idéologie dominante, une voie qui ne choisit ni de s'assimiler au sein d'une telle structure ni

---

de l'interconnectivité » et de l' « interrelationnalité ». Voir, en particulier, le chapitre « Beyond Intersectionality: Theorizing Interconnectivity with/in *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* » de *Transformation Now!*, p. 29-59.

[92] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 206 : « 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? ».

[93] José Esteban Muñoz, *Disidentifications*, p. 4 : « Disidentification is meant to be descriptive of the survival strategies the minority subject practices in order to negotiate a phobic majoritarian sphere that continuously elides or punishes the existence of subjects who do not conform to the phantasm of normative citizenship ». J'ai précédemment abordé la question de la désidentification, en lien avec les travaux d'Anzaldúa, dans mon article « "Between the two eyes in her head, the tongueless magical eye and the loquacious rational eye, was la rajadura" ». Voir Camille Back, « Between the two eyes in her head, the tongueless magical eye and the loquacious rational eye, was *la rajadura* », *Revue du CAC Brétigny* [en ligne], 2020, https://www.cacbretigny.com/fr/465-between-the-two-eyes-in-her-head-the-tongueless-magical-eye-and-the-loquacious-rational-eye-was-la-rajadura.

> de s'y opposer strictement ; au contraire, la désidentification est une stratégie qui travaille sur et contre l'idéologie dominante. Au lieu de fléchir sous les pressions de l'idéologie dominante (identification, assimilation) ou de tenter d'échapper à sa sphère incontournable (contre-identification, utopisme), cette perspective consistant à « travailler sur et contre » est une stratégie qui cherche à transformer une logique culturelle de l'intérieur, s'efforçant de mettre en œuvre un changement culturel permanent tout en valorisant l'importance des luttes de résistance locales et quotidiennes[94].

La désidentification décrit donc un processus de formation identitaire, fondé sur la négociation, visant à contrecarrer des schémas normatifs et à se saisir d'une agentivité sociale et politique. Dans l'introduction de *Disidentifications*, Muñoz reconnaît les contributions majeures d'Anzaldúa à sa propre théorie, tout en soulignant sa marginalisation au sein des généalogies courantes des théories queers, et nous encourage à considérer l'héritage de *This Bridge Called My Back*, qui constitue, à ses yeux, un exemple précieux de désidentification comme stratégie politique. Les écrits des contributrices s'inscrivent en effet en rupture avec les stratégies féministes précédentes, basées sur l'identification et la contre-identification, incapables de prendre en compte les expériences et les intérêts des lesbiennes et des femmes de couleur qui doivent négocier de multiples antagonismes sociaux (déterminés par leur race, leur genre, leur classe sociale, leur sexualité…), y compris avec les féministes blanches, et de multiples allégeances, y compris avec les hommes de leur communauté. Dans « La Prieta », Anzaldúa affirme ainsi :

> Je suis un pont balancé par le vent, un carrefour habité par les tourbillons. Gloria, la facilitatrice, Gloria, la médiatrice, chevauchant les murs entre les abysses. « Ton allégeance va à La Raza, au mouvement chicano », disent les membres de ma race. « Ton allégeance va aux racisé·e·s [*the Third World*] », disent mes ami·e·s noir·e·s et asiatiques. « Ton allégeance va à ton genre, aux femmes », disent les féministes.

[94] José Esteban Muñoz, *Disidentifications*, p. 11-12 : « Disidentification is the third mode of dealing with dominant ideology, one that neither opts to assimilate within such a structure nor strictly opposes it; rather, disidentification is a strategy that works on and against dominant ideology. Instead of buckling under the pressures of dominant ideology (identification, assimilation) or attempting to break free of its inescapable sphere (counteridentification, utopianism), this "working on and against" is a strategy that tries to transform a cultural logic from within, always laboring to enact permanent cultural change while at the same time valuing the importance of local or everyday struggles of resistance ».

> Puis, il y a mon allégeance au mouvement gay, à la révolution socialiste, au New Age, à la magie et à l'occulte. Et il y a mon affinité pour la littérature, pour le monde de l'artiste. Que suis-je ? *Une féministe lesbienne racisée* [third world] *aux tendances marxistes et mystiques.* Iels me découperaient en petits morceaux et colleraient une étiquette sur chaque fragment.
>
> Vous dites que mon nom est ambivalence ? Essayez de me concevoir comme Shiva, un corps à plusieurs bras et plusieurs jambes qui a un pied dans le sol brun, un autre dans le blanc, un dans la société hétérosexuelle, un dans le monde gay, le monde des hommes, celui des femmes, un membre dans le monde littéraire, un autre dans le monde de la classe ouvrière, le monde socialiste et le monde occulte. Une sorte de femme araignée suspendue par un mince fil de toile.
>
> Qui, moi, confuse ? Ambivalente ? Pas du tout. Ce sont vos étiquettes qui me divisent[95].

Dans « La Prieta » puis dans *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa théorise la façon dont elle se constitue comme sujet à travers des sites d'identification et de désidentification multiples, parfois perçus comme contradictoires, afin d'embrasser et d'articuler une multiplicité de composantes identitaires et de rapports sociaux imbriqués[96]. Dans « To(o) Queer the Writer », elle explique en effet :

> On me demande souvent, « quelle est ton identité principale : lesbienne, de classe populaire, ou chicana ? ». En séparant l'identité « lesbienne » des autres aspects de mon identité ou en la définissant isolément, on me demande de séparer et de distinguer tous ces aspects les uns des autres. On me demande de les isoler les uns des autres, de marquer des frontières entre chacun d'eux de manière à pouvoir

[95] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 205 : « I am a wind-swayed bridge, a crossroads inhabited by whirlwinds. Gloria, the facilitator, Gloria, the mediator, straddling the walls between abysses. "Your allegiance is to La Raza, the Chicano movement," say the members of my race. "Your allegiance is to the Third World," say my Black and Asian friends. "Your allegiance is to your gender, to women," say the feminists. Then there's my allegiance to the Gay movement, to the socialist revolution, to the New Age, to magic and the occult. And there's my affinity to literature, to the world of the artist. What am I? *A third world lesbian feminist with Marxist and mystic leanings.* They would chop me up into little fragments and tag each piece with a label. You say my name is ambivalence? Think of me as Shiva, a many-armed and -legged body with one foot on brown soil, one on white, one in straight society, one in the gay world, the man's world, the women's, one limb in the literary world, another in the working class, the socialist, and the occult worlds. A sort of spider woman hanging by one thin strand of web. Who, me, confused? Ambivalent? Not so. Only your labels split me ».

[96] Si le terme de « désidentification » en tant que tel est peu présent dans les travaux d'Anzaldúa, il apparaît toutefois dans « To(o) Queer the Writer », p. 171, et dans *Interviews/Entrevistas*, p. 174. Dans *Transformation Now!*, Keating analyse ce passage en affirmant qu'Anzaldúa se positionne à la limite ou sur le seuil [*on the thresholds*], à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de plusieurs groupes qui semblent s'exclure mutuellement et dénigrent sa posture liminale et la perspective post-oppositionnelle qu'elle adopte. Voir AnaLouise Keating *Transformation Now!*, p. 87.

> articuler uniquement une facette de mon identité. Mais placer chaque aspect dans un compartiment séparé c'est les mettre en contradiction ou en isolement alors qu'ils entretiennent les uns avec les autres un dialogue/une relation en constante transformation […][97].

Ricardo Vivancos-Pérez souligne, dans *Radical Chicana Poetics*, que l'une des métaphores centrales de la poétique d'Anzaldúa pour décrire les processus de formations identitaires, individuels et collectifs, est celle du remembrement du corps démembré de Coyolxauhqui, un processus qu'elle nomme « putting Coyolxauhqui together » (« reconstituer Coyolxauhqui ») ou « Coyolxauhqui imperative » (« l'impératif de Coyolxauhqui »)[98]. Dans la mythologie aztèque, Coyolxauhqui (« le visage peint avec des cloches » en nahuatl), accompagnée de ses quatre cents frères et sœurs, tente d'assassiner leur mère Coatlicue, miraculeusement fécondée par une boule de plumes et enceinte de leur frère Huitzilopochtli, la divinité de la guerre, pour empêcher sa naissance. Alerté par l'un de ses frères, Huitzilopochtli émerge de l'utérus de sa mère, armé comme un guerrier, et massacre Coyolxauhqui. Il la décapite et découpe son corps en morceaux qu'il jette du haut de la colline sacrée, provoquant la dispersion de ses membres, puis

[97] Gloria Anzaldúa, « To(o) Queer the writer », p. 167 : « Often I am asked, "What is your primary identity, being lesbian or working-class or Chicana?" In defining or separating the "lesbian" identity from other aspects of identity I am asked to separate and distinguish all aspects from one another. I am asked to bracket each, to make boundaries around each so as to articulate one particular facet of identity only. But to put each in a separate compartment is to put them in contradiction or in isolation when in actuality they are all constantly in a shifting dialogue/relationship […] ».

[98] Voir Ricardo Vivancos-Pérez, *Radical Chicana Poetics*, p. 31. Vivancos-Pérez analyse, dans *Radical Chicana Poetics*, l'influence, sur les écrits d'Anzaldúa, du psychologue junguien James Hillman qui a conceptualisé la « psychologie archétypale », basée sur des métaphores et des images. Dans une note de bas de page de *Borderlands*, Anzaldúa reconnaît, en effet, s'appuyer sur l'ouvrage d'Hillman *Re-Visioning Psychology* (1976). Si la terminologie d'Hillman est empreinte de mythologie grecque, mieux à même, selon lui, de décrire les archétypes qui structurent le psychisme humain, Anzaldúa opère quant à elle un retour à la cosmogonie aztèque qui s'accentue au fil de l'évolution du manuscrit de *Borderlands*. Hillman remet également en question les approches de l'individuation reposant sur « l'unifié » plutôt que sur « la diversité ». Il envisage par ailleurs la dissociation psychique de manière positive et l'associe à la capacité d'avoir « plus d'un point de vue, de voir derrière, de voir à travers et d'entendre les nombreuses voix de l'âme » (« more than one standpoint, seeing behind, seeing through, and hearing the many voices of the soul », p. 211). Selon Vivancos-Pérez, la vision « polycentrique » et « polythéiste » du psychisme d'Hillman apparaît comme l'une des sources fondamentale de sa conceptualisation de la « nouvelle conscience *mestiza* ». Voir Ricardo Vivancos-Pérez, *Radical Chicana Poetics*, p. 23-27, 43-45.

lance sa tête dans le ciel, où elle devient la lune[99]. Le « Coyolxauhqui imperative », qu'élabore Anzaldúa dans son essai « Let us be the healing of the wound : The Coyolxauhqui imperative – La sombra y el sueño », inclut donc une prise de conscience du démembrement, qu'elle nomme la « conscience de Coyolxauhqui » (« Coyolxauhqui consciousness ») et un processus de remembrement, « putting Coyolxauhqui together »[100]. Comme elle l'explique :

> Le *Coyolxauhqui imperative* consiste à guérir et à assurer l'intégration. […] Coyolxauhqui est le symbole que j'utilise pour décrire le nécessaire processus de démembrement et de fragmentation qui nous conduit à percevoir différemment le soi ou la situation dans laquelle nous sommes plongé·e·s. Pour moi, c'est aussi un symbole de reconstruction et de restructuration qui nous permet de recoller les morceaux d'une nouvelle manière. Le *Coyolxauhqui imperative* est un processus

[99] Voir AnaLousie Keating, « Editor's Introduction », p. xxi ; *Light in the Dark*, p. 243 ; Gloria Anzaldúa, « Putting Coyolxauhqui Together », p. 107 ; « now let us shift… conocimiento… inner work, public acts », p. 124.

[100] Voir Ricardo Vivancos-Pérez, *Radical Chicana Poetics*, p. 34. Dans une version plus tardive du même essai, publié dans *Light in the Dark*, elle écrit : « Coyolxauhqui représente le processus psychique et créatif consistant à mettre en pièces et à recomposer (déconstruire/construire) » (« Coyolxauhqui represents the psychic and creative process of tearing apart and pulling together (deconstructing/constructing) », p. 50). Anzaldúa rencontre la figure de Coyolxauhqui (sculptée sur une énorme pierre circulaire) en 1992 à l'occasion de l'exposition « AZTEC: The World of Moctezuma » au Musée d'Histoire Naturelle de Denver. Dans son essai, « Border Arte: Nepantla, el lugar de la frontera », où elle décrit cette rencontre, Coyolxauhqui est très nettement associée à un processus de guérison décolonial : « Je m'arrête devant le corps démembré de la diosa de la luna, Coyolxauhqui, des ossements jaillissant des cavités. La déesse guerrière aux cloches sur les joues et à la ceinture de serpent évoque les tentatives répétées de la culture dominante de mettre en pièces la culture mexicaine aux États-Unis et d'en disperser les fragments aux quatre vents. […] Je regarde l'énorme pierre ronde de la diosa. Pour moi, elle incarne aussi la résistance et la vitalité de l'autrice/artiste chicana/mexicana » (« I stop before the dismembered body ofla diosa de la luna, Coyolxauhqui, bones jutting from sockets. The warrior goddess with bells on her cheeks and serpent belt calls to mind the dominant culture's repeated attempts to tear the Mexican culture in the U.S. apart and scatter the fragments to the winds. […] I stare at the huge round stone of la diosa. To me she also embodies the resistance and vitality of the Chicana/Mexicana writer/artist », p. 177). AnaLouise Keating souligne elle aussi cette dimension décoloniale. Voir AnaLouise Keating, « Editor's Introduction », p. xxxix. Si la rencontre d'Anzaldúa avec la figure de Coyolxauhqui est relativement tardive et postérieure à *Borderlands*, le processus qu'elle nomme « putting Coyolxauhqui together » est quant à lui déjà sensible dans « La Prieta » où il s'agit de lutter contre la fragmentation et de guérir la blessure coloniale. Dans la poétique d'Anzaldúa, Coyolxauhqui fonctionne également comme métaphore des processus de (ré)écriture et de (re)composition des récits historiques et individuels. L'un de ses essais, intitulé « Putting Coyolxauhqui Together: A Creative Process » est d'ailleurs un essai méta-poétique qui porte sur la composition de l'*autohistoria-teoría*. Sur ce point, voir Ricardo Vivancos-Pérez, *Radical Chicana Poetics*, p. 33, 35 ; AnaLouise Keating, « Editor's Introduction », p. xxi-xxiii.

> continu consistant à faire et à défaire. Il n'y a jamais de résolution, juste le processus de guérison[101].

En relisant *Borderlands* à la lumière des travaux de Muñoz, il me semble particulièrement intéressant d'appréhender la nouvelle *mestiza*, sujet transfrontalier qui opère sur le mode de la négociation, comme un sujet désidentifiant[102]. La nouvelle *mestiza* apparaît, en effet, dans l'épistémologie décoloniale d'Anzaldúa, comme une nouvelle catégorie identificatoire qui permet de questionner les arrangements sociaux et les oppositions binaires :

> Négocier avec les frontières aboutit au *mestizaje*, le nouvel hybride, la nouvelle *mestiza*, une nouvelle catégorie d'identité. Les *mestizas* vivent entre différents mondes, en nepantla. Nous sommes contraint·e·s (ou nous choisissons) de vivre dans des catégories qui défient la binarité de genre, de race, de classe et de sexualité. Puisque nous vivons aux carrefours, aux cuspides, nous devons constamment opérer sur le mode de la négociation[103].

Les nouvelles *mestizas* et les *nepantleras*, mais aussi les sujets queers, qui « fonctionnent de manière disruptive »[104], facilitent le développement de nouvelles formes d'identités individuelles et collectives (constamment remodelées et profondément

[101] Gloria Anzaldúa, « Let us be the healing of the wound: The Coyolxauhqui imperative – La sombra y el sueño », *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2015, p. 19-20 : « The Coyolxauhqui imperative is to heal and achieve integration. […] Coyolxauhqui is my symbol for the necessary process of dismemberment and fragmentation, of seeing that self or the situation you embroils in differently. It is also my symbol for reconstruction and reframing, one that allows for putting the pieces together in a new way. The Coyolxauhqui imperative is an ongoing process of making and unmaking. There is never any resolution, just the process of healing ».

[102] Paola Bacchetta écrit, en effet : « La nouvelle mestiza est le sujet de multiples désidentifications et de multiples appartenances ». Voir Paola Bacchetta, « Orientations pour la résistance transnationale », p. 17.

[103] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 71 : « Negotiating with borders results in mestizaje, the new hybrid, the new mestiza, a new category of identity. Mestizas live in between different worlds, in nepantla. We are forced (or choose) to live in categories that defy binaries of gender, race, class, and sexuality. Living in intersections, in cusps, we must constantly operate in a negotiation mode ». Dans l'épistémologie d'Anzaldúa, *nepantla* désigne également les états transitoires durant lesquels une recomposition identitaire peut avoir lieu.

[104] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 84 : « function disruptively ».

relationnelles) et de nouveaux processus de (trans)formation identitaire tout en déconstruisant les catégories existantes :

> [b]ien que tentées de se retirer derrière des lignes raciales et de se cacher derrière des murs identitaires simplistes, les nepantleras savent que leur travail consiste à se positionner – exposées et vulnérables – dans la fissure [*crack*] entre les mondes, et à révéler que les catégories actuelles sont impraticables[105].

Si la désidentification est l'un des précieux outils qui permettent aux *nepantleras* de faire office de médiatrices, en accroissant leur mobilité critique, et l'une des modalités de la nouvelle conscience *mestiza*, l'espace de la frontière – le *borderlands*, la *rajadura*, la fissure, les interstices – mais aussi celui du carrefour et du pont, espaces stratégiques et potentiellement transformateurs, apparaissent alors comme les espaces privilégiés de la désidentification[106].

Dans « Gloria Anzaldúa's Queer Mestizaje » (1997), l'un des rares articles qui abordent la question de la théorie queer dans les travaux d'Anzaldúa, Ian Barnard – qui insiste lui aussi sur son effacement des généalogies courantes[107] – souligne qu'elle mobilise le terme « dans un contexte qui politise explicitement la *queerness* en tant qu'(anti-)identité anti-impérialiste et anti-raciste »[108] et qu'elle « formule une identité

[105] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 184 : « Though tempted to retreat behind racial lines and hide behind simplistic walls of identity, les nepantleras know their work lies in positioning themselves – exposed and raw – in the crack between the worlds, and in revealing current categories as unworkable ».

[106] L'œuvre d'Anzaldúa est très peu étudiée sous l'angle de la désidentification, bien que Muñoz lui-même insiste sur l'impact que son travail a eu sur son propre développement théorique. Il semblerait qu'Anzaldúa ait lu *Disidentifications* sur les conseils d'Irene Lara (qui faisait partie de *Las Comadritas*), suite à sa relecture, en 2002, de l'essai « To(o) Queer the Writer » qu'Anzaldúa souhaitait intégrer à sa thèse. Une version de l'essai annotée par Anzaldúa, mais non datée, comporte des notes manuscrites portant sur *Disidentifications*, laissant entendre qu'Anzaldúa l'aurait lu entre temps. Voir « "To(o) Queer the Writer", Manuscript, I. Lara comments » (65 ; 10) et « "To(o) Queer the Writer", Dissertation manuscript with revisions » (65 ; 13).

[107] Il écrit en effet : « Dans le reste de cet essai, j'explore les usages qu'Anzaldúa fait de la queerness, principalement dans son livre *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, publié en 1987, avant que le "queer" n'acquière le chic universitaire dont il jouit actuellement, mais qui préfigurent pourtant de nombreuses préoccupations de la théorie queer (bien qu'Anzaldúa soit rarement créditée lorsque la généalogie de la théorie queer est retracée ou que ses praticien·ne·s sont défini·e·s) » (p. 38). L'une des limites de l'article de Barnard est qu'il ne s'intéresse pas aux usages du *queer* dans *This Bridge* et dans « La Prieta ».

[108] Ian Barnard, « Gloria Anzaldúa's Queer Mestizaje », p. 38 : « in a context that explicitly politicizes queerness as an anti-imperialist and anti-racist (anti-)identity ».

queer politisée, utilisant le terme “queer” afin de dénoter une oppositionnalité […] et d’établir des analogies avec d’autres identités marginales »[109]. Dans « La Prieta », tout comme dans *Borderlands/La Frontera,* le terme *queer* est, en effet, souvent mobilisé aux côtés d’autres catégories identificatoires, différemment marginalisées, dans un contexte qui le politise explicitement. Toutefois, il me semble qu’Anzaldúa envisage le terme *queer* plutôt comme comme une positionnalité (à la fois position sociale et positionnement politique) que comme une identité ou à une anti-identité. Anzaldúa emploie le terme *queer* dans un seul poème de la deuxième partie de *Borderlands/La Frontera*, un poème qu’analyse également Barnard dans son article bien que nos interprétations diffèrent. Le poème « that dark shining thing » évoque l’activisme politique et spirituel d’Anzaldúa à travers son rôle comme *nepantlera* et *comadre* (accoucheuse) et insiste sur la récupération de composantes identitaires que l’on a été amené·e à rejeter, à réprimer, à invisibiliser ou à silencier :

> Tu as encore refermé la porte
> pour échapper à l’obscurité
> seulement il fait noir dans ce placard.
>
> Une partie de toi, enterrée, a prévalu
> m’a élue pour ouvrir une fissure […].

Ce n’est pas nouveau.
Les personnes de couleur, blanches pauvres, queers aux désirs latents,
passant pour blanches
bouillonnant de haine, de colère
sans en connaître la source
folles de ne pas savoir
qui elles sont
me choisissent pour cueillir les masques.

Je suis le seul visage rond,
au nez d’Indien, dé-coloré
du corps enseignant à l’université, du workshop, du panel

[109] Ian Barnard, « Gloria Anzaldúa’s Queer Mestizaje », p. 42-43 : « Anzaldúa […] formulates a politicized queer identity, using “queer” to denote oppositionality […] and to establish analogies with other marginal identities ».

et la seule qui soit suffisamment téméraire pour te défier[110].

Examinant, tout au long de son article, les processus de transposition et de substitution à l'œuvre dans *Borderlands/La Frontera*, Barnard écrit au sujet de « that dark shining thing » :

> Sa narratrice décrit comment elle est choisie à maintes reprises pour « cueillir les masques » des « personnes de couleur [*colored*], blanches pauvres [*poor white*], queers aux désirs latents [*latent queer*] / passant pour blanc·he·s [*passing for white*] » […]. Le processus de substitution suggère ici non seulement une continuité entre « *colored* », « *poor white* » et « *latent queer* », mais fait également de « *poor white* » et de « *latent queer* » autant le sujet de « *passing for white* » que « *colored* » l'est. Comment une personne queer aux désirs latents ou une personne blanche pauvre passe-t-elle pour blanche ? Comment peut-on même commencer à découvrir/construire du sens à partir de cette possibilité ? Au-delà de simplement considérer que les expériences de classe, de race et de sexualité sont analogues, ou de concevoir toutes ces catégories identitaires comme hautement métaphoriques (deux lectures que je ne suis pas enclin à suivre et qui, selon moi, ne seraient pas non plus en accord avec la pensée d'Anzaldúa, comme nous le verrons plus tard), il faut envisager ces termes comme porteurs de sens élargis : la classe sociale est racisée et sexualisée ; la sexualité comporte très certainement une dimension raciale, puisque la race implique la sexualité ; et ainsi de suite[111].

Barnard remarque, à juste titre, qu'il s'établit une forme de continuité et de proximité entre « les personnes de couleur, blanches pauvres, queers latentes » auxquelles Anzaldúa

---

[110] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 193 : « You've shut the door again / to escape the darkness / only it's pitch black in that closet. // Some buried part of you prevailed / elected me to pry open a crack […] // This is not new. / Colored, poor white, latent queer / passing for white / seething with hatred, anger / unaware of its source / crazed with not knowing / who they are / choose me to pick at the masks. // I am the only round face, / Indian-beaked, off-colored / in the faculty lineup, the workshop, the panel / and reckless enough to take you on ». Le placard fait d'emblée référence à l'homosexualité et à l'injonction à l'invisibilisation et à l'auto-silenciation (« to be in the closet » signifie « être au placard », par opposition à « to come out » qui signifie « sortir du placard »).

[111] Ian Barnard, « Gloria Anzaldúa's Queer Mestizaje », p. 41-42 : « Her narrator describes how she is repeatedly chosen to "pick at the masks" of "Colored, poor white, latent queer / passing for white" […]. The process of substi- tution here not only suggests a continuity between "colored," "poor white," and "latent queer," but also makes "poor white" and "latent queer" as much the subject of "passing for white" as "colored" is. How does a latent queer or poor white pass for white? How does one even begin to discover/construct a meaning out of this possibility? Other than simply finding experiences of class, race, and sexuality to be analogous, or seeing all the terms of identity here as highly metaphorical (readings which I am not inclined to follow, and I do not believe would be amenable to Anzaldúa, either, as will come apparent later), one has to think of these terms as carrying enlarged meanings: class is raced and sexualized; sexuality must carry racial content, as race implies sexuality; and so on ».

s'adresse simultanément dans le poème et qu'elles occupent toutes la fonction grammaticale de sujet de « passant pour blanches ». L'ambigüité grammaticale soulignée par Barnard est en effet intéressante et productive de sens. Toutefois, Barnard ne fait que suggérer une lecture intersectionnelle de ce passage qui mériterait pourtant que l'on s'y attarde davantage. Si Barnard suggère une lecture intersectionnelle de ce passage, il n'utilise jamais le terme et n'insiste pas sur cette dimension. Mes désaccords avec l'interprétation que fait Barnard du l'utilisation du terme *queer* dans les travaux d'Anzaldúa reposent en grande partie sur sa propre conception du *queer* comme une « (anti)-identité » qu'il associe à un « penchant pour l'identification croisée [*cross-identifying*] » et la dissolution identitaire ou à une volonté d' « échapper à l'identité » [*eluding identity*][112]. Il me semble au contraire qu'Anzaldúa reste très attachée à la « politique de l'identité », telle que définie par le *Combahee River Collective*, tout en cherchant à reconfigurer la notion d'identité. Là où Barnard soutient que « la méthodologie queer d'Anzaldúa construit des identifications croisées entre la race et le genre et […] entre la race et la sexualité » ou que les catégories de race et de genre se substituent l'une à l'autre[113], je pense qu'elle nous incite plutôt à adopter une grille de lecture intersectionnelle des rapports sociaux. Je rejoindrais plutôt l'analyse de Robert McGruer qui affirme que « loin de fournir une échappatoire à l'identité, la frontière devient ainsi une métaphore des forces sociales et historiques complexes et oppressives qui ont façonné et continuent de façonner l'identité chicanx »[114].

Dans ces quelques vers de « that dark shining thing » où apparaît le terme *queer*, Anzaldúa nous incite à chercher des points de convergence entre « les personnes de couleur, blanches pauvres, queers latentes / passant pour blanches » et suggère que ces différents sujets sont tous co-construits comme marginalisés (quoique de manière distincte) par un même système – le capitalisme racial hétérosexiste – qui les contraint à

[112] Ian Barnard, « Gloria Anzaldúa's Queer Mestizaje », p. 42.

[113] Ian Barnard, « Gloria Anzaldúa's Queer Mestizaje », p. 42 : « Anzaldúa's queer methodology constructs cross-identifications between race and gender and […] between race and sexuality » ; « by deploying metonymically race and gender to stand for one another ».

[114] Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 123 : « Far from providing an escape from identity, the border thus becomes a metaphor for the complex and oppressive social and historical forces that have shaped and continue to shape Chicano identity ».

une forme d'assimilation à la norme dominante (« pass[er] pour blanches »)[115]. Par conséquent, leurs luttes et leurs processus de résistance sont également interconnectés. Le poème ouvre donc sur la possibilité de construire des coalitions politiques à enjeux multiples au-delà des lignes de division liées à la race, à la classe et à la sexualité. En mobilisant le terme *queer* dans un passage où elle insiste sur l'imbrication et la co-formation[116] des rapports de pouvoir, Anzaldúa le politise explicitement en l'ancrant dans un agenda décolonial, anti-raciste, anti-impérialiste et anti-capitaliste.

Dans le poème « Del Otro Lado », où elle expose la marginalisation et l'aliénation dont les personnes queers font l'expérience, Anzaldúa mobilise les termes *queer* et *jota*, ainsi que l'expression *una de las otras*, et les connecte à celui d'*alien* qui, au-delà de connoter l'altérité, renvoie aux expériences des immigré·e·s en situation irrégulière, qualifiés d'*illegal aliens* en anglais[117] :

> Repoussée toujours vers l'autre côté.
> Étrangère dans tous les pays, nulle part citoyenne.
> Le camp, elle a foutu le camp
> mais chaque endroit où elle est allée
> l'a repoussée de l'autre côté,

[115] Je pense, en effet, qu'il faut voir dans ce « poor white […] passing for white » une blanchité marginalisée. L'expression « passing for white » recouperait alors les tentatives des différents sujets évoqués pour « passer », c'est à-dire pour s'assimiler à la société dominante dans le but d'acquérir plus de privilèges. Dans le poème, Anzaldúa est prise à partie par ces différents sujets car elle s'identifie à la fois comme racisée, de classe populaire et queer.

[116] J'emprunte les termes de « co-formation » à Paola Bacchetta. Voir Paola Bacchetta, « Co-Formations : des spatialités de résistance décoloniales chez les lesbiennes "of color" en France », *Genre, sexualité et société* [En ligne], vol. 1, n° 1, 2009, http://journals.openedition.org/gss/810 [consulté le 08/08/2022] : « le terme de co-formation désigne la dynamique par laquelle des pouvoirs (qui peuvent être visibles ou non, comme le genre, la sexualité, le racisme, les rapports sociaux de classe, la colonialité...) […] se forment de manière indissociable […] et opèrent de concert pour produire tous les sujets ».

[117] Norma Cantú et Ricardo Vivancos-Pérez soulignent cette double connotation du terme *alien* dans l'édition critique de *Borderlands*, note 9, p. 107.

al otro lado[118].

Employant des images similaires pour décrire l'impact des paroles de rejet que lui adresse sa mère et les conséquences physiques et psychiques engendrées par la frontière sud des États-Unis, Anzaldúa relie ainsi l'expérience de l'homosexualité, caractérisée comme une expérience d'altérisation douloureuse, avec la sensation d'être continuellement « refoulée de l'autre côté », menace qui pèse sur les immigré·e·s en situation irrégulière, mais aussi sur les mexicain·e·s-américain·e·s, quel que soit leur statut de citoyenneté, comme elle le souligne dès le premier chapitre de *Borderlands/La Frontera* :

> Dans les champs, *la migra* [la police de l'immigration états-unienne]. Ma tante qui dit : « *No corran*, ne courez pas. Ils vont penser que vous venez *del otro lao* [de l'autre côté] ». Dans la confusion, Pedro a couru, terrifié à l'idée d'être attrapé. Il ne pouvait pas parler anglais, ne pouvait pas leur dire que sa famille était américaine depuis cinq générations. *Sin papeles* [sans papiers] – il n'a pas pris son certificat de naissance pour aller travailler dans les champs. *La migra* l'a emmené sous nos yeux. *Se lo llevaron* [ils l'ont emmené]. Il a essayé de sourire quand il s'est retourné pour nous regarder, de lever le poing. Mais j'ai vu la honte lui faire baisser la tête, j'ai vu le poids terrible de la honte courber ses épaules[119].

Comme dans l'exemple précédent, tiré du poème « that dark shining thing », en associant à travers des réseaux de sens les termes *queer* et *(illegal) alien* et les expressions

[118] Gloria Anzaldúa, « Del Otro Lado », p. 163. Comme le fait très justement remarquer Robert McRuer, le rapport d'Anzaldúa à la nation et au nationalisme est très différent de celui qu'exprime Moraga dans « Queer Aztlán: The Re-formation of Chicano Tribe » où elle appelle de ses vœux « une patrie Chicanx qui pourrait embrasser *tout* son peuple, y compris sa jotería » (« a Chicano homeland that could embrace *all* its people, including its jotería », p. 164). Bien que *Borderlands* s'ouvre par un chapitre intitulé « The Homeland, Aztlán / El otro México », Anzaldúa se désidentifie très fortement du nationalisme culturel chicano dès le chapitre suivant, « *Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan* », et s'oppose vigoureusement au concept de nation et de nationalisme. Voir Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 145. Sur la question du nationalisme, voir également : Ellie D. Hernández, *Postnationalism in Chicana/o Literature and Culture*, Austin, University of Texas Press, 2009.

[119] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 26 : « In the fields, *la migra*. My aunt saying, "*No corran*, don't run. They'll think you're *del otro lado*". In the confusion, Pedro ran, terrified of being caught. He couldn't speak English, couldn't tell them he was fifth generation American. *Sin papeles* – he did not carry his birth certificate to work in the fields. *La migra* took him away while we watched. *Se lo llevaron.* He tried to smile when he looked back at us, to raise his fist. But I saw the shame pushing his head down, I saw the terrible weight of shame hunch his shoulders ».

del otro lado et *una de las otras*, Anzaldúa cherche à rapprocher les expériences d'aliénation subies par différents sujets afin de nous inciter à adopter un cadre de pensée intersectionnel, d'une part, et à travailler, d'autre part, à la constitution de vastes alliances politiques. Ces enjeux sont déjà présents dans « La Prieta », où le recours fréquent au terme *alien*, qui fonctionne également comme une allusion évidente à la dénomination méprisante des immigré·e·s en situation irrégulière, est mobilisé aux côtés du terme *queer* et permet à Anzaldúa de connecter et d'imbriquer des processus d'altérisation, de marginalisation et de précarisation distincts[120].

« that dark shinig thing » illustre d'autres stratégies linguistiques déployées par Anzaldúa pour activer des imaginaires d'alliance politique. Comme le souligne Linda Garber, malgré le souffrance psychique qu'engendre le type d'activisme choisi par la voix poétique – « Je risque ta santé mentale / et la mienne » (« I risk your sanity / and mine ») – elle se refuse à tourner le dos aux « personnes de couleur, blanches pauvres, queer latentes / passant pour blanches » qui font appel à elle, car elle se souvient de ses propres

[120] Anzaldúa, passionnée de science-fiction, joue sur un dernier sens du terme *alien* qui signifie aussi « extraterrestre » et renvoie donc au non-humain et à l'inhumain. Dans « La Prieta », elle écrit ainsi : « Pendant toute mon enfance, j'avais l'impression que je n'étais pas de ce monde. Une extraterrestre venant d'une autre planète – on m'avait déposée sur les genoux de ma mère. Mais dans quel but ? » (« The whole time growing up I felt that I was not of this earth. An alien from another planet – I'd been dropped on my mother's lap. But for what purpose? », p. 199). Le poème « Interface », qui clôt la section « Crossers *y otros atravesados* » de *Borderlands*, centrée sur l'homophobie et le lesbianisme, explore également cette affinité entre sujets queers, extraterrestres et traversée de frontières. Dans le poème, l'amante de la voix poétique est un être « nouménal » (appartenant donc à la réalité intelligible par opposition au domaine du sensible), un être surnaturel qui s'incorpore à mesure que progresse le poème. Appelée Leyla par la voix poétique, « un pur son » (« a pure sound »), et qualifiée de « lez » (gouine) par ses frères, incapables de comprendre l'intimité physique, émotionnelle et spirituelle qui les lie, elle finit par renouer avec sa nature « extraterrestre », dans un trait d'humour final : « À Noël dernier, je l'ai ramenée à la maison au Texas. / Maman l'a bien aimée. / C'est une gouine ?, ont demandé mes frères. / J'ai dit, non, juste une extraterrestre [*alien*]. / Leyla a ri » (« Last Christmas I took her home to Texas. / Mom liked her. / Is she a lez, my brothers asked. / I said, no, just n alien. Leyla laughed », p. 174). Le titre du poème, « Interface », désigne une limite commune à deux systèmes par laquelle ont lieu des échanges et des interactions et associe donc le *queer* à la frontière et à la traversée. La seconde strophe du poème insiste sur la frontière comme espace stratégique à réinvestir et à habiter et fait des queers les habitant·e·s des *borderlands* : « Au début c'était dur de rester / à la frontière entre / le monde physique / et le sien » (« At first it was hard to stay / on the border between / the physical world / and hers », p. 170). Ricardo Vivancos-Pérez souligne qu' « Interface » est l'un des deux seuls poèmes qu'Anzaldúa a conservé de la toute première version poétique de *Borderlands* : il est donc central dans sa conception de la version finale. Voir Ricardo Vivancos-Pérez, *Radical Chicana Poetics*, p. 52.

oppressions internalisées et de son processus de renaissance et de (trans)formation identitaire, accompagnée par des accoucheuses telles que celle qu'elle est devenue[121] :

> Je veux te tourner le dos
> me laver les mains de toi
> mais mes mains se souviennent de chaque marque
> chaque ongle incrusté dans ce mur
> mes pieds connaissent chaque roche sur laquelle tu marches
> quand tu trébuches moi-aussi je faiblis
> et je me souviens
> de lui/moi/elleux qui criaient
> pousse Gloria inspire Gloria
> avoir senti leurs mains qui me soutenaient, qui m'encourageaient
> jusqu'à ce que je me retrouve face à face avec cette palpitante noirceur sanglante
> qui essayait de crier
> depuis ton entrejambe
> avoir senti à nouveau les serres me racler le ventre.
> Je me souviens avoir haï lui/moi/elleux qui m'ont poussée
> comme je te pousse […][122].

Marqué par de très nombreuses inversions et réversions et l'alternance vertigineuse entre différents pronoms personnels sujets et compléments, ce passage illustre le brouillage des temporalités, des rôles et des frontières corporelles et fournit un exemple intéressant de l'usage du slash par Anzaldúa, à la fois ligne de division et suture, qui figure la frontière[123]. La fin de poème insiste sur la prise de conscience, induite par ce processus d'auto-accouchement de soi, que l'on occupe alternativement ou simultanément tous les rôles :

> Je sais que je suis la Bête qui rôde autour de ta maison

[121] Voir Linda Garber, *Identity Poetics*, p. 166.

[122] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 193-194 : « I want to turn my back on you / wash my hands of you / but my hands remember each seam / each nail embedded in that wall / my feet know each rock you tread on / as you stumble I falter too / and I remember / he/me/they who shouted / push Gloria breathe Gloria / feel their hands holding me up, prompting me / until I'm facing that pulsing bloodied blackness / trying to scream / from between your legs / feel again the talons raking my belly. / I remember hating him/me/they who pushed me / as I'm pushing you ».

[123] Voir Annamarie Jagose, « Slash and Suture ». Jagose s'intéresse également aux systèmes de glissements entre les pronoms sujets et compléments *we* et *you*, mais ne prête pas attention à l'usage du slash, qui permet parfois de les articuler, son article portant presque exclusivement sur la partie essai de *Borderlands*.

qui épie par ta fenêtre
et que tu te vois comme ma proie.

Mais je sais que tu es la Bête
sa proie c'est toi
toi l'accoucheur·euse
toi cette sombre chose brillante […][124].

C'est donc déjà à travers le langage, et la manière dont les images se déploient et s'imbriquent, que s'opère la constitution de coalitions, fondées à la fois sur l'altérité et l'affinité, et que se mettent en place les conditions de leur réalisation dans le champ militant et politique.

3. Théorie queer et « theory in the flesh » : une épistémologie des savoirs situés et du positionnement

La théorie queer et les analyses intersectionnelles que développe Anzaldúa sont fondées sur des savoirs situés ou sur ce que les éditrices de *This Bridge Called My Back* nomment « théories dans la chair » :

> Une théorie dans la chair signifie une théorie où les réalités physiques de notre vie – notre couleur de peau, la terre ou le béton sur lequel nous avons grandi, nos désirs sexuels – tout fusionne pour créer une politique née par nécessité. Ici, nous essayons de tendre des ponts entre les contradictions de notre expérience :
>
> Nous sommes les personnes de couleur dans un mouvement féministe blanc.

[124] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 194 : « I know I am that Beast that circles your house / peers in the window / and that you see yourself my prey. // But l know you are the Beast / its prey is you / you the midwife / you that dark shining thing ». Un phénomène similaire est observable dans le poème « Canción de la diosa de la noche », évoquant un « portail » vers la transformation et l'activisme spirituel, où la voix poétique déclare à la fin : « Je ne suis plus le portail. / Tu es le portail » (« I am the gate no longer / You are the gate », *Borderlands*, p. 220). Voir Ricardo Vivancos-Pérez, *Radical Chicana Poetics*, p. 39. À l'échelle de *Borderlands*, on peut souligner que le sujet « nous », fréquemment employé par Anzaldúa dans la partie essai, désigne constamment des collectivités différentes, fluctuant entre « *nosostros los mexicanos* » (p. 37) , « we, *indias y mestizas* », (p. 44), « we, Chicanos » (p. 67), « *nosotros les mexicanos*-Chicanos » (p. 86), « we, the *mestizas* and *mestizos* » (p. 86), « us people of color » (p. 108), « we Chicanas and Chicanos » (p. 109) et représentant parfois exclusivement les femmes, les femmes de couleur, les lesbiennes, les lesbiennes de couleur, les queers…

> Nous sommes les féministes parmi les gens de notre culture.
> Nous sommes souvent les lesbiennes parmi les hétéros.
> Nous tendons ces ponts en nous nommant et en racontant nos histoires avec nos propres mots[125].

Dans la formulation d'Anzaldúa et Moraga, le corps apparaît donc comme la métaphore de la position sociale, elle-même déterminée par divers rapport sociaux historiquement construits. Les éditrices insistent en effet sur la matérialité du corps en conceptualisant la « chair » comme le lieu où s'exercent les rapports de pouvoir et où les personnes opprimées font l'expérience des effets matériels de leur position sociale spécifique[126]. Leur formulation souligne également la nécessité de récupérer les voix et les expériences historiquement réduites au silence et d'ancrer la théorie dans une forme d'investissement émotionnel en s'opposant à la désincarnation du savoir[127]. Elle insiste sur les liens intimes entre position sociale et expérience d'une part, et entre lutte politique oppositionnelle et production de savoirs, d'autre part. *This Bridge Called My Back* défend donc le militantisme comme un site majeur de production de savoirs, tout en insistant sur la multiplication des positionnements et des perspectives partielles, parfois en tensions, mais aussi sur la nécessité de demeurer à l'écoute et d'encourager les alliances. La notion de « théorie dans la chair » vise également à affirmer que les positions sociales ont nécessairement des conséquences épistémiques et suppose de s'interroger sur la position

[125] Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, *This Bridge*, p. 19. Dans « Speaking in Tongues », publié dans l'anthologie, Anzaldúa propose également l'expression d' « écriture organique » : « Ce n'est pas sur le papier que tu crées mais dans tes entrailles, dans les tripes et à partir de tissus vivants – j'appelle ça *l'écriture organique* » (« It's not on paper that you create but in your innards, in the gut and out of living tissue – *organic writing* I call it », p. 170).

[126] Voir Paula Moya, « Postmodernism, "Realism," and the Politics of Identity », p. 79, 92.

[127] Dans « On the Process of Writing *Borderlands/La Frontera* », Anzaldúa explique ainsi : « Dans mes écrits actuels, j'explore sur un mode autobiographique mes propres théories sur ce qui arrive aux étudiant·e·s de couleur dans les universités et aux personnes de couleur dans ce pays. Il me semble que les féministes blanches s'attendent à ce que je cite des figures d'autorité, que je tire mes citations et mon inspiration de grand·e·s auteur·rice·s [*master writers*] – des auteur·rice·s qui n'ont jamais eu nos expériences. Au lieu d'utiliser ma propre expérience, je suis censée citer leurs théories désincarnées » (« In my current writings, I explore in an autobiographical mode my own theories about what happens to students of color in universities and to people of color in this country. I find that white feminists expect me to cite authority figures, to get quotations and inspiration from master writers – writers who never had our experiences. Instead of using my own experience, I am supposed to quote from their disembodied theories », p. 192).

du sujet producteur·ice de savoirs, sur les limites de sa vision et sur les relations de pouvoir dans lesquels iel s'inscrit.

Anzaldúa retravaille la notion de « théorie dans la chair » et de savoirs situés dans *Borderlands/La Frontera* en les articulant avec d'autres concepts fondamentaux de son épistémologie. La conscientisation spécifique de la nouvelle *mestiza* et de la *nepantlera*, mais aussi des sujets queers, leur confère, en effet, une connaissance privilégiée des relations de pouvoir et un certain « privilège épistémique »[128]. Les nouvelles *mestizas*, ou les sujets qui s'identifient comme queers, sont également enclins à développer la *facultad*, qu'AnaLouise Keating définit comme « une forme de connaissance intuitive qui inclut mais va au-delà de la pensée logique et de l'analyse empirique »[129]. Dans « Entering Into the Serpent », où elle consacre toute une section à *la facultad*, Anzaldúa affirme :

> *La facultad* est la capacité de voir dans les phénomènes de surface le sens de réalités plus profondes, de voir la structure profonde sous la surface. C'est une « détection » [*sensing*] instantanée, une perception immédiate à laquelle on parvient sans raisonnement conscient. C'est une prise de conscience aigüe induite par la partie de la psyché qui ne parle pas, qui communique en images et en symboles […][130].

[128] Nancy Hartsock, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, p. 148 : « epistemic advantage ».

[129] AnaLouise Keating, *Light in the Dark*, p. 244 : « an intuitive form of knowledge that includes but goes beyond logical thought and empirical analysis ». David Hatfield Sparks la définit comme « une sorte de sens psychique qu'elle attribuait aux personnes LGBT/Queers » (« a form of psychic sense she attributed to LGBT/Queer persons »). Voir David Hatfield Sparks, « Parallel Lives: Seth, Psychic Development, Sri Aurobindo, and Gloria's Soul Making », p. 139. Dans la fiction « Puddles », Anzaldúa associe très clairement *la facultad* aux personnes queers, elles-mêmes présentées comme des aliens au sens d'extraterrestres et comme des agent·e·s de transformation sociale. Dans la fiction, un homme gay (qualifié plus tard d' « homme vert »), habitué du café où Prieta travaille comme serveuse, laisse systématiquement une petite flaque verte sur sa chaise en partant. La curiosité finit par pousser Prieta à y tremper un doigt et à le lécher. S'ensuit un processus de transformation physique puis d'éveil de perceptions extrasensorielles qui lui permettent notamment de lire dans les pensées, donc de « voir clairement », et de confronter les oppresseurs (dans le récit, il s'agit de violences sexuelles). À la fin de l'histoire, Prieta s'apprête à déposer « le cadeau » (« the gift ») à l'attention de sa collègue de travail lesbienne avant de partir sur les routes transmettre ce don à d'autres. Elizabeth Anne Dahms analyse elle aussi cette fiction et envisage ce « cadeau » comme un don de vision chamanique. Voir Elizabeth Anne Dahms, *The Life and Work of Gloria Anzaldúa*, p. 76-78.

[130] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 60 : « *La facultad* is the capacity to see in surface phenomena the meaning of deeper realities, to see the deep structure below the surface. It is an instant "sensing," a quick perception arrived at without conscious reasoning. It is an acute awareness mediated by the part of the psyche that does not speak, that communicates in images and symbols[…] ».

Plus loin, Anzaldúa poursuit en expliquant que : « c'est une sorte de tactique de survie que les personnes, prises entre les mondes, cultivent sans le savoir. Elle est latente en chacun·e de nous »[131]. Paola Bacchetta décrit *la facultad* comme « une forme d'intuition politique », latente chez tous les sujets mais plus susceptible de se manifester chez celleux qui sont altérisé·e·s ou marginalisé·e·s, qui « implique une manière de percevoir qui va au-delà du champ d'intelligibilté dominant » [132]. *La facultad* est l'un des outils qui permet aux nouvelles *mestizas* de développer un point de vue et un positionnement distincts. Elle facilite leur acquisition de savoirs liés à la façon dont les rapports sociaux opèrent pour maintenir les structures de pouvoir existantes, ainsi que leur habilité à déceler et à questionner les conséquences sociales, politiques et épistémiques de leur propre position.

Mais cette « nouvelle conscience mestiza », qu'Anzaldúa qualifiera par la suite de « perspective depuis les fissures »[133], n'est ni une forme de transcendance, ni « la vue d'en haut, depuis nulle part » [134] que dénonce Haraway, une vision qui se voudrait désintéressée et neutre, niant son caractère situé et partiel. Au contraire, comme le souligne McGruer dans *The Queer Renaissance* :

> La liminalité pourrait être comprise comme le contraire de la transcendance : la *mestiza* voit plus clair non pas parce qu'elle est au-dessus de tout mais parce qu'elle est prise entre des cultures qui entrent en collision. Ainsi, dans « La consciencia de la mestiza/Vers une nouvelle conscience », Anzaldúa participe à la tradition culturelle chicano/a dans laquelle la frontière indique non pas un lieu de transcendance mais un site géographique et métaphorique de lutte. La « nouvelle

[131] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 61 : « It's a kind of survival tactic that people, caught between worlds, unknowingly cultivate. It is latent in all of us ». Dès la préface, Anzaldúa écrivait : « J'ai le sentiment que certaines "facultés" – pas seulement en moi mais en chaque habitant·e de la frontière, racisé·e ou non – et des zones de conscience dormantes sont en train d'être activées, éveillées. Étrange, hein ? » (« I have the sense that certain "faculties" – not just in me but in every border resident, colored and non-colored – and dormant areas of consciousness are being activated, awakened. Strange, huh? »).

[132] Paola Bacchetta, « Orientations pour la résistance transnationale », p. 15. Bacchetta insiste à juste titre sur le fait que ces sujets développent *la facultad* « parce qu'ils sont formés par et dans des relations de pouvoir, et *non pas* du fait d'une quelconque essence ».

[133] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 82 : « a perspective from the cracks ».

[134] Donna Haraway, « Savoirs situés », p. 126. Dans son article, où elle forge l'expression « savoirs situés » et cherche à « fonder la capacité de voir à partir des marges », Haraway qualifie également ce mode de vision de « god trick », littéralement « tour de passe-passe divin ».

> conscience » que le texte met en œuvre, cependant, encourage la mestiza à se voir comme habilitée [*enable*], et non immobilisée, par la lutte[135].

Anzaldúa revendique un point de vue situé et un positionnement à la frontière. Ce point de vue situé depuis les *borderlands* correspond également à celui de l'*other-sider*, terme qu'elle propose pour décrire sa propre position précaire et marginale au sein de l'université états-unienne. Le « privilège épistémique » dont bénéficient les nouvelles *mestizas* est l'un des éléments qui permet à Anzaldúa de réinvestir la frontière en tant qu'espace stratégique et potentiellement transformateur.

Sa réflexion sur les savoirs situés et son épistémologie queer reposent toutes deux sur une perspective explicitement décoloniale qui interroge la « colonialité du savoir », en valorisant des conceptions non-eurocentrées et non-hégémoniques du savoir, habituellement tenues pour illégitimes ou inexistantes[136]. Dans un texte inédit intitulé « Queer conocimiento », où elle associe *la facultad* à la notion de *conocimiento* (qu'elle oppose à celle de *desconocimiento*)[137], Anzaldúa écrit :

> Le *conocimiento* implique des questions telles que : Comment savons-nous ? Comment percevons-nous ? Comment fabriquons-nous du sens ? Qui produit le

[135] Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 141 : « Liminality might be understood as the opposite of transcendence: the mestiza sees more clearly not because she is above it all but because she is caught between colliding cultures. Thus, in "La consciencia de la mestiza/Towards a New Consciousness," Anzaldúa participate in the Chicano/a cultural tradition in which the border marks not a site of transcendence but a geographical and metaphorical site of struggle. The "new consciousness" that the text enacts, however, encourages the mestiza to see herself as enabled, not immobilized, by the struggle ».

[136] Anzaldúa a étudié de nombreuses philosophies indigènes et divers types de pratiques ésotériques qui, bien que certaines puissent être considérées comme des formes de savoirs occidentales, sont toutefois marginalisées et exclues des espaces universitaires. Sur cet aspect, voir Randy P. Conner, « Santa Nepantla » et David Hatfield Sparks, « Parallel Lives ».

[137] AnaLouise Keating définit le *conocimiento*, mot espagnol signifiant « connaissance », « savoir », « compréhension » ou « conscience », de la manière suivante : « Comme la conscience mestiza, le conocimiento représente un mode de pensée non binaire et connexionniste ; comme la facultad, le conocimiento se déploie souvent dans des contextes oppressifs et implique un approfondissement de la perception » (« Like mestiza consciousness, conocimiento represents a nonbinary, connectionist mode of thinking; like la facultad, conocimiento often unfolds within oppressive contexts and entails a deepening of perception », *Light in the Dark*, p. 243). Le *desconocimiento* (« the state of not knowing ») représente l'état psychique inverse, caractérisé par l'ignorance, l'aveuglement, la méconnaissance, qu'elle soit intentionnelle ou non. Pour Anzaldúa, il désigne également les angles-morts (« blank spots ») et le fait d'invisibiliser ce qui échappe à la norme (« hiding the parts that don't fit in »). Le poème « that dark shining thing », que j'ai commenté à plusieurs reprises dans ce chapitre, illustre très bien cet état de *desconocimiento* qui précède à l'auto-accouchement de soi.

> savoir et qui est empêché·e de le produire ? Qui le diffuse et qui le transmet ? Qui y a accès et qui n'y a pas accès ? Existe-t-il un contre savoir, et si oui, qui le construit et comment ?[138]

La pensée d'Anzaldúa et son épistémologie queer, profondément liées à une réflexion sur la production dominante des savoirs et les processus qui les (in)valident, s'accompagnent nécessairement de la revendication de nouveaux modes de théorisation, à l'image de ceux qu'elle expérimente elle-même à travers l'*autohistoria-teoría*. Si la théorie queer est indissociable de nouvelles stratégies discursives visant à produire des analyses qui franchissent les frontières entre les genres et les disciplines, Anzaldúa nous offre à travers l'*autohistoria-teoría* une méthodologie queer des plus stimulantes, reposant sur le *code-switching* et la performativité.

[138] Gloria Anzaldúa, « Queer Conocimiento, undated » (112 ; 25) : « Some issues of conocimiento are : How do we know? How do we perceive ? How do we make meaning ? Who produce knowledge and who is kept from producing it? Who distributes and passes it on ? And who has access to it and who doesn't? Is there is such a thing as counter knowledge, and if so who constructs it and how? ». Dans ce texte, elle associe le *conocimiento* et *la facultad* aux sujets queers et mobilise également le terme d' « other-sider ». Ce passage est également cité dans l'article de Paola Bacchetta, « Orientations pour la résistance transnationale », p. 14. Bacchetta associe elle-aussi le concept de *conocimiento* à celui de décolonisation.

Chapitre 2. Un projet performatif : performance et performativité dans l'*autohistoria-teoría*

Introduction

Dans *Queer Zone 1,* Sam Bourcier souligne à juste titre que : « la théorie et les pratiques queers accordent une grande place aux politiques de la représentation et de la performativité qui sont autant d'opérations de dénaturalisation des sexes, des genres, des régimes disciplinaires et donc de repolitisation »[1]. L'intérêt de la théorie queer pour la performance et la performativité, évoqué par Bourcier, a été très fortement marqué par les travaux de Judith Butler. La notion de performativité devient en effet incontournable dans le champ des études queers, aux États-Unis comme en France, à la suite de la publication de *Gender Trouble* (1990) dans lequel Butler développe les idées de « performance de genre » [*gender performance*] et de « performativité du genre » ou « genre performatif » [*gender performatives*]. S'appuyant sur les théorisation du philosophe du langage John Langshaw Austin qui, le premier, définit dans *How to Do Things with Words* (1962) la notion d' « énoncés performatifs », conçus comme des actes de langage qui réalisent ou font advenir l'action qu'ils énoncent par le fait même de leur énonciation, Butler envisage le genre comme essentiellement performatif. Elle conçoit le genre comme une série d'injonctions et d'assignations normatives et comme une performance sociale obligatoire, apprise et répétée, qui a pour effet de produire la fiction de l'existence de deux genres « naturels ». La performativité du genre désigne donc la manière dont le genre se constitue et se naturalise à travers diverses pratiques de reproduction de normes sociales préétablies. Dans *Gender Trouble,* Butler soutient ainsi que « les attributs du genre ne sont pas "expressifs" mais performatifs, ils constituent en effet l'identité qu'ils sont censées exprimer ou révéler » et que « la réalité du genre est créée par des performances sociales ininterrompues »[2]. Insistant sur « le caractère itératif

[1] Sam Bourcier, *Queer Zones 1,* p. 147.
[2] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, p. 266.

de la performativité » dans sa préface à la réédition de *Gender Trouble* de 1999, elle précise que « la performativité n'est pas un acte unique, mais une répétition et un rituel, qui produit ses effets à travers un processus de naturalisation qui prend corps »[3]. Si elle prend grand soin de souligner que le genre ne se réduit pas à une performance au sens théâtral du terme ou à une mise en actes librement choisie, elle ne l'exclut pas complètement pour autant. Les travaux de Butler ont eux-mêmes été inspirés par l'ouvrage d'Esther Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America* (1972), une étude qui s'intéressait aux transformistes et aux pratiques *drag* « mettant en scène et jouant sur la dissonance entre l'être et le paraître, le sexe, le genre et le genre de la performance, et parodiant l'idée même qu'il y aurait de "vraies femmes" ou de "vrais hommes" »[4]. Butler explique en effet que « dans *Mother Camp: Female Impersonators in America*, l'anthropologue Esther Newton montre que la structure du jeu de rôle [*impersonation*] révèle l'un des mécanismes clés de la construction sociale du genre »[5] et soutient que ces « pratiques parodiques fondées sur une théorie performative des actes de genre […] sèment le trouble dans les catégories de corps, de sexe, de genre et de sexualité »[6] et ouvrent la voie à une prolifération de « subversions performatives »[7]. Butler propose donc une lecture à la fois linguistique et théâtrale de la performativité, soulignant que les actes de parole relèvent eux aussi de la performance et comportent une dimension théâtrale et que parler est en soi un acte corporel[8].

Teresa de Lauretis et Eve Kosofsky Sedgwick se sont également intéressées à la performativité qu'elles investissent et interprètent de différentes façons. Dans *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction* (1987), de Lauretis envisage le genre « comme le produit des technologies sociales variées comme le cinéma et les discours institutionnalisés, les épistémologies et les pratiques critiques ainsi que les

[3] Judith Butler, « Introduction, 1999 », p. 36.
[4] Cynthia Kraus, *in* Judith Butler, « Introduction, 1999 », note 7, p. 30.
[5] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, p. 259-260.
[6] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, p. 56.
[7] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, p. 248.
[8] Judith Butler, « Introduction, 1999 », p. 49.

pratiques de la vie quotidienne »[9]. Sedgwick s'attache quant à elle à définir, dans le sillage des analyses de Butler, une « performativité queer » qui serait « le nom d'une stratégie de production de sens et d'être, en lien avec l'affect de honte et le fait postérieur et connexe de la stigmatisation »[10], comme elle l'explique dans « Queer Performativity: Henry James's The Art of the Novel » (1993). Dans ses travaux postérieurs et, en particulier, dans son dernier ouvrage, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (2003), Sedgwick poursuit ses réflexions sur la « performativité queer » qui désigne alors selon Maxime Cervulle, une « modalité transversale et oblique d'expression, d'identification, de production et de circulation d'affects »[11].

La performance et la performativité occupent également une place centrale dans les travaux d'Anzaldúa. Si cet aspect a été mentionné à de nombreux endroits, les *autohistorias-teorías* d'Anzaldúa ont cependant rarement été appréhendées sous l'angle de la performance et de la performativité[12]. Analyser la manière dont la performativité opère à différents niveaux dans l'*autohistoria-teoría* et envisager celle-ci comme une performance me permettra non seulement d'ouvrir un dialogue fécond entre les théorisations d'Anzaldúa et celles de Butler, Sedgwick, de Lauretis et d'autres théoricien·ne·s queers pour qui les notions de performance et de performativité sont

[9] Teresa de Lauretis, « La technologie du genre », p. 40. Sur ce point, voir Maxime Cervulle, Françoise Duroux et Lise Gaignard, « "À plusieurs voix" autour de Teresa de Lauretis ».

[10] Eve Kosofsky Sedgwick, « Queer Performativity: Henry James's The Art of the Novel », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 1, n° 1, 1993, p. 11 : « the name of a strategy for the production of meaning and being, in relation to the affect shame and to the later and related fact of stigma ».

[11] Maxime Cervulle, « Préface. Deux ou trois choses que je sais d'Eve », p. 20. Voir Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham, Duke University Press, 2003. Voir également, Eve Kosofsky Sedgwick et Andrew Parker (dir.), *Performance and Performativity*, New York, Routledge, 1995.

[12] Parmi les chercheur·euse·s qui mentionnent la dimension performative de la pensée ou de l'écriture d'Anzaldúa, voir Ricardo Vivancos-Pérez, *Radical Chicana Poetics*, p. 29 ; Robert Gutiérrez-Pérez, « Monstrosity in Everyday Life: Nepantleras, Theories in the Flesh, and Transformational Politics », *The Popular Culture Studies Journal*, vol. 6, n° 2-3, 2018, p. 345-368 ; Estefany Lopez, « *Curando La Herida*: Shamanic Healing and Language in Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera* », *Pathways: A Journal of Humanistic and Social Inquiry* [en ligne], vol. 1, n° 1, 2019, https://repository.upenn.edu/pathways_journal/vol1/iss1/7 [consulté le 08/08/2022] ; Elizabeth Anne Dahms, *The Life and Work of Gloria Anzaldúa*. L'article de Shelby Ward, « Embodying the Serpent: A Critical Re-engagement of *Borderlands/La Frontera* in Language and Identity Performance », analyse cet aspect plus en profondeur. Voir Shelby Ward, « Embodying the Serpent: A Critical Re-engagement of *Borderlands/La Frontera* in Language and Identity Performance », *Feminist Spaces*, vol. 3, n° 1, 2017, p. 31-54. Voir aussi AnaLouise Keating, *Transformation Now!*, p.118-128.

prépondérantes, mais aussi de changer l'orientation de certaines problématiques abordées par la théorie queer à travers le prisme de la performativité. Je m'intéresserai en premier lieu à l'*autohistoria-teoría* comme genre théorique et littéraire performatif. Dans quelle mesure peut-on envisager et lire l'*autohistoria-teoría* comme une performance ? En quoi est-il nécessaire de mobiliser les outils théoriques de la performance et de la performativité pour appréhender les *autohistorias-teorías* d'Anzaldúa ? Partant de la place centrale du corps dans ses théorisations, de son rapport à l'écriture et du statut particulier de ces textes, je m'attacherai à montrer que l'*autohistoria-teoría* constitue un véritable projet performatif dont la visée transformatrice s'accomplit aussi bien dans l'écriture que dans la réception, en soulignant ses liens avec l'activisme et la performance au sens artistique et rituel et en examinant la performativité du texte lui-même. Je proposerai ensuite une lecture détaillée de « La Prieta » sous l'angle de la performativité et de l'émancipation, en insistant sur les processus performatifs d'assignation identitaire que le récit met en évidence (aussi bien du point de vue du genre que de la race), mais aussi les processus de résistance aux nomes dominantes déployés à travers une performance de genre – et de soi – subversive et émancipatrice, qui prend corps dans l'écriture. Nous verrons alors comment l'*autohistoria-teoría* mêle efficacement un usage performatif du langage (qui en souligne la dimension active et créative) et une réflexion sur la performativité des processus de marginalisation dans le but d'offrir une méthodologie d'*empowerment* visant à retrouver – et à redonner – de la capacité d'agir.

Les réflexions amorcées dans « La Prieta » concernant la réappropriation de l'insulte *queer* et la performativité du langage me donneront l'occasion de m'intéresser plus amplement à la question de la langue chez Anzaldúa. Je reviendrai d'abord sur l'enjeu politique fondamental du *code-switching* dans l'*autohistoria-teoría* qui, bien loin de simplement retranscrire la langue de la frontière, devient un outil tout aussi indispensable à l'élaboration de ses théories qu'à la légitimation du sujet minoritaire qui les porte. Par ailleurs, les travaux d'Anzaldúa, tout comme *Zami: A New Spelling of My Name* (1982) d'Audre Lorde ou *Loving in the War Years* (1983) de Cherríe Moraga, défendent la légitimité de l'écriture auto-référentielle comme méthode de théorisation et l'auto-nomination (*self-naming*) comme stratégie de survie et source d'agentivité. J'examinerai

pour finir ces pratiques d'auto-nomination et la façon dont celles-ci nous incitent à questionner certains des paradigmes issus des théories queers blanches et à réorienter le débat en mettant l'accent sur l'agentivité plutôt que sur la vulnérabilité et sur l'auto-nomination plutôt que sur l'interpellation, soulignant la poursuite de projets politiques et de stratégies militantes distinctes.

1. De « La Prieta » à *Borderlands/La Frontera* : lire l'*autohistoria-teoría* comme une performance

1.1 L'*autohistoria-teoría* : un genre théorique et littéraire performatif[13]

Dans un essai inédit intitulé « Ethnic Autohistorias-teorías: Writing the History of the Subject » (1989), qui mêle comme la plupart de ses écrits précédents différents registres et différentes langues, Anzaldúa développe le concept d'*autohistoria-teoría* qu'elle a déjà mis en pratique avec « La Prieta » et avec *Borderlands/La Frontera*. Partant de son constat que les autobiographies, les mémoires, les essais à caractère personnel ou théorique écrits par des membres de minorités raciales ou ethniques, y compris les siens, diffèrent des formes traditionnelles, et pointant les limites des paradigmes existants, Anzaldúa propose de nommer ces façons d'écrire « autres » comme des *autohistorias-teorías*[14] :

[13] Cette sous-section reprend, en partie, le début de mon article « "We are the queer groups" : de "La Prieta" à *Borderlands/La Frontera*, lire l'autohistoria-teoría comme performance et "nouvelle" perspective critique sur la théorie queer ». Voir Camille Back, « "We are the queer groups" : de "La Prieta" à *Borderlands/La Frontera*, lire l'autohistoria-teoría comme performance et "nouvelle" perspective critique sur la théorie queer », *EOLLES Identités et Cultures* [en ligne], n°10 : « Féminismes et ARTivisme dans les Amériques (XX-XXIe) », Anouk Guiné et Emanuele Carvalheira de Maupeou (éds.), 2019, https://gric.univ-lehavre.fr/IMG/pdf/back_we_are_the_queer_groups.pdf.

[14] Pour une critique des formes autobiographiques traditionnelles sous un angle décolonial, voir Arturo J. Aldama, « Toward a Hermeneutics of Decolonization: Reading Radical Subjectivitis in *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* by Gloria Anzaldúa », *Disrupting Savagism: Intersecting Chicana/o Mexican Immigrant, and Native American Struggles for Self-Representation*, Durham et Londres, Duke University Press, 2001, p. 95-128 ; John Bevrely, « The Margin at the Center: On Testimonio (Testimonial Narrative) », *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*, Sidonie Smith and Julia Watson (éds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, p. 91-114 ; Caren Kaplan,

> Les *autohisteorias* sont des actes d'écriture de soi, d'encodage de son existence ainsi que de l'histoire de son peuple. […] En tant qu'auteur·rice·s, nous sommes des typographes qui imprimons les caractères [*markings*] de nos subjectivités, que nous avons nous-mêmes créés, sur les surfaces de plaques, nos corps, ajoutant un « revêtement » [*facing*] (un autre matériau) sur la surface tout comme nous coudrions un revers [*facing*] sur un col ; nous sommes des cartographes qui cartographions nos paysages colonisés tout en nous confrontant à ce que Monique Wittig appelle « la nécessité historique de nous constituer en tant que sujets individuels de notre histoire » [« On ne naît pas femme », 81]. La réécriture, la ré-élaboration des *autohisteorias* est une forme de résistance politique nécessaire à la survie de soi et de sa culture[15].

Comme elle le souligne dans « Haciendo caras, una entrada », le concept d'*autohistoria-teoría* lui permet donc de décrire un nouveau genre de théories « qui réécri[vent] l'histoire en utilisant la race, la classe, le genre et l'appartenance ethnique en tant que catégories d'analyse, des théories qui traversent et brouillent les frontières – un nouveau genre de théories avec de nouvelles méthodes de théorisation »[16]. Il s'agit à la fois d'un « acte de récupération de ce qui été arraché »[17] et de la « reconstitution d'une culture, d'une langue, d'un peuple »[18], tous deux fondés sur l'écriture de soi et la réécriture. L'*autohistoria-teoría*, comme forme littéraire et méthode de théorisation décoloniale, repose sur un processus auto-réflexif, portant à la fois sur sa propre

« Resisting Autobiography: Out-law Genres and Transnational Feminist Subjects », *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender inWomen's Autobiography*, Sidonie Smith et Julia Watson (éds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, p. 115-138.

[15] Gloria Anzaldúa, « Ethnic Autohistorias-teorías », p. 309 : « *Autohisteorias*, then, are acts of self-writing, of encoding one's existence along with the history of our people. […]. As writers we are typographers printing our self-created markings of subjectivities on the surfaces of plates, our bodies, putting on a "facing" (another material) on the surface just as we would sew a facing on a collar; we are cartologists mapping our colonized landscapes while confronting with what Monique Wittig calls "the historical necessity of constituting ourselves as the individual subjects of our history..." ["One is not Born", 52]. The rewriting, re-making of *autohisteorias* is a form of political resistance necessary to the survival of oneself and one's culture ». Le manuscrit de cet essai a été reproduit dans une publication française, intitulée *36 Short Stories*, éditée par le centre d'art parisien Bétonsalon en 2013.

[16] Gloria Anzaldúa, « Haciendo caras, una entrada », p. xxv : « *Necesitamos teorías* that will rewrite history using race, class, gender, and ethnicity as categories of analysis, theories that cross borders, that blur boundaries – new kind of theories with new theorizing methods ».

[17] Gloria Anzaldúa, « Ethnic Autohistorias-teorías », p. 309 : « an act of recovery of that which has been ripped off ».

[18] Gloria Anzaldúa, « Ethnic Autohistorias-teorías », p. 309 : « a reconstitution of a culture, a language, a people ».

expérience et sur l'acte d'écriture en lui-même, et vise à imbriquer l'histoire individuelle et l'histoire collective[19].

Dans l'ouvrage collectif *Bridging: How Gloria Anzaldúa's Life and Work Transformed Our Own*, les éditrices, AnaLouise Keating et Gloria González-López, insistent sur le fait que « pour Anzaldúa, le "travail intérieur" [*inner work*] et les "actes publics" [*public acts*] sont si intimement liés qu'ils sont inséparables »[20]. Anzaldúa puise abondamment dans ses expériences personnelles pour développer une méthodologie de transformation sociale dont l'un des fondements serait l'auto-réflexivité et le « travail intérieur ». Comme le rappellent les éditrices, « l'intense focalisation d'Anzaldúa sur le personnel conduit toujours vers l'extérieur, lui permettant de développer de nouvelles perspectives et d'établir des connections avec les autres ; à l'aide de ce nouveau savoir et de ces connections aux autres, elle facilite le changement social »[21]. Anzaldúa l'explique ainsi dans « now let us shift » : « en réhabilitant [*redeeming*] tes expériences les plus douloureuses, tu les transformes en quelque chose d'utile [*valuable*], algo para

[19] Voir AnaLouise Keating, *Light in the Dark*, p. 241-242. Anzaldúa détaille certains des enjeux de l'*autohistoria-teoría*, soulignant sa dimension décoloniale, dans plusieurs essais inédits. Parmi ces enjeux, on peut relever : la production de nouveaux savoirs centrés sur les expériences inarticulées des femmes de couleur ; la confluence du mythique et du personnel, du social et du subjectif, de l'historique et du métaphysique ; l'importance de la mémoire et de la subversion des récits hégémoniques ; une posture oppositionnelle (de résistance et de confrontation) envers la culture dominante ; le refus des conventions narratives et grammaticales standards et la création d'un langage susceptible de rendre compte de leurs expériences… Comme l'explique Anzaldúa : « [l'*autohistoria-teoría*] se concentre sur tout ce qui est extérieur au système de valeur dominant. Elle retrace le non-dit/non-vu de la culture, ce qui a été réduit au silence, rendu invisible, recouvert ou rendu "absent" » (« it focuses on that which is outside the dominant value system. It traces the unsaid/unseen of culture, that which has been silenced, make invisible, covered over and made "absent" »). Voir « Writing the Subject » (66 ; 15) ; « The Poet as Critic, The Poet as Theorist » (61 ; 25).

[20] AnaLouise Keating et Gloria González-López, « Building Bridges, Transforming Loss, Shaping New Dialogues: Anzaldúan Studies for the Twenty-First Century », *Bridging: How Gloria Anzaldúa's Life and Work Transformed Our Own*, AnaLouise Keating et Gloria González-López (éds.), Austin, University of Texas Press, 2011, p. 2 : « For Anzaldúa, "inner work" and "public acts" are so intimately interrelated as to be inseparable ».

[21] AnaLouise Keating et Gloria González-López, « Building Bridges », p. 2 : « Anzaldúa's intense focus on the personal always leads outward, enabling her to develop new insights and make connections with others; with this new knowledge and these connections with others, she facilitates social change ».

“compartir” ou partager avec d’autres afin qu’elleux aussi puissent gagner en puissance d’agir [*may be empowered*] »[22].

Bridging témoigne de l’impact des écrits d’Anzaldúa sur la vie et le travail des différent·e·s contributeur·rice·s du volume ainsi que de l’efficacité du processus de transformation, dirigé vers l’extérieur, qu’Anzaldúa développe. Dans *Bridging*, Keating soutient que la propension d’Anzaldúa à « risquer le personnel » est centrale à son activisme et à sa méthodologie de production de savoirs, de construction de coalitions et de transformation sociale :

> En intégrant sa propre vie dans son travail, Anzaldúa se transforme elle-même en pont et crée de potentielles identifications avec des lecteur·rice·s d’horizons [*backgrounds*] divers. Elle façonne un processus de dévoilement de soi [*self-disclosure*] qui nous invite [*invite*] (et parfois, nous pousse [*compel*]) à prendre de nouveaux risques alors même que nous réfléchissons à nos propres expériences, que nous pénétrons l’intimité de nos propres vies[23].

Si je rejoins pleinement Keating, il me semble toutefois qu’elle manque le rôle fondamental que joue la forme même de l’*autohistoria-teoría* dans le processus de transformation qui l’intéresse, la performativité de ces théories, à laquelle elle fait pourtant allusion en ayant recours aux verbes *invite* et *compel*, sans l’identifier comme telle ni la commenter[24]. Dans « Speaking in Tongues. A Letter to Third World Women Writers », Anzaldúa declare, en effet : « Je n’ai jamais vu une telle capacité [*power*] à déplacer [*move*] et transformer les autres ailleurs que dans l’écriture des femmes de

[22] Gloria Anzaldúa, « now let us shift », p. 117 (citée par Keating, « Building Bridges », p. 1) : « By redeeming your most painful experiences, you transform them into something valuable, algo para “compartir” or share with others so they too may be empowered ».

[23] AnaLouise Keating, « Risking the Personal », p. 2 : « By incorporating her own life into her work, Anzaldúa transforms herself into a bridge and creates potential identifications with readers from diverse backgrounds. She models a process of self-disclosure which invites (and sometimes compels) us to take new risks as we reflect on our own experiences, penetrate the privacy of our own lives ».

[24] Keating s’intéressera plus en détails à la dimension performative du langage chez Anzaldúa dans *Transformation Now!*, en lien avec ce qu’elle qualifie d’ « esthétique du/de la poète·sse-chaman·e » [*poet-shaman aesthetics*]. Voir en particulier, AnaLouise Keating, *Transformation Now!*, p. 118-128. Sur la dimension chamanique de l’écriture chez Anzaldúa, voir également Elizabeth Anne Dahms, *The Life and Work of Gloria Anzaldúa*.

couleur »[25], nous engageant ainsi à prendre en considération les modalités de cette écriture, l'*autohistoria-teoría* comme forme, afin d'en saisir au mieux les effets particuliers.

La centralité du corps est en effet fondamentale dans l'épistémologie d'Anzaldúa, ce qu'illustrent parfaitement les expressions *theories in the flesh* ou *organic writing* qui visent à décrire le type de récits et de théories qu'elle et les autres contributrices de *This Bridge Called My Back* produisent. Anzaldúa a théorisé son rapport à l'écriture dans de nombreux essais et poèmes qui nous aident à comprendre la façon dont le corps du/de la lecteur·rice est engagé et mobilisé dans l'*autohistoria-teoría* et à appréhender celle-ci sous l'angle de la performance et de la performativité. Dans un poème inédit, « I Want To Be Shocked Shitless », écrit en 1974, Anzaldúa exprime son désir d'être radicalement transformée à travers l'écriture et éveillée à d'autres perceptions et perspectives :

> J'ai peur, leur ai-je dis,
> que vous n'ouvriez pas de portails pour moi,
> qu'aucun de vous ne me m'envoie au tapis.
>
> Je crains que les hameçons
> dans vos mots ne m'agrippent pas
> […]
>
> Je ne veux pas que l'on me dise
> quoi écrire
> Je peux déterrer mon propre contenu
> Je veux être poussée
> dans des puits creusés profonds
> dans des terres inconnues.
> Je veux que vous me donniez des yeux dedans
> à l'arrière de ma tête.
> Soyez un coup de tonnerre
> et réveillez-moi.
> Soyez un tremblement de terre
> faites-moi trembler.
> Soyez une rivière déchaînée qui fait rage

[25] Gloria Anzaldúa, « Speaking in Tongues », p. 170 : « I have never seen so much power to move and transform others as from that of the writing of women of color ». *To move* signifie également « émouvoir » et le terme *power*, employé par Anzaldúa, renvoie aussi à l'*empowerment* que génèrent ces récits.

dans mes veines.
Bouleversez-moi à m'en faire peur[26].

Ce second poème inédit, écrit à la même époque et intitulé « The New Speakers », nous offre un autre aperçu de la poétique d'Anzaldúa, en particulier de l'effet qu'elle souhaiterait que ses écrits aient sur ses lecteur·rice·s :

Mais ce que nous voulons
– ce que nous osons vouloir –
c'est voir nos mots gravés
sur le visage des gens
sentir nos mots catalyser
des émotions dans leurs vies[27].

Dans ces deux poèmes, Anzaldúa exprime le désir d'être affectée et transformée (dans la réception et dans le processus d'écriture lui-même) ainsi que celui d'affecter et transformer (par l'écriture). « Speaking in Tongues » poursuit cette exploration de la relation qui s'établit entre auteur·rice et lecteur·rice dans les processus d'écriture et de réception : « Je dis, mujer mágica [femme magique], bouleverse-toi au point d'acquérir [*shock yourself into*] de nouvelles manières de percevoir le monde, bouleverse ton/ta lecteur·rice de la même manière. Arrête le bavardage dans leurs têtes »[28]. Dans le chapitre de *Borderlands/La Frontera* consacré à l'écriture, « Tlilli, Tlapalli / The Path of the Red

[26] Gloria Anzaldúa, « I Want To Be Shocked Shitless », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 23 : « I'm afraid, I told them, / that you will open no gates for me, / that neither of you will floor me. // I fear that the hooks / in your words will not grip me […] // I don't want to be told / what to write / I can excavate my own content / I want to be pushed into / digging deep wells / in unheard of lands. / I want you to give me eyes in / in the back of my head. / Be a thunder clap / and rouse me. / Be an earthquake / make me tremble. / Be a river raging rampant / in my veins. / Shock me shitless ».

[27] Gloria Anzaldúa, « The New Speakers », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 25 : « But what we want / – what we presume to want – / is to see our words engraved / on the people's face / feel our words catalyze / emotions in their lives ».

[28] Gloria Anzaldúa, « Speaking in Tongues », p. 170 : « I say, mujer mágica, shock yourself into new ways of perceiving the world, shock your reader into the same. Stop the chatter inside their heads ». La locution verbale *to shock somebody into action*, ou *into doing something*, signifie « pousser à l'action », « inciter quelqu'un·e à faire quelque chose », l'élément déclencheur étant un « choc », c'est-à-dire une « émotion violente et inattendue pouvant provoquer de grandes perturbations physiques et psychiques chez l'individu ». Voir *Trésor de la Langue Française Informatisé* [en ligne], https://www.cnrtl.fr/definition/choc [consulté le 13/08/2022].

and Black Ink », elle insiste également sur la dimension transformative de l'acte d'écriture :

> Quand j'écris, j'ai l'impression de sculpter de l'os. J'ai l'impression de créer mon propre visage, mon propre cœur – un concept nahuatl. Mon âme se façonne à travers l'acte de création. Elle se refait sans cesse et accouche d'elle-même à travers mon corps. C'est le fait d'apprendre à vivre avec *la Coatlicue* qui transforme la vie dans les *Borderlands* d'un cauchemar en une expérience numineuse. C'est toujours un chemin/état vers autre chose[29].

Anzaldúa présente ses *autohistorias-teorías* comme des écrits performatifs qui, par la force de leur énonciation, du moins en partie, déplacent nos paradigmes, changent nos perspectives et nos perceptions :

> En envoyant nos voix, nos images et nos visions vers l'extérieur, dans le monde, nous altérons les murs et les changeons en un encadrement pour de nouvelles fenêtres et de nouvelles portes. Nous transformons les *posos* [puits], les ouvertures, les *barrancas* [ravines], les *abismos* [abîmes] depuis lesquels nous sommes obligé·e·s de parler[30].

Un peu plus loin, elle ajoute : « en y introduisant nos propres approches et nos propres méthodologies, nous transformons cet espace théorique »[31]. Extraits de l'essai « Haciendo caras, una entrada » (dont le titre lui-même, à travers le gérondif espagnol,

[29] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 95 : « When I write it feels like I'm carving bone. It feels like I'm creating my own face, my own heart – a Nahuatl concept. My soul makes itself through the creative act. It is constantly remaking and giving birth to itself through my body. It is this learning to live with *la Coatlicue* that transforms living in the Borderlands from a nightmare into a numinous experience. It is always a path/state to something else ». Le terme *numineux* renvoie à un phénomène mystérieux qui semble lié au divin. Anzaldúa développe une idée similaire dans son introduction à l'anthologie *Making Face, Making Soul / Haciendo caras*.

[30] Gloria Anzaldúa, « Haciendo caras, una entrada », p. xxv : « By sending our voices, visuals, and visions outward into the world, we alter the walls and make them a framework for new windows and doors. We transform the *posos*, apertures, *barrancas*, *abismos* that we are forced to speak from ».

[31] Gloria Anzaldúa, « Haciendo caras », p. xxv : « By bringing in our own approaches and methodologies, we transform the theorizing space ». Des phrases de ce type émaillent aussi *Borderlands*, l'exemple le plus parlant étant : « En créant une nouvelle mythos – c'est-à-dire un changement dans la manière dont nous percevons la réalité, dans la manière dont nous nous voyons et dont nous nous comportons – la *mestiza* crée une nouvelle conscience » (traduction française par Jules Falquet et Paola Bacchetta, p. 79 : « By creating a new mythos – that is, a change in the way we perceive reality, the way we see ourselves, and the ways we behave – la *mestiza* creates a new consciousness », p. 102).

exprime la dimension progressive d'une action en cours tout en désignant la manière dont s'accomplit une seconde action implicite), ces passages soulignent bien la dimension performative de l'*autohistoria-teoría*. Comme l'explique brillamment Josette Féral dans son article « De la performance à la performativité » :

> L'idée d'événement […] est ici fondamentale, la performativité étant en effet porteuse d'événementialité. Cette allusion à l'événement, qui inscrit dans l'immédiateté une action en train de se faire, est cruciale, car elle souligne que la performativité est rupture dans une continuité, une rupture qui fait soudain surgir le présent sur la scène énonciative prise dans son sens le plus large (linguistique, scénique, social)[32].

Féral s'appuie sur la pensée du linguiste J. L. Austin, à l'origine du concept de « verbes performatifs » visant à désigner un « type particulier d'énonciations (*utterances*) qui, comme les promesses, les souhaits ou les jugements, ne se contentent pas de dire mais font par la même occasion, produisent simultanément ce qu'elles énoncent ». Dans *How to Do Things with Words* (1962), Austin affirme, en effet, que :

> Le terme *performatif* […] dérive, bien sûr, du verbe anglais *perform* […] : il indique que produire l'énonciation revient à exécuter une action. […] Prononcer des mots, en effet, est d'ordinaire un *événement* ou même l'*événement* principal, dans le fait d'accomplir (*perform*) l'acte[33].

Il est possible de considérer l'*autohistoria-teoría* comme un type spécifique d'énoncé qui réalise l'action exprimée au moment même de son énonciation. Dans les extraits précités de « Haciendo caras », pour reprendre les mots d'Austin, produire l'énonciation (« sending our voices », « bringing in our own appoaches ») revient, en effet, à exécuter une action (« we alter […] and make », « we transform »). Écrire, prononcer ou lire ces écrits devient alors l'événement principal dans le fait d'accomplir l'acte de transformation de soi et de la société. C'est aussi ce que suggère Anzaldúa lorsqu'elle écrit, toujours dans le même essai, qui constitue l'introduction de l'anthologie *Making Face, Making Soul /*

[32] Josette Féral, « De la performance à la performativité », *Communications*, vol. 92, n° 1, 2013, p. 209.
[33] John L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 41-43. Cité dans Josette Féral, « De la performance à la performativité », p. 209.

Haciendo caras : « Ces pièces ne font pas que *parler de* stratégies de survie. Ce *sont* des stratégies de survie » [34] . L'implication que demandent ces types d'écrits à ses « auditeur·rice·s/lecteur·rice·s » est, quant à elle, totale :

> Que le·a lecteur·rice en soit averti·e […] : c'est à ellui de reconstituer ce texte. […] Au fur et à mesure que la perspective et le point de mire changent, que les sujets changent, l'auditeur·rice/lecteur·rice est forcé·e de participer à la fabrication du sens – iel est forcé·e de relier les points, de connecter les fragments. L'anthologie vise à engager la personne tout entière du/de la lecteur·rice. Je ne crois pas que la « distance » et « l'objectivité » seules nous aident à faire face à nos problèmes. La distanciation ne peut pas constituer une stratégie majeure – seulement un moment de répit temporaire. Ressentir de manière totale, s'immerger dans les émotions, se faire détremper par le jaillissement choquant de la culpabilité, de la colère ou de la frustration, nous éveillent à certaines de nos réalités. Les pièces qui composent ce livre suscitent des émotions[35].

L'*autohistoria-teoría* est elle-même envisagée comme une « performance », à plusieurs reprises, par Anzaldúa qui emploie le terme dans « Ethnic Autohistorias-teorías » où elle déclare « l'écriture, ce n'est pas moi mais une mise-en-scène de moi [*a staging of me*], une performance, un acte de fiction »[36], et dans *Borderlands/La Frontera* :

> Mes « histoires » sont des actes encapsulés dans le temps qui se réalisent à chaque fois qu'elles sont prononcées à haute voix ou lues en silence. J'aime les considérer comme des performances et non comme des objets inertes et « morts » [...] Je ne sais pas ce qu'est ce genre de travail lorsqu'il est au repos (lorsqu'il n'est pas performé). Il est possible que ce soit – ou que ce ne soit pas – un « travail » alors[37].

---

[34] Gloria Anzaldúa, « Haciendo caras », p. xviii : « These pieces are not only *about* survival strategies. They *are* survival strategies ».

[35] Gloria Anzaldúa, « Haciendo caras », p. xviii : « Let the reader beware […] : s/he must do the work of piecing this text together. […] As the perspective and focus shift, as the topics shift, the listener/reader is forced into participating in the making of meaning – she is forced to connect the dots, to connect the fragments. The anthology is meant to engage the reader's total person. I do not believe that "distance" and "objectivity" alone help us come to terms with our issues. Distancing cannot be a major strategy – only a temporary breather. Total feeling and emotional immersion, the shocking drench of guilt or anger or frustration, wakes us up to some of our realities. The pieces in this book awaken the emotions ».

[36] Gloria Anzaldúa, « Ethnic Autohistorias-teorías », p. 320 : « The writing is not me, but the staging of me, a performance, an act of fiction […] ».

[37] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 89 : « My "stories" are acts encapsulated in time, "enacted" every time they are spoken aloud or read silently. I like to think of them as performances and not as inert and "dead" objects […]. I'm not sure what it is when it is at rest (not in performance). It may or may not be a "work" then ».

Dans *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa renoue avec la performance au sens artistique et rituel, établissant un parallèle entre les rôles des chaman·e·s et de l'auteur·rice[38]. Elle développe cet aspect dans un court essai intitulé « Metaphors in the Tradition of the Shaman », écrit peu de temps après la publication de *Borderlands/La Frontera*, où elle envisage son rapport à l'écriture comme une pratique chamanique[39]. L' « esthétique chamanique » [*shaman aesthetics*] qu'elle esquisse, pour reprendre les mots de Keating, est fondée sur sa profonde conviction que le langage a la capacité de transformer la réalité matérielle, ainsi que sur sa reconnaissance des effets psychiques et matériels considérables des images et des représentations mentales[40] :

> Juste après la sortie de *Borderlands/La Frontera*, je me suis concentrée sur ce qui était insuffisant ou manquant dans le livre et sur tout ce qui « n'allait pas » dans ma vie. Je me suis représenté maintes fois (aussi bien par des images et par des mots dans ma tête que par des sentiments) les choses d'une manière si négative que je me suis plongée dans un état d'impuissance et que je me suis finalement rendue malade. Comme c'est le cas pour tou·te·s les humains·e·s, le travail de mon imagination a agi sur mon propre corps. Les images ont communiqué avec les tissus, les organes et les cellules pour effectuer des changements. Une fois de plus, j'ai réalisé à quel point les images et les mots sont puissants et à quel point j'avais besoin de contrôler les métaphores que j'utilise pour communiquer avec moi-même. Sí, la imaginación es muy poderosa [Oui, l'imagination est très puissante][41].

[38] Dans « Haciendo caras », Anzaldúa associe la dimension rituelle et théâtrale de la performance à sa dimension sociale à travers la métaphore du masque et la notion de rôles sociaux, dans une perspective proche de celle d'Erving Goffman ou Elizabeth Burns au sujet de la théâtralité de la vie quotidienne. Voir Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Londres, Penguin Books, 1990 [1959] ; *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987 ; Elizabeth Burns, *Theatricality: A Study of Convention in the Theatre and in Social Life*, New York, Harper et Row, 1972. Anzaldúa s'est elle-même brièvement intéressée au théâtre : entre 1979 et 1980, elle travaille sur le manuscrit de *La Chingada: A Poem Play*, qui ne sera cependant jamais publiée ni montée.

[39] Gloria Anzaldúa, « Metaphors in the Tradition of the Shaman », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 121 ; *Borderlands*, p. 87-97. Dans ce chapitre de *Borderlands*, « *Tlilli, Tlapalli* / The Path of the Red and Black Ink », elle emploie les termes de « performance du/de la chaman·e » (« performance of the shaman », p. 88) et de « performance rituelle » ou « rituel performatif » (« performance ritual », p. 90).

[40] Voir AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 8, 121. Keating propose également le terme de « poet-shamanic aesthetics » (« esthétique poétique-chamanique »). Voir, en particulier, AnaLousie Keating, « Speculative Realism, Visionary Pragmatism and Poet-Shamanic Aesthetics in Gloria Anzaldúa—and Beyond », *Women's Studies Quarterly*, vol. 40, n° 3-4, 2012, p. 51-69.

[41] Gloria Anzaldúa, « Metaphors in the Tradition of the Shaman », p. 121 : « Right after *Borderlands/La Frontera* came out, I focused on what was weak or lacking in it and everything that was "wrong" with my

Toujours en opérant un retour critique sur *Borderlands/la Frontera*, Anzaldúa poursuit son analogie entre pratique de l'écriture et pratique chamanique en insistant sur le pouvoir de guérison, individuelle et communautaire, de l'écriture :

> Pour prolonger l'analogie poétesse-chamane, à travers mon œil de poète, je vois la « maladie », lo que daña, tout ce qui est nocif dans le corps culturel ou individuel. Je vois que la « maladie » déséquilibre une personne ou une communauté. […] La curación – la « cure » – peut consister à enlever quelque chose (désendoctrinement), à extraire les vieilles métaphores mortes. Ou elle peut consister à ajouter ce qui manque – à rétablir l'équilibre et à renforcer les états physiques, mentaux et émotionnels de la personne. Ce « remède » conduit à un changement dans notre système de croyances, en lo que creemos. Ne nous sentant plus « malades », nous sortons des états de confusion, de dépression, d'anxiété et d'impuissance qui nous paralysaient et nous sommes catapulté·e·s dans des états de confiance et de force intérieure qui nous habilitent. Dans *Borderlands/La Frontera*, j'expose les états débilitants que traversent les femmes et les colonisé·e·s et la dépossession [*dis-empowerment*] qui en résulte[42].

La notion de soin et de guérison, inscrite dans des perspectives indigènes et des formes de savoirs disqualifiées, est, en effet, centrale. À l'image des chaman·e·s qui extraient les maux ou les éléments indésirables des corps (et sont appelé·e·s *sucking-doctors*, aspirant littéralement la maladie avec sa bouche, dans certaines cultures amazoniennes et *native american*), Anzaldúa affirme que le rôle de l'auteur·rice consiste à extraire ces

life. I repeatedly represented (both with pictures and words in my head and with internal feelings) how things were in such a negative way that I put myself in a disempowering state and eventually made myself sick. As is true with all humans, the working of my imagination acted upon my own body. Images communicated with tissues, organs, and cell to effect change. Once again it came home to me how powerful the image and the word are and how badly I needed to control the metaphors I use to communicate with myself. Sí, la imaginación es muy poderosa ».

[42] Gloria Anzaldúa, « Metaphors in the Tradition of the Shaman », p. 121-122 : « To carry the poet-shaman analogy further, through my poet's eye I see "illness," lo que daña, whatever is harmful in the cultural or individual body. I see that "sickness" unbalances a person or a community. […] La curación – the "cure" – may consist of removing something (disindoctrination), of extracting the old dead metaphors. Or it may consist of adding what is lacking – restoring the balance and strengthening the physical, mental, and emotional states of the person. This "cure" leads to a change in our belief system, en lo que creemos. No longer feeling ourselves "sick," we snap out of the paralyzing states of confusion, depression, anxiety, and powerlessness and we are catapulted into enabling states of confidence and inner strength. In *Borderlands/La Frontera*, I articulate the debilitating states that women and the colonized go through and the resulting dis-empowerment ».

« métaphores mortes », si profondément ancrées dans la langue et les représentations mentales qu'elles résistent au changement, et codifiées de telle sorte qu'elle soutiennent ou renforcent les structures de pouvoir existantes, afin de les remplacer par de nouvelles métaphores, susceptibles de nous assister dans ce processus d'auto-guérison, en nous forçant à restructurer nos perceptions[43] :

> Parce que nous utilisons des métaphores de même que des hierbitas [petits herbes] ou des pierres de guérison pour effectuer des changements, nous suivons la tradition des chaman·e·s. Comme les chaman·e·s, nous transmettons des informations de notre conscience au corps physique d'un·e autre. Avec de la chance, nous créons, comme les chaman·e·s, des images qui induisent des états de conscience modifiés propices à l'auto-guérison[44].

Anzaldúa envisage donc les métaphores et les récits comme une médecine visant à guérir les corps et les consciences individuelles et collectives et à redonner de la capacité ou de la puissance d'agir aux individu·e·s et aux groupes marginalisés et historiquement réduits au silence. Dans « Haciendo caras », poursuivant sa réflexion sur les savoirs situés et la colonialité du savoir, elle affirme ainsi que « si nous avons été bâillonné·e·s et privé·e·s de capacité d'agir par des théories [*disempowered*], nous pouvons aussi être détaché·e·s et empuissancé·e·s [*empowered*] par des théories » [45].

Dans « Metaphors in the Tradition of the Shaman », Anzaldúa insiste également sur la dimension performative de ce type de processus d'(auto-)guérison lorsqu'elle manifeste

---

[43] Cet aspect est notamment abordé par Estefany Lopez, dans « *Curando La Herida* ». Dans son article, Lopez souligne à juste titre que *Borderlands* « guérit de manière performative la blessure » [*perform the healing of the wound*] que représente la frontière séparant le Mexique des États-Unis à travers la création d'un nouveau langage reposant à la fois sur le *code-switching* et sur le recours à des métaphores originales. Lopez précise que c'est justement parce qu'Anzaldúa utilise la métaphore de la blessure pour reconceptualiser la frontière que le processus de guérison peut avoir lieu. Dans « Santa Nepantla: A Borderlands Sutra », Randy P. Conner rappelle que l'une des grand-mères d'Anzadúa était *curandera* (guérisseuse) et qu'elle-même aurait dû être initiée au *curanderismo*. S'il semble qu'elle ait parfois regretté de ne pas s'être engagée sur cette voie, elle envisageait toutefois ses écrits comme une forme de *curanderismo*.

[44] Gloria Anzaldúa, « Metaphors in the Tradition of the Shaman », p. 122 : « Because we use metaphors as well as hierbitas or curing stones to effect changes, we follow in the tradition of the shaman. Like the shaman, we transmit information from our consciousness to the physical body of another. If we're lucky we create, like the shaman, images that induce altered states of consciousness conducive to self-healing ».

[45] Gloria Anzaldúa, « Haciendo caras », p. xxvi : « If we have been gagged and disempowered by theories, we can also be loosened and empowered by theories ».

son « espoir qu'à mesure que le·a lecteur·rice lit ces pages, ces "métaphores" seront "activées" et vivront en elle »[46]. Pour autant, le potentiel transformateur de l'*autohistoria-teoría* n'agit pas exclusivement au niveau individuel :

> Ces récits guérisseurs n'agissent pas seulement comme des « thérapies » ressourçantes, ils changent effectivement la réalité. Nous révisons la réalité en modifiant nos accords consensuels concernant ce qui est réel, ce qui est juste et équitable. Nous pouvons transformer la réalité en changeant nos perspectives et nos perceptions. En choisissant un avenir différent, nous le faisons advenir[47].

L'acte d'écriture est lui-même ritualisé, et présenté à la fois comme un acte vampirique et un sacrifice rituel, dans un passage de *Borderlands/La Frontera* où Anzaldúa souligne le potentiel transformateur de l'*autohistoria-teoría* :

> Je suis assise ici devant mon ordinateur, *Amiguita*. Au-dessus de l'écran, mon autel avec la bougie de la *Virgen de Coatlalopeuh* et du copal qui brûle. Mon compagnon, un serpent à plumes en bois, se trouve à ma droite tandis que je réfléchis à la façon dont la métaphore et le symbole concrétisent l'esprit et éthérisent le corps. L'Écriture c'est toute ma vie, c'est mon obsession. Ce vampire qu'est mon talent ne souffre pas d'autres prétendant·e·s. Chaque jour je la courtise, j'offre mon cou à ses dents. Tel est le sacrifice qu'exige l'acte de création, un sacrifice sanglant. Car ce n'est qu'à travers le corps, à travers le tiraillement de la chair, que l'âme humaine peut être transformée. Et pour que les images, les mots, les histoires aient ce pouvoir de transformation, il faut qu'elles naissent du corps humain – chair et os – et du corps de la Terre – pierre, ciel, liquide, terre. Ce travail, ces images, perçant la langue ou les lobes d'oreilles à l'aide d'une aiguille de cactus, ce sont mes offrandes, ce sont mes sacrifices de sang aztèques[48].

---

[46] Gloria Anzaldúa, « Metaphors in the Tradition of the Shaman », p. 122 : « hope that as the reader reads the pages these "metaphors" will be "activated" and live in her ».

[47] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 21 : « These healing narratives serves not just as self-nurturing "therapy," but actually change reality. We revise reality by altering our consensual agreements about what is real, what is just and fair. We can trans-shape reality by changing our perspectives and perceptions. By choosing a different future, we bring it into being ».

[48] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 97 : « I sit here before my computer, *Amiguita*, my altar on top of the monitor with the *Virgen de Coatlalopeuh* candle and copal incense burning. My companion, a wooden serpent staff with feathers, is to my right while I ponder the ways metaphor and symbol concretize the spirit and etherealize the body. The Writing is my whole life, it is my obsession. This vampire which is my talent does not suffer other suitors. Daily I court it, offer my neck to its teeth. This is the sacrifice that the act of creation requires, a blood sacrifice. For only through the body, through the pulling of flesh, can the human soul be transformed. And for images, words, stories to have this transformative power, they must arise from the human body – flesh and bone – and from the Earth's body – stone, sky, liquid, soil. This work, these

Envisager l'*autohistoria-teoría* comme un acte et comme une performance nous engage à mettre l'accent sur ce qui s'accomplit à travers les processus d'écriture et de réception de ces textes tout en nous permettant de renouer avec une autre dimension essentielle de la vie d'Anzaldúa : l'activisme politique[49].

1.2 « I change myself, I change the world »[50] : une lecture détaillée de « La Prieta » depuis la perspective de la performativité et de l'émancipation

« La Prieta » constitue un texte fondamental dans l'épistémologie queer décoloniale d'Anzaldúa, contenant en germe de nombreux aspects théoriques développés par la suite dans *Borderlands/La Frontera* et d'autres écrits postérieurs. Explorant la conscientisation militante d'Anzaldúa, « La Prieta » met en évidence les processus performatifs d'assignation normative et de marginalisation (du point de vue du genre, de la race et de la sexualité), mais également de détournement des injonctions sociales et de réappropriation du langage à des fins politiques émancipatrices. L'*autohistoria-teoría* s'ouvre par une scène qui met d'emblée en évidence la centralité des processus performatifs d'assignation identitaire et vise à éclairer le titre de l'essai :

> Quand je suis née, Mamagrande Locha a inspecté mes fesses à la recherche de la tâche foncée [*dark*], le signe du sang indio [indien], voire pire, mulatto [mulâtre]. Ma grand-mère (espagnole, en partie allemande, un soupçon de royauté sous la surface de sa peau claire, ses yeux bleus et les boucles de ses cheveux autrefois blonds) se vantait que sa famille était l'une des premières à s'être installée dans les terres du sud du Texas.

images, piercing tongue or ear lobes with cactus needle, are my offerings, are my Aztecan blood sacrifices ».

[49] Dans « Ethnic Autohistorias-teorías », elle écrit, en effet : « la langage est un moyen d'action » (« langage is one way of taking action », p. 311). Dans « Haciendo caras », elle affirme de la même manière que « les actes créatifs sont des formes d'activisme politique qui emploient des stratégies esthétiques définies pour résister aux normes culturelles dominantes et pas simplement des exercices esthétiques » (« creative acts are forms of political activism employing definite aesthetic strategies for resisting dominant cultural norms and are not merely aesthetic exercices », p. xxiv).

[50] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 92.

> Dommage que mi'jita [ma petite fille] soit morena [brune], *muy prieta*, si foncée [*dark*] et si différente de ses propres enfants à la peau claire[51].

La scène d'ouverture de « La Prieta » expose les processus de racialisation et d'épidermisation[52] (c'est-à-dire d'inscription de la race sur la peau) qui opèrent au sein même de la communauté chicanx, distinguant notamment les *prietas*, « celles qui ont la peau foncée », des *güeras*, « celles qui ont la peau claire ». À travers cette scène initiale d'une violence inouïe, la narratrice insiste sur son assignation dans le système de hiérarchisation raciale institué dans sa communauté, par intériorisation du racisme et du colonialisme, en soulignant son appartenance à une catégorie sociale dévaluée qui l'expose plus fortement aux discriminations, aussi bien extra qu'intra-communautaires. Ce processus de racialisation, inauguré par la grand-mère, est amplifié dans la suite du récit. Selon une pratique répandue au Texas, la mère d'Anzaldúa commence à l'appeler « Prieta » pendant son enfance, en référence à sa peau foncée. Bien qu'il s'agisse également d'une marque d'affection[53], cette assignation initiale, alliée à une forte valorisation de la blanchité, s'accompagne de contraintes qui s'exercent sur les corps (tout particulièrement sur les corps des personnes assignées femmes à la naissance) et qui se traduisent par les injonctions incessantes de sa mère :

> « Ne va pas au soleil », me disait ma mère quand je voulais aller jouer dehors. « On te prendra pour une indienne si tu deviens plus foncée [*darker*]. Et ne salis pas tes vêtements. Tu ne veux pas que les gens te traitent de sale mexicaine [*dirty mexican*] ». Ça ne lui était jamais venu à l'esprit que bien qu'américain·e·s depuis six générations, nous étions toujours mexicain·e·s et que tout·e·s les mexicain·e·s sont en partie indien·ne·s. J'ai passé mon adolescence à combattre ses injonctions

[51] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 198 : « When I was born, Mamagrande Locha inspected my buttocks looking for the dark blotch, the sign of indio, or worse, of mulatto blood. My grandmother (Spanish, part German, the hint of royalty lying just beneath the surface of her fair skin, blue eyes, and the coils of her once blond hair) would brag that her family was one of the first to settle in the range country of south Texas. Too bad mi'jita was morena, *muy prieta*, so dark and different from her own fair-skinned children ».

[52] Voir Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 8.

[53] Voir Norma Cantú et Ricardo Vivancos-Pérez, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. The Critical Edition*, note 3, p. 84.

> incessantes à me laver le corps, à frotter les sols et les placards, à nettoyer les fenêtres et les murs[54].

Dans la dernière phrase de ce fragment, l'injonction normative à la blanchité se retrouve subtilement entremêlée à une injonction à la féminité et à la domesticité qui contribuent à la subordination des femmes, permettant à Anzaldúa d'imbriquer les constructions performatives de la race et du genre dans son essai. Comme un grand nombre de contributions publiées dans l'anthologie *This Bridge Called My Back*, « La Prieta » dénonce la complicité ambigüe des mères dans la perpétuation des normes de genre oppressives et la subordination des femmes. Dans « La Prieta », Anzaldúa raconte également comment elle s'est retrouvée marginalisée par des troubles physiques qui ont affecté sa vie depuis l'enfance. Souffrant d'un déséquilibre hormonal, responsable de menstruations extrêmement précoces, qui la conduira à subir une hystérectomie en mars 1980, les injonctions normatives de sa mère à son égard et les contraintes qui s'exercent sur son corps redoublent :

> À l'âge de trois mois, de petites taches roses ont commencé à apparaître dans ma couche. « Ce sont ses traits esquimaux », a dit le médecin à ma mère. « Les petites filles esquimaux ont leurs règles tôt ». À sept ans, j'avais des seins naissants. Ma mère les enveloppait dans des bandes de coton serrées pour que les enfants à l'école ne les trouvent pas étranges à côté de leurs tétons bruns et plats comme des grains de beauté. Ma mère épinglait dans mes culottes un bout de chiffon plié. « Garde tes cuisses fermées, Prieta ». Ça, le sombre [*dark*] et profond secret entre nous, sa punition pour avoir baisé avant la cérémonie de mariage, ma punition pour être née. […] Ma sœur a commencé à se douter de notre secret – que quelque chose « clochait » [*something wrong*] chez moi[55].

[54] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 198 : « "Don't go out in the sun," my mother would tell me when I wanted to play outside. "If you get any darker, they'll mistake you for an Indian. And don't get dirt on your clothes. You don't want people to say you're a dirty Mexican." It never dawned on her that, though sixth-generation American, we were still Mexican and that all Mexicans are part Indian. I passed my adolescence combatting her incessant orders to bathe my body, scrub the floors and cupboards, clean the windows and the walls ».

[55] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 199 : « When I was three months old tiny pink spots began appearing on my diaper. "She's a throwback to the Eskimo," the doctor told my mother. "Eskimo girl children get their periods early." At seven I had budding breasts. My mother would wrap them in tight cotton girdles so the kids at school would not think them strange beside their own flat brown mole nipples. My mother would pin onto my panties a folded piece of rag. "Keep your legs shut, Prieta." This, the deep

Exemple criant de « sexisme-raciste », pour reprendre le terme proposé par la féministe chicana Anna Nieto-Gómez[56], l'avis médical assigne la narratrice à une autre forme d'indigénéité qui réitère et renforce son interpellation initiale comme *prieta* et l'isole davantage. Au niveau textuel, l'imbrication de ces processus performatifs est opérée par l'omniprésence de l'adjectif *dark* qui vient tisser ensemble ces différents mécanismes d'altérisation et les expériences subjectives qu'ils entraînent. La sexualité n'intervient que dans un second temps, mais non sans violence : elle commence à apparaître dans ce passage à travers l'évocation de la puberté et de la sexualisation précoce du corps d'Anzaldúa, stigmatisées et génératrices de honte, elles-mêmes associées à la sexualité hors mariage de sa mère, qu'il s'agit donc de cacher aux yeux des autres. L'expérience de la honte – engendrée par le fait d'être perçu·e par les autres comme « anormal·e », « alien » écrit Anzaldúa, ou « queer » – tient une place importante dans « La Prieta » (elle occupe notamment toute une section du texte intitulée « Vergüenza/Shame » et se manifeste déjà dans la section précédente d'où est tirée la citation, « Images That Haunt Me »). Dans « La Prieta », Anzaldúa s'attache en effet à rendre visibles et à imbriquer les diverses manières dont elle a été altérisée et dont son corps, d'abord, et sa sexualité, ensuite, l'ont positionnée comme « anormale » :

> Ce que ma mère attendait en retour pour m'avoir donné naissance et m'avoir élevée, c'est que je me soumette à elle sans rébellion. Était-ce là une technique de survie qu'elle essayait de m'apprendre ? Elle ne s'opposait pas tant à ma désobéissance qu'au fait que je questionne son droit à me demander l'obéissance. Mêlée à cette lutte de pouvoir, il y avait sa culpabilité d'avoir porté un enfant marqué « con la seña » [du signe], pensant qu'elle avait fait de moi une victime de son péché. Dans ses yeux et dans les yeux des autres, je me voyais réfléchie comme « étrange », « anormale », « QUEER » [57].

dark secret between us, her punishment for having fucked before the wedding ceremony, my punishment for being born. […] My sister started suspecting our secret – that there was something "wrong" with me ».

[56] Voir Anna Nieto-Gómez, « Sexism in the Movimiento », p. 98.

[57] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 199 : « What my mother wanted in return for having birthed me and for nurturing me was that I submit to her without rebellion. Was this a survival skill she was trying to teach me? She objected not so much to my disobedience but to my questioning her right to demand obedience from me. Mixed with this power struggle was her guilt at having borne a child who was marked "con la sena," thinking she had made me a victim of her sin. In her eyes and in the eyes of others I saw myself reflected as "strange," "abnormal," "QUEER" ».

Les deux usages suivants du terme *queer* font explicitement référence à sa sexualité et à la charge offensante de l'insulte : « … ma mère et mes frères qui m'ont traitée de puta quand je leur ai dit que j'avais perdu ma virginité et que je l'avais fait exprès. Ma mère et mes frères qui m'ont traitée de jota (queer) quand je leur ai dit que mes ami·e·s étaient des hommes gays et des lesbiennes »[58]. En revanche, le quatrième et dernier usage du terme fait référence à un site d'identification collective et à une politique d'alliance. Anzaldúa expose donc la façon dont les processus performatifs d'interpellation sociale (verbalisés et non-verbalisés) et les assignations normatives, à travers les injonctions et les insultes, contribuent à nous constituer en tant que sujet, et comment les individu·e·s et leur corps sont le produit d'une histoire sociale incorporée. « La Prieta » insiste très nettement sur le fait que la force de l'insulte et des assignations réside dans leur réitération[59] : le texte est structuré par la répétition de scènes d'interpellation (au sens large), productrices de dénigrement et de marginalisation, précisément parce qu'elles sont constamment réitérées.

S'attaquant à la « contrainte à l'hétérosexualité »[60] et à l'homophobie prégnante dans la communauté chicanx, elle évoque également les effets du coming-out, notamment dans un contexte militant, et la marginalisation qui accompagne l'évocation publique et les tentatives de politisation de l'homosexualité :

> Il y a des années de cela, une de mes colocataires qui luttait pour les droits des homosexuel·le·s a déclaré à MAYO, une organisation chicanx, qu'elle et le président étaient gays. Iels ont été ostracisés. Quand iels sont partis, MAYO s'est

[58] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 204 : « … my mother and brothers calling me puta when I told them I had lost my virginity and that I'd done it on purpose. My mother and brothers calling me jota (queer) when I told them my friends were gay men and lesbians ». Le troisième usage du terme est celui-ci : « Une fois de plus, en ville, l'heure est à la chasse aux pédés [*faggot-hunting*] et à l'acharnement contre les queers [*queer-baiting*] » (p. 206).

[59] Sur l'importance de la réitération dans les processus performatifs et le caractère citationnel, voir John L. Austin, *How to Do Things with Words* et Judith Butler, *Gender Trouble* ; *Bodies that Matter* ; *Exitable Speech: A Politics of the Performative* ; « Critically Queer ».

[60] Voir Adrienne Rich, « Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence » ; *La contrainte à l'hétérosexualité et autres essais*, Genève et Lausanne, Mamamélis et Nouvelles Questions Féministes, 2010.

> effondrée. Elleux aussi, obligé·e·s de choisir entre les priorités de race, de préférence sexuelle ou de genre[61].

Dans *Borderlands*, Anzaldúa propose une lecture de l'homophobie comme *homephobia* – la « peur de rentrer à la maison » (*fear of going home*)[62]. Cette peur de réintégrer sa communauté, en raison des violences (notamment homophobes) qui s'y exercent, est couplée, selon elle, à une peur du rejet communautaire, qui a été intériorisé, et qui se traduit, bien souvent, par nos efforts pour nous conformer aux assignations normatives et incorporer ces normes sociales régulatrices.

Retraçant les processus de conscientisation militante et de subjectivation politique d'Anzaldúa, « La Prieta » est, avant tout, un récit d'affirmation et de recomposition identitaires qui reposent sur de nombreux actes de résistance et de rébellion contre les souffrances physiques et psychiques liées à la marginalisation. En réponse aux injonctions normatives de sa mère et aux contraintes qui s'exercent sur son corps, la narratrice retrouve de l'agentivité en prenant conscience de la dimension performative du genre et des normes qui lui sont associées :

> Et quand nous montions à l'arrière du camion du « patrón » [patron] qui nous amenait aux champs, elle demandait : « Où est ta gorra (casquette)? » La gorra – la visière maintenue fermement par des lamelles de carton, les volants flottant sur mes épaules – me donnait la sensation d'être un cheval avec des œillères, un membre de la légion étrangère française ou une nonne ployant sous sa cornette.
>
> Un jour, au milieu du champ de coton, j'ai jeté la gorra et enfilé un sombrero. Il me protégeait moins bien que la casquette du soleil texan de plus de 40 degrés, mais je pouvais maintenant voir dans toutes les directions, sentir la brise, sécher la sueur sur ma nuque[63].

[61] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 205.

[62] Voir Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 41-42. Si le néologisme *homephobia* n'apparaît pas en tant que tel, Anzaldúa y fait implicitement référence dans ce passage de *Borderlands*.

[63] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 198 : « And as we'd get into the back of the "patrón's" truck that would take us to the fields, she'd ask, "Where's your gorra (sunbonnet)?" La gorra – rim held firm by slats of cardboard, neck flounce flowing over my shoulders – made me feel like a horse with blinders, a member of the French Foreign Legion, or a nun bowed down by her wimple. One day in the middle of the cotton field, I threw the gorra away and donned a sombrero. Though it didn't keep out the Texas 110 degree sun as well as the bonnet, I could now see in all directions, feel the breeze, dry the sweat on my neck ».

Si ce premier exemple peut sembler anodin, la substitution de la *gorra* (qui, tout en protégeant de la chaleur du soleil, vise à préserver la blanchité et discipline le corps en restreignant la vue, donc les perspectives, de la narratrice) par le *sombrero* (un attribut associé à la masculinité) y est présenté comme une libération qui ouvre la voie à une émancipation plus marquée de La Prieta envers les normes de genre. L'*autohistoria-teoría* examine en effet la notion de rôle de genre. Comprenant un aspect normatif et performatif, elle implique que les individu·e·s sont censé·e·s se comporter de façon appropriée aux attentes socialement construites et attribuées à leur genre. Dans son *autohistoria-teoría*, Anzaldúa remet en question les rôles de genre traditionnels réservés aux Chicanas au sein de la communauté, de leur famille et du mouvement chicanx, qui les relèguent à des positions subordonnées :

> « Machona – india ladina » (indienne sauvage – masculine), m'appelait-elle parce que je ne me comportais pas comme une gentille petite Chicanita est supposée le faire : plus tard, dans le même souffle, elle faisait mon éloge et me blâmait, souvent pour la même chose – être un garçon manqué [*tomboy*] et porter des bottes, ne pas avoir peur des serpents et des couteaux, montrer mon mépris pour les rôles féminins, quitter la maison pour aller à l'université, ne pas m'installer et me marier, être une política, soutenir le mouvement des travailleur·euse·s agricoles[64].

La résistance de La Prieta envers ces normes de genre (hétéro)sexistes et limitantes passe donc par une approche performative de son identité de genre[65] lui permettant en partie de se réapproprier les grilles de lecture que l'on projetait sur elle et de se défaire d'un certain nombre de contraintes physiques qui l'entravaient :

---

[64] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 201 : « "Machona—india ladina" (masculine—wild Indian), she would call me because I did not act like a nice little Chicanita is supposed to act: later, in the same breath she would praise and blame me, often for the same thing – being a tomboy and wearing boots, being unafraid of snakes or knives, showing my contempt for women's roles, leaving home to go to college, not settling down and getting married, being a politica, siding with the Farmworkers ». Dans cet extrait, les termes *tomboy* et *machona*, qui désignent des personnes de sexe féminin ressemblant à, ou se comportant comme, des garçons ou des hommes (et qui visent donc à stigmatiser le fait d'adopter des attitudes supposées appartenir à un genre qui ne serait pas le sien), connotent le lesbianisme.

[65] Sur la performativité du genre et de la sexualité, voir Judith Butler, *Gender Trouble* et *Bodies that Matter*. Butler soutient que le genre est produit par des actes constamment réitérés qui dépendent de conventions sociales et propose la performativité comme un modèle pour penser les processus sociaux et le fonctionnement des normes sociales.

> Au fil des ans, les limites de la ferme et de la vie au ranch ont commencé à m'irriter. Le rôle traditionnel de la mujer était une selle que je ne voulais pas porter. Les concepts de « passivité » et de « dévouement » raclaient ma peau comme des éperons, « mariage » et « enfants » me faisaient ruer plus vite que devant des serpents ou des coyotes. Je me suis mise à porter des bottes et des jeans pour hommes et à me promener la tête pleine de visions, affamée de plus de mots et de plus de mots. Lentement, j'ai relevé la tête, refusé ma condition et commencé à remettre en question le statu quo. Mais il m'a fallu plus de trente ans pour désapprendre la croyance instillée en moi que le blanc est préférable [*better*] au brun […][66].

À travers son expression de genre, la narratrice s'émancipe des normes (hétéro)sexistes, envisagées comme un carcan qu'elle rejette viscéralement (les images poétiques mobilisées sont particulièrement parlantes à cet égard) et se positionne comme *queer*, dans un premier mouvement de réappropriation non verbale du stigmate et de l'insulte, suggérant que son auto-identification comme « una de las otras » et sa sexualité lesbienne participent à sa libération des assignations de genre. C'est par la non-conformité aux attentes sociales, liée à un processus de déconstruction et de désapprentissage, qu'émergent la résistance et la transformation. « La Prieta » met donc en scène une performance de genre subversive et émancipatrice, à travers laquelle la narratrice s'empare de la question de la visibilité (lesbienne) et de la vision politique (queer).

À mesure que progresse le récit, Anzaldúa choisit de mettre l'accent sur la seconde dimension du processus performatif : non plus sur la façon dont le langage agit sur nous mais sur la façon dont nous pouvons agir, et intervenir politiquement, dans et à travers le langage. Sur l'agentivité plutôt que sur la vulnérabilité, sur l'auto-dénomination plutôt que sur l'interpellation. L'agentivité et l'*empowerment* occupent en effet une place

[66] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 202 : « Over the years, the confines of farm and ranch life began to chafe. The traditional role of la mujer was a saddle I did not want to wear. The concepts "passive" and "dutiful" raked my skin like spurs, and "marriage" and "children" set me to bucking faster than rattlesnakes or coyotes. I took to wearing boots and men's jeans and walking about with my head full of visions, hungry for more words and more words. Slowly I unbowed my head, refused my estate, and began to challenge the way things were. But it's taken over thirty years to unlearn the belief instilled in me that white is better than brown […] ». Comme elle le raconte dans le même texte, les médecins qu'elle a consultés ont fait valoir que ses troubles hormonaux s'amélioreraient lorsqu'elle se marierait et aurait des enfants, ce qui est un autre exemple de violence hétérosexiste.

centrale dans l'*autohistoria-teoría*. Les processus d'interpellation sociale et d'assignation normative à l'œuvre dans « La Prieta » sont progressivement contrecarrés par des pratiques de désidentification, de retournement du stigmate et de réappropriation de l'insulte[67] qui insistent sur la légitimité de l'auto-désignation. « La Prieta » se clôt sur un passage fondamental qui, au-delà de proposer une resignification du terme *queer*, le conceptualise comme une positionnalité stratégique à réinvestir, un point de connectivité et d'articulation à partir duquel construire des coalitions politiques intersectionnelles à enjeux multiples :

> Nous sommes les groupes queers, celleux qui ne sont chez elleux nulle part, ni dans le monde dominant ni complètement au sein de nos cultures respectives. Ensemble, nous sommes concerné·e·s par tant d'oppressions. Mais l'oppression écrasante est le fait collectif que nous ne nous intégrons pas [*we do not fit*], et parce que nous ne nous intégrons pas, *nous sommes une menace*. Nous ne subissons pas tou·te·s les mêmes oppressions, mais nous comprenons et nous nous identifions aux oppressions de chacun·e. Nous n'avons pas la même idéologie et nous n'en tirons pas des solutions similaires. Certain·e·s d'entre nous sont des gauchistes, certain·e·s pratiquent la magie. Certain·e·s d'entre nous sont les deux. Mais ces différentes affinités ne s'opposent pas les unes aux autres. Dans El Mundo Zurdo [Le Monde Gaucher], moi, avec mes propres affinités, et les mien·ne·s, avec les leurs, nous pouvons vivre ensemble et transformer la planète[68].

Le paragraphe final correspond au moment de réappropriation de l'insulte *queer* par la narratrice, et par Anzaldúa, dans un passage qui signe une revendication collective et politique du terme et ouvre un espace de lutte et de communauté à des personnes distinctement marginalisées.

« La Prieta » peut se lire comme un récit initiatique qui retrace également la façon dont Anzaldúa se saisit de l'écriture à des fins d'émancipation et de transformation. En tant qu'*autohistoria-teoría*, il est possible d'envisager « La Prieta » comme une performance de soi et en soi, réalisée à travers l'acte de réécriture et de recréation littéraire[69]. Dans

[67] Sur le retournement du stigmate et la réappropriation de l'insulte, voir Erving Goffman, *Stigma* et Judith Butler, *Excitable Speech*.

[68] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 209.

[69] Cet aspect est souligné par Shelby Ward dans « Embodying the Sepent ». Ward soutient également que *Borderlands* produit de manière performative [*perform*] l'émergence de voix auparavant marginalisées

« La Prieta », Anzaldúa insiste, à différents endroits, sur certaines modalités liées à la performativité scénique. Elle met en particulier l'accent sur la monstration de l'acte d'écriture, sur le déplacement et la reconstruction permanente des signes par la prolifération des images[70], sur l'inscription de l'action dans l'immédiateté du présent et sur la vivacité (*liveness*), ainsi que sur l'événementialité portée par le texte lui-même[71]. Soulignant, dès les premières pages, les effets, particulièrement violents mais porteurs de transformation, produits par l'acte d'écriture de « La Prieta », Anzaldúa indique aux lecteur·rice·s la forte performativité de l'*autohistoria-teoría*, c'est-à-dire sa capacité à accomplir l'acte de transformation qu'elle évoque :

> Quand j'ai commencé à écrire cet essai, il y a environ deux ans, le vent auquel j'étais habituée s'est soudain transformé en ouragan. Il a ouvert la porte aux vieilles images qui me hantent, aux vieux fantômes et à toutes les vieilles blessures. Chaque image, une épée qui me transperce ; chaque mot, un test. Terrifiée, j'ai mis de côté le brouillon de cet essai pendant un an.
> […]
> Avec la terreur pour compagne, je me plonge dans ma vie et je commence à travailler sur moi. Où est-ce que cela a commencé, la douleur, les images qui me hantent ?[72]

et réduites au silence et insiste sur la forte performativité de l'écriture d'Anzaldúa. Dans « Gloria Anzaldua's *Borderlands/La Frontera* », Yvonne Yarbo-Bejarano remarque elle aussi que « dans *Borderlands*, cette nouvelle conscience est créée à travers *l'écriture* ; le projet d'Anzaldúa est celui d'une autoformation discursive » (« in *Borderlands*, this new consciousness is created through *writing*; Anzaldúa's project is one of discursive self-formation », p. 13).

[70] Bien que le récit suive un développement assez linéaire, « La Prieta » est structurée autour de fragments de souvenirs qui émergent sous forme d'images très souvent introduites par le signe typographique « … ». La dimension poétique et visuelle est primordiale.

[71] Féral rappelle, en effet, que selon Schechner, la performance émerge de quatre grands types d'actions combinées entre elles : être (*being*), faire (*doing*), montrer le faire (*showing doing*), expliquer l'exposition du faire (*explaining showing doing*). Comme elle l'explique : « La performance est faite d'actions qui se montrent, qui se donnent en spectacle (puisque "performer" c'est montrer le "faire") » (p. 206). Voir Josette Féral, « De la performance à la performativité », p. 205-206, 213-214. Voir également Richard Schechner, *Performance Studies: An Introduction*, New York, Routledge, 2002.

[72] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 198-199 : « When I began writing this essay, nearly two years ago, the wind I was accustomed to suddenly turned into a hurricane. It opened the door to the old images that haunt me, the old ghosts and all the old wounds. Each image a sword that cuts through me, each word a test. Terrified, I shelved the rough draft of this essay for a year. […] With terror as my companion, I dip in to my life and begin work on myself. Where did it begin, the pain, the images that haunt me? ».

Au-delà d'un vif attachement à la corporéité, à l'incarnation et à l'auto-réflexivité, autres modalités fondamentales de la performance au sens artistique et scénique, « La Prieta » est travaillé par un rapport à l'altérité très marqué[73], qui transparaît à travers de nombreuses adresses aux lecteur·ice·s, notamment dans la section intitulée « Who are My People » : « Que suis-je ? *Une féministe lesbienne racisée aux tendances marxistes et mystiques* »[74] ; « Vous dites que mon nom est ambivalence ? Essayez de me concevoir comme Shiva, un corps à plusieurs bras et plusieurs jambes »[75] ; ou encore « Qui, moi, confuse ? Ambivalente ? Pas du tout. Ce sont vos étiquettes qui me divisent »[76].

Envisager l'*autohistoria-teoría* comme un acte, « acte d'écriture de soi, d'encodage de son existence ainsi que de l'histoire de son peuple »[77], donc comme essentiellement performative, nous engage à nous intéresser à ce que l'énonciation littéraire et théorique « fait » autant qu'à ce qu'elle « dit » et nous permet de renouer avec l'activisme politique qui anime Anzaldúa. Dans « La Prieta », la réécriture de soi et la recréation littéraire y sont mobilisées comme des outils de transformation sociale :

> Je crois qu'en se changeant soi-même on change le monde, que parcourir le chemin d'El Mundo Zurdo [Le Monde Gaucher] c'est emprunter un chemin qui suit un double mouvement – une plongée au plus profond de soi et une expansion vers le monde, une recréation du soi et une reconstruction de la société simultanées[78].

L'*autohistoria-teoría*, à travers laquelle s'opère cet acte de récréation de soi, apparaît comme une forme d'engagement actif et un moyen d'expression et de production de subjectivités politiques. « La Prieta », et l'*autohistoria-teoría* de manière plus générale,

[73] Voir Josette Féral, « De la performance à la performativité », p. 214. Sur la question de l'auto-réflexivité, voir aussi Marvin Carlson, *Performance: A Critical Introduction*, Londres, Psychology Press, 1996.

[74] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 205.

[75] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 205.

[76] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 205.

[77] Gloria Anzaldúa, « Ethnic Autohistorias-teorías », p. 309.

[78] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 208 : « I believe that by changing ourselves we change the world, that traveling El Mundo Zurdo path is the path of a two-way movement – a going deep into the self and an expanding out into the world, a simultaneous recreation of the self and a reconstruction of society. » Anzaldúa exprimera la même idée dans *Borderlands* : « Je me change moi-même, je change le monde » (« I change myself, I change the world », p. 92).

dans laquelle Anzaldúa mêle usage performatif du langage (en insistant sur son fonctionnement actif et créatif) et mise en évidence des processus performatifs d'assignation normative et de marginalisation, propose une méthodologie d'*empowerment* et d'émancipation visant à retrouver de l'agentivité et à articuler des savoirs situés[79].

La performativité transparaît à un dernier niveau, qu'il me semble tout aussi important de souligner. Si l'on considère qu'à travers « La Prieta » Anzaldúa cherche à agir par les mots et à s'adresser aux lecteur·rice·s dans l'idée de faire et de transformer plutôt que de simplement dire, il devient possible d'envisager « La Prieta » comme un énoncé performatif, un acte de langage dont le but est moins de décrire que de faciliter des actions

[79] Sur l'*autohistoria-teoría* comme méthodologie d'empuissancement, voir Ricardo Vivancos-Pérez, « The Process of Writing *Borderlands/La Frontera* ». Il écrit ainsi : « Conceptuellement innovant, expérimental, rebelle et profondément interdisciplinaire par nature, *Borderlands* est une œuvre créative originale de premier plan et un guide visionnaire et spirituel destiné à guérir et empuissancer les Chicanx, les communautés queer de couleur et d'autres sujets marginalisés naviguant dans leurs propres paysages frontaliers éprouvants, physiques ou autre » (« Conceptually innovative, experimental, rebellious, and truly interdisciplinary in nature, *Borderlands* is a distinctive and prominent creative work and a visionary and spiritual guidebook to heal and empower Chicanxs, queer communities of color, and other marginalized subjects navigating their own fraught border landscapes, physical or otherwise », p. 20). Il poursuit : « Sa façon d'utiliser la narration pour diffuser des idées sur l'identité et la transformation n'est pas seulement destinée à inspirer, mais aussi à inviter les lecteur·rice·s qui ont été "exclu·e·s" ou "altérisé·e·s" à utiliser la narration de manière similaire ; c'est-à-dire pour s'exprimer et pour concevoir la créativité et l'imagination comme étant au cœur des processus de guérison spirituellement transformateurs, à la fois personnels et collectifs » (« Her way of using narrative to spread ideas about identity and transformation is not only meant to inspire, but also to invite readers who have been "excluded" or "othered" to use narrative in similar ways; that is, to express themselves and to conceive of creativity and imagination as central to spiritually transformative healing processes, both personal and collective », p. 36).

et de fabriquer des réalités sociales en faisant advenir ce qu'il énonce[80]. Des affirmations telles que « Je suis un pont balancé par le vent » ou « Nous sommes les groupes queers » peuvent être lues comme des invocations performatives visant à préparer le terrain à des politiques d'alliance concrètes. Ces affirmations contribuent à la fois à faire d'Anzaldúa une médiatrice susceptible de faciliter la constitution de coalitions et à constituer un sujet politique queer. L'*autohistoria-teoría* est, en effet, conçue comme un outil militant et un « catalyseur »[81].

[80] Dans son avant-propos à *this bridge we call home*, Chela Sandoval envisage, en effet, *This Bridge* comme un énoncé performatif : « *This Bridge* a été construit comme un mécanisme destiné à reconnaître et à faire appel aux expériences – et à les faire valoir différemment. En 1981, ce mécanisme a changé les autrices elles-mêmes, qui sont devenues les guerrières qu'elles ont juré de devenir en publiant leurs mots. *Bridge* a effectué cette transformation positive chez les autrices et les lecteur·rice·s à peu près de la même manière qu'un contrat assure, confirme, promet. L'écriture ou la lecture de *Bridge* a induit une dette d'honneur : son récit a œuvré sur le plan de la perception de la même manière qu'un vœu, une action qui exige une conscience morale accrue de la part des personnes qui l'exécutent. Par ce vœu – qui a été accompli comme une litanie, une promesse, un engagement ou une garantie – les « féministes radicales de couleur » sont devenues des femmes de mots, parlant, écrivant, commandant, dirigeant, donnant du sens au silence » (« *This Bridge* was constructed as a mechanism meant to call up and recognize experiences—and to make them matter differently. In 1981, this mechanism changed the authors themselves, who became the very warriors they swore to become through the publication of their words. *Bridge* effected this affirmative transformation in writers and readers alike in much the same way that a contract assures, confirms, promises. The writing or reading of Bridge incurred a debt of honor: its narrative worked in perception in much the same way as a vow, an action that requires a heightened moral consciousness by persons performing it. Through this vow—which was performed as litany, promise, covenant, or guarantee—"radical feminists of color" became women of words, speaking, writing, commanding, directing, giving meaning to silence », p. 22). Voir Chela Sandoval, « AfterBridge: Technologies of Crossing », *this bridge we call home: radical visions for transformation*, Gloria Anzaldúa et AnaLouise Keating (éds.), New York, Routledge, 2002, p. 21-26.

[81] Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, « Introduction, 1981 », p. xlvi.

2. « Wild tongues can't be tamed » : le langage comme méthodologie de résistance

2.1 « We are your linguistic nightmare » : enjeux politiques du langage bâtard dans l'*autohistoria-teoría*[82]

Les réflexions initiées dans « La Prieta » concernant la réappropriation de l'insulte *queer* et la performativité du langage ne peuvent que nous inciter à nous intéresser plus amplement à la question fondamentale de la langue et du langage dans les *autohistorias-teorías* d'Anzaldúa, consciemment écrites, selon ses propres mots, dans une « langue bâtarde »[83], celle de la frontière, reposant, entre autres, sur le *code-switching* :

> *Deslenguadas. Somos los del español deficiente* [Insolentes. Nous parlons un espagnol déficient]. Nous sommes votre cauchemar linguistique, votre aberration linguistique, votre métissage linguistique, le sujet de votre *burla* [moquerie]. Parce que nous parlons avec des langues de feu, nous sommes crucifié·e·s sur le plan culturel. Sur le plan racial, culturel et linguistique *somos huérfanos* [nous sommes orphelin·e·s] – nous parlons une langue orpheline[84].

Malgré la fréquence de ce phénomène aux États-Unis, les réactions négatives envers le *code-switching* sont en effet nombreuses : associé principalement à la façon de parler de groupes ethniques marginalisés, il est bien souvent considéré comme une déficience linguistique qui révélerait un manque de maîtrise du locuteur l'obligeant à changer de

[82] Cette sous-partie reprend, avec quelques légères modifications, mon article « "We are your linguistic nightmare". Enjeux politiques du langage bâtard et du métissage dans les *autohistoria-teoría* de Gloria Anzaldúa ». Voir Camille Back, « "We are your linguistic nightmare". Enjeux politiques du langage bâtard et du métissage dans les *autohistorias-teorías* de Gloria Anzaldúa", *Trait d'union*, n° 8 : « Fertilisations croisées dans les arts, médias et langues », 2018, p. 88-98.

[83] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, « Preface to the First Edition », p. 80.

[84] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 80 : « *Deslenguadas. Somos los del español deficiente*. We are your linguistic nightmare, your linguistic aberration, your linguistic *mestizaje*, the subject of your *burla*. Because we speak with tongues of fire we are culturally crucified. Racially, culturally and linguistically *somos huérfanos* – we speak an orphan tongue ». *Deslenguadas* signifie à la fois « insolentes » et « celles dont la langue a été arrachée », Anzaldúa jouant très probablement sur les deux sens du verbe *deslenguar*.

langue dès que son répertoire s'épuiserait dans l'une ou l'autre[85]. Dans *Borderlands/La Frontera,* Anzaldúa cherche à rendre toute sa légitimité à cet hybride linguistique et à faire résonner cette langue considérée comme déviante de chaque côté de la frontière : « *Oyé como ladra* [Entend-la aboyer] »[86], écrit-elle. Langue métisse et grammaire de la subversion vont alors de pair. Si par la réappropriation et la recontextualisation de ces énoncés stigmatisants, Anzaldúa entreprend d'abord de retrouver une capacité d'agir en faisant de sa langue un signe de non-acculturation et de résistance aux politiques assimilationnistes[87], il s'agit également, à travers ce langage bâtard et les recompositions qu'il permet, de retrouver une capacité narrative pour rendre compte de soi.

Borderlands/La Frontera est fortement marqué par le *code-switching*, aussi bien « intersententiel » (l'alternance a lieu entre deux phrases distinctes) qu' « intrasententiel » (l'alternance a lieu au milieu d'une phrase)[88]. Bien que le *code-switching* soit une pratique constante tout au long de l'*autohistoria-teoría,* tant dans les essais que dans les poèmes, il apparaît, en particulier et de manière systématique, comme une caractéristique du discours oral des différents personnages qui y sont convoqués, que celui-ci soit transmis au discours direct ou indirect, et il imprègne également la voix narratrice d'Anzaldúa :

> « La sécheresse a frappé le sud du Texas », me dit ma mère. « *La tierra se puso bien seca y los animales comenzaron a morirse de se'* [la terre est devenue toute sèche et les animaux ont commencé à mourir de soif]. *Mi papá se murió de un* [mon père est mort d'une] crise cardiaque, *dejando a mamá* [en laissant maman] enceinte *y con ocho huercos*, avec huit gamins et un en route. *Yo fui la mayor, tenía diez*

[85] Voir Tyler Kimball Anderson et Jacqueline Toribio Almeida, « Attitudes towards lexical borrowing and intra-sentential code-switching among Spanish-English bilinguals », *Spanish in Context,* vol. 4, n° 2, p. 223. Sur la question du code-switching dans les communautés chicanxs, voir également Fredric Field, *Bilingualism in the USA. The Case of the Chicano-Latino Community,* Amsterdam et Philadelphie, John Benjamins Publishing Company, 2011. Une grande partie de l'abondante littérature concernant le *code-switching* s'est concentrée sur les fonctions sociales et pragmatiques de l'alternance des codes et s'est majoritairement développée dans les champs de la linguistique ou de l'éducation, bien que de nombreuses analyses interrogent également l'importance de cette pratique dans la littérature, notamment chicana. Mais si le *code-switching* est une pratique très courante dans la poésie, le théâtre et la fiction chicana, elle l'est beaucoup moins dans les essais théoriques où ses usages et ses enjeux sont peu commentés.

[86] Gloria Anzaldúa, *Borderlands,* p. 77.

[87] Sur la dimension anti-assimilationniste des pratiques de *code-switching,* voir Fredric Field, *Bilingualism in the USA,* p. 153-186, 187-223.

[88] Voir Shana Poplack, « Sometimes I'll start a sentence in Spanish Y TERMINO EN ESPAÑOL: toward a typology of code-switching », *Linguistics,* vol. 18, n° 8, 1980, p. 581-618.

> *años* [C'était moi l'aînée, j'avais dix ans]. L'année suivante, la sécheresse a continué et *el ganado* [le bétail] a attrapé la fièvre aphteuse. *Se cayeron* [elles sont tombées] en nombre *en las pastas y la* [dans les pâturages et la] brousse, leurs *panzas blancas* [ventres blancs] gonflées vers le ciel. *El siguiente año* [l'année suivante] toujours pas de pluie. *Mi pobre madre viuda perdió* [ma pauvre mère, veuve, a perdu] les deux tiers de son *ganado* [troupeau]. Un avocat *gabacho* [anglo] rusé lui a repris ses terres, *mamá* [maman] n'avait pas payé ses taxes. *No hablaba ingles* [elle ne parlait pas anglais], elle ne savait pas comment demander plus de temps pour réunir l'argent. » La mère de mon père, Mama Locha, a elle aussi perdu son *terreno* [terres][89].

Anzaldúa privilégie donc l'alternance codique lorsqu'il s'agit de transmettre des épisodes géographiquement et affectivement liés au contexte particulier du sud du Texas et à la communauté chicana dont elle fait partie, majoritairement localisés dans le premier chapitre de *Borderlands/La Frontera*, « The Homeland, Aztlán / El otro Mexico ». Une brève analyse des usages et des modalités du *code-switching* dans *Borderlands/La Frontera* montre qu'Anzaldúa y a recours, en premier lieu, afin de témoigner d'une réalité linguistique, où la langue et le niveau de maîtrise de l'anglais sont utilisés à des fins de discrimination et de dépossession et où le *code-switching* est la norme dans les échanges quotidiens, mais aussi d'explorer le rôle de la langue comme marqueur d'une identité culturelle et ethnique. Comme le souligne Lourdes Torres dans « In the Contact Zone: Code-switching Strategies by Latino/a Writers » :

> Aux États-Unis, la présence de communautés latino/a, plus ou moins importantes, le nombre croissant d'immigrants latino/a ainsi que la frontière mexicaine-américaine implique que le *code-switching* en littérature n'est pas simplement métaphorique mais représente une réalité dans laquelle des segments entiers de la

[89] Gloria, Anzaldúa, *Borderlands*, p. 30 : « "Drought hit South Texas", my mother tells me. "*La tierra se puso bien seca y los animales comenzaron a morirse de se'. Mi papá se murió de un* heart attack *dejando a mamá* pregnant *y con ocho huercos,* with eight kids and one on the way. *Yo fui la mayor, tenía diez años.* The next year the drought continued *y el ganado* got hoof and mouth. *Se cayeron* in droves *en las pastas y el* brushland, *panzas blancas* ballooning to the skies. *El siguiente año* still no rain. *Mi pobre madre viuda perdió* two-thirds of her *ganado*. A smart *gabacho* lawyer took the land away *mamá* hadn't paid taxes. *No hablaba inglés,* she didn't know how to ask for time to raise the money." My father's mother, Mama Locha, also lost her *terreno* ».

> population vivent entre les cultures et les langues ; la langue littéraire actualise le discours de la frontière et des communautés bilingues et biculturelle[90].

Loin de simplement capturer cette réalité pour la documenter, Anzaldúa fait de cet hybride linguistique une langue à part entière[91] qu'elle revendique comme sienne dès la préface :

> La commutation de « codes » dans ce livre, de l'anglais vers l'espagnol castillan vers le dialecte nord-mexicain vers le tex-mex vers un soupçon de *nahuatl* vers un mélange de tous ces éléments, reflète ma langue, une nouvelle langue – la langue de la frontière. Ici, à la jonction des cultures, les langues se pollinisent l'une l'autre et sont revitalisées […][92].

Anzaldúa consacre un chapitre entier de *Borderlands/La Frontera* à la question de la langue, ironiquement intitulé « How to tame a wild tongue », dans lequel elle discute et théorise son recours au *code-switching* de manière explicite[93]. La langue y apparaît comme un marqueur essentiel de l'identité (pluri)culturelle chicana, aussi bien communautaire qu'individuelle : « L'identité ethnique est jumelée à l'identité linguistique – je suis ma langue »[94].

---

[90] Lourdes Torres, « In the Contact Zone: Code-switching Strategies by Latino/a Writers », *Melus*, vol. 32, n° 1, 2007, p. 76 : « In the United States, the presence of large and small Latino/a communities across the country, increasing numbers of Latino/a immigrants, and the US/Mexican border means that code-switching in literature is not only metaphorical, but represents a reality where segments of the population are living between cultures and languages; literary language actualizes the discourse of the border and bilingual/bicultural communities ».

[91] Sur ce point, voir Shana Poplack, « Sometimes I'll start a sentence in Spanish », p. 605. Anzaldúa écrit également : « L'espagnol chicano est une langue frontalière qui s'est développée naturellement. […] L'espagnol chicano n'est pas incorrect, c'est une langue vivante » (« Chicano Spanish is a border tongue which developed naturally. […] Chicano Spanish is not incorrect, it is a living language », p. 77).

[92] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, « Preface to the First Edition » : « The switching of "codes" in this book from English to Castillan Spanish to the North Mexican dialect to Tex-Mex to a sprinkling of Nahuatl to a mixture of all of these, reflects my language, a new language – the language of the Borderlands. There, at the juncture of cultures, languages cross-pollinate and are revitalized […] ».

[93] Dans ce chapitre Anzaldúa détaille les huit variétés de langages qu'elle parle : l'anglais standard, l'anglais populaire ou argotique, l'espagnol péninsulaire standard, l'espagnol mexicain standard, le dialecte espagnol nord-mexicain, l'espagnol chicano, le Tex-Mex (la variété texane d'espagnol chicano) et le pachuco ou caló (argot des communautés mexicaines-américaines urbaines). Dans les pages qui suivent, Anzaldúa donne également des exemples précis du fonctionnement de l'espagnol chicano. Voir Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 77-80.

[94] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 81 : « Ethnic identity is twin skin to linguistic identity – I am my language ». Voir également Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 77.

La « langue bâtarde » revendiquée par Anzaldúa, qui résulte elle-même d'un métissage forcé engendré par la colonisation européenne et d'une confrontation constante avec la culture anglo-américaine dominante, se fait l'expression de la subjectivité particulière qui émerge à la frontière. Comme elle l'explique dans « Border Arte: Nepantla, el lugar de la frontera » :

> Je suis née et je vis dans cet espace d'entre-deux, *nepantla*, la frontière. Il y a d'autres races qui coulent dans mes veines, d'autres cultures dans lesquelles et hors desquelles vit mon corps, et un homme blanc qui chuchote constamment à l'intérieur de mon crâne[95].

L'alternance codique imprègne les différents régimes du discours écrit, autonarratif et théorique, d'Anzaldúa. Faire le choix d'utiliser à l'écrit *el lenguaje de la frontera*, qui repose sur le *code-switching*, comme la langue dans laquelle sont rédigés ses travaux théoriques, place ce langage bâtard au cœur d'une entreprise de légitimation dont les enjeux sont politiques et assumés dès la préface de *Borderlands/La Frontera* :

> Actuellement, cette langue naissante, cette langue bâtarde, l'espagnol chicano, n'est approuvée par aucune société. Mais nous, les chicanxs, nous ne pensons plus qu'il nous faille demander la permission d'entrer, qu'il nous faille toujours faire le premier pas – traduire pour les anglos, les mexicain·e·s et les latinxs, des excuses s'échappant de nos bouches à chacun de nos pas. Aujourd'hui, nous demandons à être rejoint·e·s à mi-chemin. Ce livre est l'invitation qui vous est adressée – de la part des nouvelles *mestizas*[96].

L'invitation inaugurale lancée par les nouvelles *mestizas* aux lecteur·rice·s de *Borderlands/La Frontera*, aussi bien hispanophones qu'anglophones, nous engage à considérer la question du *code-switching* en lien avec l'élaboration même des théories

[95] Gloria Anzaldúa, « Border Arte: Nepantla, el lugar de la frontera », p. 185 : « I was born and live in that in-between space, *nepantla*, the borderlands. There are other races running in my veins, other cultures that my body lives in and out of, and a white man who constantly whispers inside my skull ».

[96] Gloria Anzaldúa, « Preface to the First Edition » : « Presently this infant language, this bastard language, Chicano Spanish, is not approved by any society. But we Chicanos no longer feel that we need to beg entrance, that we need always to make the first overture – to translate to Anglos, Mexicans and Latinos, apology blurting out of our mouths with every step. Today we ask to be met halfway. This book is our invitation to you – from the new *mestizas* ».

d'Anzaldúa et l'effet escompté des *autohistorias-teorías*. Les *autohistorias-teorías*, « actes d'écriture de soi, d'encodage de son expérience personnelle en même temps que de l'histoire de son peuple »[97], constituent une « forme de résistance politique nécessaire à la survie de soi et de sa culture » [98] qui requiert de nouvelles méthodes de théorisation auxquelles répond le métissage linguistique et de genre caractéristique de l'*autohistoria-teoría*, cette « forme hybride qui transgresse les lois du genre en mélangeant la poésie, la fiction, la théorie ainsi que d'autres genres »[99]. La bâtardise linguistique, bien loin de simplement actualiser à l'écrit la langue de la frontière, devient un outil tout aussi indispensable à l'élaboration de ces théories qu'à la légitimation du sujet qui les porte :

> Jusqu'à ce que je sois libre d'écrire dans deux langues à la fois et de changer de code sans avoir toujours à traduire, aussi longtemps que je devrais encore choisir de parler anglais ou espagnol quand je préférerais parler *spanglish* et tant que je devrais m'adapter aux anglophones plutôt que ce soient eux qui s'adaptent à moi, ma langue sera illégitime[100].

La subversion des attentes et des rapports de pouvoirs asymétriques qu'engendre le *code-switching* lui permet ainsi de mettre en lumière le privilège non reconnu des populations anglophones monolingues, qui rencontrent rarement des textes qui ne soient pas orientés vers leur propre expérience linguistique. Prenant presque au pied de la lettre la sentence d'Audre Lorde – « les outils du maître ne démantèleront jamais la maison du maître »[101] – Anzaldúa se sert de cette langue et de cette forme métissée comme d'un nouvel outil pour contester un mode d'intelligibilité dominant.

---

[97] Gloria Anzaldúa, « Ethnic Autohistorias-teorías », p. 309.

[98] Gloria Anzaldúa, « Ethnic Autohistorias-teorías », p. 309.

[99] Gloria Anzaldúa, « Ethnic Autohistorias-teorías », p. 309 : « a hybrid form which transgresses genre laws by mixing with poetry, fiction, theory and other genres ».

[100] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 81 : « Until I am free to talk bilingually and to switch codes without having always to translate, while I still have to speak English or Spanish when I would rather speak Spanglish, and as long as I have to accommodate the English speakers rather than having them accommodate me, my tongue will be illegitimate ».

[101] Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, Crossing Press, 1984, p. 112 : « the master's tools will never dismantle the master's house ».

La dimension décoloniale de son entreprise de réhabilitation de l'espagnol chicano est particulièrement sensible dans l'épisode qui ouvre « How to Tame a Wild Tongue », où Anzaldúa fictionnalise une visite chez le dentiste, et qui fait directement écho au titre du chapitre :

> « Il va falloir contrôler votre langue », dit le dentiste en retirant tout le métal de ma bouche. Des morceaux d'argent claquent et tintent dans le bassin. Ma bouche est un sacré filon.
>
> Le dentiste nettoie mes racines. Je vois une bouffée d'odeur infecte quand je halète. « Je ne peux pas encore poser la couronne, je n'ai pas fini de drainer votre abcès », dit-il.
>
> « Il va falloir faire quelque chose pour votre langue », j'entends la colère monter dans sa voix. Ma langue ne cesse de repousser les cotons, de repousser les forets, les longues aiguilles fines. « Je n'ai jamais rien vu d'aussi fort ou d'aussi têtu », dit-il. Et je pense, comment dompte-t-on une langue sauvage, comment l'entraîne-t-on à se taire, comment la bride-t-on et la selle-t-on ? Comment la fait-on s'étendre à plat ?[102]

En connectant la dimension physique et corporelle de la langue, en tant qu'organe, au langage, Anzaldúa questionne, sous couvert d'ironie, les mécanismes de silenciation qui s'exercent à l'encontre des groupes marginalisés, tout en insistant sur une forte résistance oppositionnelle. Dans la suite du texte, elle souligne la violence physique et psychologique de ces mécanismes de discrimination et de répression linguistique à travers le souvenir des punitions corporelles infligées à l'école dans le cadre de législations dites « English-Only » ou « No Spanish Rules », liées à une volonté politique d' « américanisation » et d'assimilation des populations chicanxs[103]. Anzaldúa conclut toutefois cette section inaugurale sur une déclaration de résistance : « Les langues

[102] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 75 : « "We're going to have to control your tongue," the dentist says, pulling out all the metal from my mouth. Silver bits plop and tinkle into the basin. My mouth is a motherlode. The dentist is cleaning out my roots. I see a whiff of the stench when I gasp. "I can't cap that tooth yet, you're still draining," he says. "We're going to have to do something about your tongue," I hear the anger rising in his voice. My tongue keeps pushing out the wads of cotton, pushing back the drills, the long thin needles. "I've never seen anything as strong or as stubborn," he says. And I think, how do you tame a wild tongue, train it to be quiet, how do you bridle and saddle it ? How do you make it lie down ? ».

[103] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 75-76. Sur ce point, voir également Panayota Gounari, « How to Tame a Wild Tongue: Language Rights in the United States ».

sauvages ne peuvent être domptées, elles ne peuvent qu'être coupées »[104]. La revendication de l'espagnol chicano s'inscrit elle-même dans une entreprise plus large consistant à « surmonter la tradition du silence »[105] qui rejoint aussi les enjeux féministes et lesbiens de *Borderlands/La Frontera* : « On ne me fera plus sentir honteuse d'exister. J'aurai ma voix : indienne, espagnole, blanche. J'aurai ma langue de serpent – ma voix de femme, ma voix sexuelle, ma voix de poétesse. Je surmonterai la tradition du silence »[106].

Comme elle le précise dans « Ethnic Autohistorias-teorías: Writing the History of the Subject », écrire des *autohistorias-teorías* consiste à prendre part à des espaces et à des temporalités distinctes, certaines appartenant à la culture dominante et d'autres à des cultures marginalisées. L'*autohistoria-teoría* est donc un « espace mobile »[107] sans cesse repoussé hors de la littérature dominante bien qu'elle la recoupe en partie, tout en ayant la capacité de se déplacer d'un espace à l'autre. La bâtardise linguistique, tout comme celle ayant trait au genre de ses écrits, lui permet précisément de se maintenir dans cette position ambiguë et subversive sans se laisser contenir par aucun des cadres préexistants. Autour du *code-switching* s'articule, en effet, une poétique et une politique de la traversée et du passage indissociables de l'émergence de la nouvelle conscience *mestiza* qu'Anzaldúa invoque dans *Borderlands/La Frontera* et des concepts qu'elle définit[108]. Les *autohistorias-teorías* sont à envisager comme des écrits performatifs qui s'actualisent, ou cherchent à s'actualiser, par la force de leur énonciation et qui sont susceptibles de déplacer nos paradigmes et d'altérer nos visions. Mais si, comme l'explique Anzaldúa, « la théorie produit des effets qui changent les personnes et leur

[104] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 76 : « Wild tongues can't be tamed, they can only be cut out ».

[105] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 76 : « overcoming the tradition of silence ».

[106] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 81 : « I will no longer be made to feel ashamed of existing. I will have my voice: Indian, Spanish, white. I will have my serpent's tongue – my woman's voice, my sexual voice, my poet's voice. I will overcome the tradition of silence ».

[107] Gloria Anzaldúa, « Ethnic Autohistorias-teorías », p. 310 : « a moveable space ». *L'autohistoria-teoría* comme genre littéraire et théorique possède donc des caractéristiques et des habiletés communes avec la nouvelle *mestiza* ou la *nepantlera*.

[108] Voir Monika Kaup, « Crossing Borders: An Aesthetic Practice in Writings by Gloria Anzaldúa », *Cultural Difference and the Literary Text: Pluralism and the Limits of Authenticity in North American Literatures*, Lawrence R. Schehr (éd.), Iowa City, University of Iowa Press, 1996, p. 100-111.

façon de percevoir le monde »[109], ces effets – la capacité performative de l'*autohistoria-teoría* à altérer nos perspectives et perceptions – sont indissociables de la texture même de ces écrits et de leur composition métissée puisque l'*autohistoria-teoría* nous amène à faire l'expérience de certains franchissements de frontières (frontières des langues et des genres littéraires, notamment), immédiatement sensibles dans le corps du texte et métaphoriques de bien d'autres. La pensée du métissage qu'Anzaldúa cherche à introduire avec *Borderlands/La Frontera* ne peut l'être qu'à travers une forme et une langue elles-mêmes bâtardes, capables d'ouvrir de nouveaux espaces de langage où créer d'autres possibilités narratives et théoriques. Les néologismes *autohistoria-teoría* ou *autohisteoría* illustrent déjà ces tentatives de recompositions par le langage.

Évoluer entre les codes, passer et repasser les frontières, par nécessité ou pour faire pont, requiert une habileté dont le *code-switching*, en particulier lorsqu'il intervient au sein d'une même phrase, devient l'indicateur sensible[110]. Le *code-switching* nourrit également l'appareil théorique qu'Anzaldúa développe en lui permettant d'élaborer de nouveaux outils conceptuels et critiques à partir desquels décrire des processus de subjectivation liés à l'expérience de la liminalité et de la frontière : pour forger ses propres concepts, Anzaldúa se tourne en effet vers des termes indigènes (*nepantla*) et espagnols (*mestiza*) qu'elle cherche à ouvrir à de nouvelles significations. Le *nahuatl* lui permet également d'enraciner la conscience de la nouvelle *mestiza* dans une cosmovision et une spiritualité indigène dont elle retrace et réécrit en partie l'histoire au cours de *Borderlands/La Frontera*. En introduisant ces concepts (recompositions linguistiques qui sont aussi des métaphores) dans l'espace académique et théorique états-unien, Anzaldúa articule donc les différents espaces dans et entre lesquels elle évolue et commence ainsi, à travers le processus même du *code-switching*, à déstabiliser un mode de pensée dualiste tout en développant une nouvelle sensibilité théorique.

[109] Gloria Anzaldúa, « Haciendo caras », p. xxv : « Theory produces effects that change people and the way they perceive the world ».

[110] Concernant le *code-switching* comme habileté linguistique, voir Shana Poplack, « Sometimes I'll start a sentence in Spanish », p. 581, 601, 616.

Lieu d'une confluence et d'une hybridité linguistique, la frontière du titre, *Borderlands/La Frontera,* désignée à la fois en anglais et en espagnol et portant la marque du pluriel et du singulier, exemplifie à elle seule cette réalité nécessairement plurivoque. Dans un passage remarquable de « Slash and Suture », Annamarie Jagose aborde la question de la traduction et du bilinguisme dans divers niveaux de titres de *Borderlands/La Frontera*. Elle écrit :

> Figure de la traduction, chaque titre décrit à la fois l'équivalence de l'original et de la traduction, la manière dont l'un peut se substituer à l'autre, au-delà de la coupure de la frontière, ainsi que leur incommensurabilité, la manière dont l'interface de la frontière, fonctionnant non seulement comme une entaille mais comme une suture, négocient leur inévitable différence. […] [C]haque moitié, en ce qu'elles sont des traductions l'une de l'autre, est toujours la même et, en tant que traduction, toujours différente […] En fait, les fractions bilingues des titres de *Borderlands* ne sont techniquement pas du tout des traductions. Elles représentent plutôt un processus continu (et infini) de traduction. La barre horizontale de la frontière dénote à la fois, par sa fonction d'axe de symétrie, *la similitude* [*sameness*] et, étant donné qu'une moitié de chaque titre ne se substitue pas à l'autre mais la complète, dans une reconnaissance de l'asymétrie inhérente à la traduction, *la différence*[111].

Comme le souligne Jagose, la frontière et le signe typographique qui la symbolise permettent avant tout d'établir une relation entre les deux termes et de questionner l'altérité. Le bilinguisme du titre, qui insiste sur la manière dont Anzaldúa envisage le langage comme une méthodologie de résistance, pose donc d'emblée le refus de la pureté linguistique et de l'univocalité.

[111] Annamarie Jagose, « Slash and Suture », p. 140 : « As a figure of translation, each title describes both the equivalence of the original and the translation, the way one may be substituted by the other, across the divide of the border, as well as their incommensurability, the way the interface of the border, functioning not just as a slash but as a suture, negotiate their inevitable difference. […] [E]ach half, in that they are translations of each other, are always the same and, insofar as they are translations, always different. […] In fact, the bilingual fractions of *Borderlands'* titles are not technically translations at all. Rather they figure a continual (and infinite) process of translation. The border's horizontal bar simultaneously denotes, through its function as an axis of symmetry, *sameness* and, given that one half of each title is not substituted for but supplements the other in a recognition of the inherent asymmetry of translation, *difference* ».

2.2 « Call me de las otras » : l'auto-nomination comme stratégie de survie et source d'agentivité[112]

Ce refus de l'univocalité et sa conception du langage comme espace de lutte conduisent Anzaldúa non seulement à se réapproprier, dès le milieu des années 1970, le terme *queer* (une stratégie de résistance collective au fondement des politiques minoritaires) mais à désamorcer la charge infamante d'autres termes injurieux, plus spécifiquement ancrés dans la culture chicanx ouvrière, et à faire proliférer les catégories identificatoires. Au-delà du retournement du stigmate, Anzaldúa défend l'auto-nomination [*self-naming*] comme stratégie de survie et source d'agentivité, s'écartant, pour des raisons politiques, des positions de théoriciennes telles que Butler.

Dans « To(o) Queer the Writer – Loca, escritora y chicana », un essai fondamental sur lequel elle travaille peu de temps après la tenue du colloque inaugural sur la théorie queer organisé par Teresa de Lauretis à l'Université de Californie à Santa Cruz, Anzaldúa engage une discussion critique autour des étiquettes identitaires et des marqueurs sociaux depuis une perspective minoritaire. Si le point de départ de l'essai vise à remettre en question les pratiques de catégorisation et de labellisation imposées de l'extérieur, et l'effacement que ces pratiques génèrent[113], « To(o) Queer the Writer » aborde un certain

[112] Cette sous-section reprend, en partie, la fin de mon article « "We are the queer groups" : de "La Prieta" à *Borderlands/La Frontera*, lire l'autohistoria-teoría comme performance et "nouvelle" perspective critique sur la théorie queer ».

[113] Dans un courrier adressé à la maison d'édition Aunt Lute Books au sujet des réimpressions de certains chapitres de *Borderlands*, Anzaldúa exprime très clairement ses inquiétudes envers les pratiques de labellisation de certain·e·s éditeur·rice·s : « Ce qui m'inquiète maintenant, c'est que les aspects gouine, féministe et chicana de mon identité sont effacés. J'ai remarqué (et d'autres l'ont également porté à mon attention) que les éditeur·rice·s d'anthologies pour les presses grand public et universitaires, lors de la réimpression de mes essais, poèmes ou fictions, tentent de reconstruire socialement mon identité en omettant l'étiquette gouine, ou l'une des autres, alors que je les inclus toujours dans les bios que j'envoie […]. Je m'auto-identifie différemment, de manière complexe et oppositionnelle, et je m'oppose avec véhémence à ce que les autres omettent ou changent mon identité et la reconstruisent à nouveau. Abandonner dyke, patlache ou queer renforce les privilèges de l'identité sexuelle, de la race, de la classe et de la langue. […] Veuillez ajouter une note sur mes contrats stipulant qu'au moins l'une de ces étiquettes, gouine, patlache, queer, plus l'étiquette Chicana ne doivent pas être oubliées » (« What is concerning me now is that my dyke, feminist and Chicana aspects of my identity is being erased. I've noticed (and others have also called it to my attention) that anthologizers of readers for mainstream and university presses when reprinting my essays, poems or fiction attempt to socially reconstruct my identity by leaving out the dyke label, or one of the others, when I always include these in the bios I send out […]. I am differently,

nombre de tensions qui sous-tendent l'émergence de la théorie queer. Qualifiée, par d'autres, comme « lesbienne » exclusivement, alors qu'elle-même s'attache à recombiner et à faire proliférer les catégories identificatoires, Anzaldúa explique rejeter le terme *lesbian* (qui, pour elle, connote la blanchité et l'eurocentrisme) au profit du terme *queer* et d'autres termes, mieux à même de rendre compte de la façon dont l'expression de sa sexualité est imbriquée dans des rapports sociaux de race, de classe et de colonialité spécifiques :

> Soy una puta mala, une expression forgée par Ariban, une tortillera tejana. « Lesbienne » ne signifie rien chez moi. Contrairement au terme « queer », « lesbienne » est arrivé tardivement dans certaines de nos vies. Appelle-moi de las otras. Appelle-moi loquita, jotita, marimacha, pajuelona, lambiscona, culera – voici les mots avec lesquels j'ai grandi. Je peux m'identifier comme « una de las otras » ou une « marimacha » ou même une jota ou une loca porque – voici les termes que l'on utilise dans ma communauté. Je m'identifie plus étroitement avec le terme nahuatl patlache. Ces termes me situent dans la culture chicana/mexicana du sud du Texas et dans mes expériences et recuerdos. Ces mots espagnols/chicanos résonnent dans ma tête et évoquent des sentiments et des significations viscérales.
>
> Je veux pouvoir choisir comment me nommer moi-même. Mais si je dois choisir une étiquette identitaire en anglais, je choisis « dyke » ou « queer », bien que ces mots provenant de la classe ouvrière (qui possédaient autrefois des connotations

complexely and oppositionally self-identified and I vehemently protest others omitting or changing my identity or constructing it anew. Leaving dyke, patlache or queer out reinforces the privileges of sexual identity, race, class and language. […] Please add a note on the contract stating that at least one of these: dyke, patlache, queer, plus Chicana labels not be left out »). Voir « Correspondance: Kitchen Table Press, 1982-1996 » (14 ; 8). Contrairement à ce qu'indique sa localisation dans les archives, le courrier est bien adressé à Aunt Lute Press.

« malsaines ») aient été appropriés par des théoriciennes lesbiennes blanches de classe moyenne à l'université[114].

Paru en 1991, la même année que *Gender Trouble* de Judith Butler, « To(o) Queer the Writer » permet d'ouvrir un espace de discussion autour de la constitution discursive et de la dimension performative de l'identité auxquelles la théorie queer accorde une place importante. Dans *Gender Trouble*, et dans ses ouvrages postérieurs, Butler envisage une constitution essentiellement discursive du sujet, produit par des actes de langage performatifs qui lui sont extérieurs et préexistent à sa constitution en tant que sujet. Comme elle l'explique dans « Critically Queer » :

Là où il y a un « je » qui énonce ou parle, et produit ainsi un effet dans le discours, il y a d'abord un discours qui précède et rend possible ce « je », et forme dans le

[114] Gloria Anzaldúa, « To(o) Queer the Writer », p. 163 : « Soy una puta mala, a phrase coined by Ariban, a tejana tortillera. "Lesbian" doesn't name anything in my homeland. Unlike the word "queer," "lesbian" came late into some of our lives. Call me de las otras. Call me loquita, jotita, marimacha, pajuelona, lambiscona, culera – these are the words I grew up hearing. I can identify with being "una de las otras" or a "marimacha", or even a jota or a loca porque – these are the terms my home community uses. I identify more closely with the Náhuatl term patlache. These terms situate me in South Texas Chicano/mexicano culture and in my experiences and recuerdos. These Spanish/Chicano words resonate in my head and evoke gut feelings and meanings. I want to be able to choose what to name myself. But if I have to pick an identity label in the English langage I pick "dyke" or "queer," though these working-class words (formerly having "sick" connotations) have been taken over by white middle-class lesbian theorists in the academy ». Il est impossible de traduire les termes que liste Anzaldúa dans ce passage. Le terme *puto/a* renvoie à la fois à la « pute » et au « sodomite », tandis que *malo/a* signifie aussi bien « contraire à la morale », « malade », « pervers·e » ou « mal intentionné·é » (synomyme de *malvado/a*) mais aussi « mauvais·e » dans le sens de « vilain·e » ou « espiègle » (synonyme de *travieso/a*). Voir *Diccionario de de la lengua española* [en ligne] : https://dle.rae.es/puto?m=form et https://dle.rae.es/malo?m=form [consultés le 13/08/2022]. *Tortillera* est un terme méprisant désignant une lesbienne qui possède une étymologie proche de celle de *queer* puisqu'il dériverait du latin *tortus*, « tordu ». Voir *Diccionario de de la lengua española* [en ligne] : https://dle.rae.es/tortillero et http://www.moscasdecolores.com/es/serie-lesbian-slang/diccionario-lesbico-tortillera-espana [consultés le 13/08/2022]. *Loca* désigne un homme homosexuel efféminé, tout comme le terme *folle* en français. Voir *Diccionario de de la lengua española* [en ligne] : https://dle.rae.es/loco?m=form [consulté le 13/08/2022]. *Joto* désigne, au Mexique, un homme homosexuel. Voir *Diccionario de de la lengua española* [en ligne] : https://dle.rae.es/joto?m=form [consulté le 13/08/2022]. *Pajuelona* renvoie, au Mexique, à la fois à la « pute » et à la masturbation masculine (*pajuela*). *Lambiscón/ona* et *culero/a* renvoient au « lèche-cul » et à la pratique sexuelle orale de l'anulingus. Le terme nahuatl *patlache* désigne une femme ayant des relations sexuelles avec une autre femme. Voir Pete Sigal, « The Cuiloni, the Patlache, and the Abominable Sin: Homosexualities in Early Colonial Nahua Society », *Hispanic American Historical Review*, vol. 85, n° 4, 2005, p. 555-593. À partir de l'étude de Codex et de manuels confessionnels catholiques, Sigal explique que le terme dérive de *patlachuia* qui signifierait « pour une femme, de le faire avec une autre », terme que les colons européens ont eu des difficultés à comprendre et transcrire. *Patlache* a parfois été traduit par « hermaphrodite », soulignant une convergence ou un amalgame entre déviance de genre et pratiques homosexuelles.

> langage la trajectoire contraignante de sa volonté. Ainsi, il n'y a pas de « je » qui se tient *derrière* le langage et exécuterait ses volitions ou sa volonté *à travers* le discours. Au contraire, le « je » n'advient à l'existence qu'en étant appelé, nommé, interpellé, pour reprendre le terme d'Althusser), et cette constitution discursive prend place antérieurement au « je » – c'est l'invocation transitive du « je ». En effet, je ne peux dire « je » que dans la mesure où j'ai auparavant fait l'objet d'une interpellation, cette interpellation ayant mobilisé ma place dans le discours ; paradoxalement, la condition discursive de la reconnaissance sociale *précède* et *conditionne* la formation du sujet : la reconnaissance n'est pas conférée à un sujet, mais forme ce sujet[115].

Loin de remettre en question la dimension discursive de la constitution du sujet, dans « To(o) Queer the Writer », Anzaldúa nous invite cependant à questionner la scène d'interpellation, qui se trouve au cœur des théorisations de Butler, en la détournant, lorsqu'elle affirme, non sans défi, comme nous venons de le voir : « "Lesbienne" ne signifie rien chez moi. […] Appelle-moi loquita, jotita, marimacha, pajuelona, lambiscona, culera – voici les mots avec lesquels j'ai grandi »[116]. « To(o) Queer the Writer » pose, en creux, la question de l'échec des processus performatifs d'interpellation, susceptibles de se révéler inefficaces, ou de perdre de leur force constitutive, hors d'un contexte socio-culturel spécifique[117]. Anzaldúa interroge également les rapports de pouvoir qui se jouent dans les pratiques d'interpellation, y

[115] Judith Butler, « Critically Queer », p. 228. Dans *Le Pouvoir des mots : politique du performatif*, elle affirme également que : « recevoir un nom [*to be called a name*] est l'une des conditions de la constitution du sujet dans le langage » (p. 26). *To be called a name* signifie aussi « se faire insulter ».

[116] Gloria Anzaldúa, « To(o) Queer the Writer », p. 163.

[117] Butler n'envisage pas l'échec de l'interpellation. Dans *Le pouvoir des mots*, ce type d'énoncé performatif est toujours « heureux » puisqu' « il n'est pas nécessaire d'être conscient ou de percevoir que l'on est constitué pour que cette constitution soit efficace ». Elle poursuit en ajoutant : « En ce sens, l'analyse althussérienne de l'interpellation doit être révisée. Le sujet ne doit pas nécessairement se retourner pour être constitué en tant que tel, et le discours qui inaugure le sujet ne doit pas nécessairement prendre la forme d'une voix » (p. 64). Elle soutient, au contraire que : « les terme utilisés pour nous héler sont rarement ceux que nous choisissons (et même quand nous essayons d'imposer des protocoles quant à la façon dont il convient de nous nommer, ils échouent le plus souvent) ; mais ces termes que nous ne choisissons jamais vraiment sont l'occasion de quelque chose que nous pouvons peut-être encore appeler une "puissance d'agir" : ils sont l'occasion de la répétition d'une subordination originaire à une autre fin, dont le futur reste partiellement ouvert » (p. 74). Anzaldúa propose non seulement, comme le dit Butler, de « détourner la force du langage injurieux pour contrer son fonctionnement » (p. 78) mais aussi d'inverser la tendance consistant à subir les processus d'interpellation en déployant un recours massif à l'auto-nomination et d' « imposer des protocoles quant à la façon dont il convient de nous nommer », notamment à nos allié·e·s politiques. Il ne s'agit donc pas d'opposer la pensée d'Anzaldúa et de Butler, bien au contraire, mais de montrer que leurs divergences et leurs nuances d'intensité sont liées à des nécessités politiques distinctes.

compris lorsqu'elles sont déployées par de supposé·e·s allié·e·s : « Quand une "lesbienne" me nomme comme elle, elle me subsume dans sa catégorie. Je suis de son groupe mais pas en tant qu'égale, pas en tant que personne à part entière – ma couleur effacée, ma classe ignorée »[118].

Mettant l'accent sur le droit à l'auto-nomination (« Je veux pouvoir choisir comment me nommer moi-même »[119]), Anzaldúa veille cependant à différencier son recours aux catégories identificatoires, envers lesquelles elle partage un certain nombre de critiques avec Butler, de celui de la culture dominante et insiste sur la nécessité, stratégique et vitale, pour les personnes marginalisées, de se saisir des ressources de l'affirmation identitaire[120] :

> Quoique je revendique de mettre « poétesse-féministe-lesbienne, autrice-théoricienne chicana, tejana, de classe ouvrière » devant mon nom, je le fais pour des raisons différentes de celles de la culture dominante dont le but est de marginaliser, de confiner et de contenir. Les étiquettes que je m'applique à moi-même visent à ce que la chicana et la lesbienne et toutes les autres personnes en moi ne soient pas effacées, omises ou tuées. En me nommant, je fais connaître ma

[118] Gloria Anzaldúa, « To(o) Queer the Writer », p. 163 : « When a "lesbian" names me the same as her, she subsumes me under her category. I am of her group but not as an equal, not as a whole person – my color erased, my class ignored ».

[119] Gloria Anzaldúa, « To(o) Queer the Writer », p. 163.

[120] Anzaldúa, tout comme Butler, insiste sur le fait que le recours aux catégories identitaires, imposées par le cadre dominants, implique le risque de produire de l'uniformisation ou de l'exclusion en homogénéisant les groupes, en effaçant les différences entre les personnes qui les composent et en invisibilisant les conflits internes qui les traversent. Elles reconnaissent toutes deux que ces catégories sont limitantes et contraignantes. Malgré ces critiques, plus insistantes chez Butler, celle-ci ne renonce pas aux catégories identitaires comme elle l'explique dans *Trouble dans le genre* : « Mobiliser des catégories identitaires à des fins de politisation, c'est toujours courir le risque imminent de voir l'identité devenir l'instrument du pouvoir auquel on s'oppose. Ce n'est pas une raison pour ne pas utiliser, ou être utilisé·e par, l'identité » (p. 49-50). Leur pensée diffère toutefois sur le degré d'autonomie conféré par les pratiques d'auto-nomination. Dans « Critically Queer », Butler affirme : « Il se pourrait que la présomption d'autonomie impliquée dans le fait de se nommer soi-même soit le paradigme de la présomption "présentiste", c'est-à-dire de la croyance que l'on arrive dans le monde, dans le discours, sans histoire, et que l'on se fait soi-même dans et par la magie du nom, que le langage exprime une "volonté" ou un "choix" plutôt qu'une histoire complexe et constitutive de discours et de pouvoir » (p. 230-231). Bien qu'Anzaldúa ne nie à aucun moment cette « histoire complexe et constitutive de discours et de pouvoir », l'autonomie que suppose l'auto-nomination, aussi limitée soit-elle pour Butler, constitue, pour elle, un enjeu majeur dont elle ne peut se permettre de ne pas tirer parti et qui lui semble loin d'être vain. Pour une critique des catégories identitaires chez Anzaldúa, voir, en particulier « To(o) Queer the Writer » et « Disability and Identity: An E-mail Exchange et a Few Additional Thoughts », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 298-302.

> présence, j'affirme qui je suis, ce que je suis et comment je veux être connue. Me nommer est une stratégie de survie[121].

Anzaldúa souligne, en effet que « les lesbiennes blanches de classe moyenne et les hommes gays posent les termes du débat. Ce sont elleux qui ont produit la théorie queer et, pour la plupart, leurs théories font abstraction de nous, les queers de couleur »[122]. Les travaux d'Anzaldúa, à commencer par « To(o) Queer the Writer », nous incitent donc à changer l'orientation de certaines problématiques abordées par la théorie queer à travers le prisme de la performativité et de réorienter le débat en mettant l'accent sur l'agentivité plutôt que sur la vulnérabilité, sur l'auto-nomination plutôt que sur l'interpellation et sur la désoccupation du langage plutôt que sur sa réappropriation.

Bien qu'une grande partie du travail d'Anzaldúa vise à montrer comment l'identité est socialement et culturellement construite et que des processus d'interpellation, verbaux et non verbaux, sont à l'œuvre dans les *autohistorias-teorías* et dans « La Prieta » en particulier, Anzaldúa choisit de mettre l'accent sur la seconde dimension du processus performatif : non pas sur la façon dont le langage agit sur nous, avant même que nous puissions agir, mais sur la façon dont nous pouvons agir, et intervenir politiquement, dans et à travers le langage. Comme elle le rappelle dans son introduction à *Making Face, Making Soul / Haciendo Caras* (1990), où elle envisage l'écriture comme un processus à travers lequel l'on (re)crée ou (re)compose son identité (processus qu'elle appelle « making faces »), c'est l'agentivité, avant tout, qui est performée dans l'*autohistoria-teoría* :

---

[121] Gloria Anzaldúa, « To(o) Queer the Writer », p. 164 « While I advocate putting Chicana, tejana, working-class, dyke-feminist-poet, writer-theorist in front of my name, I do so for reasons different than those of the dominant culture. Their reasons are to marginalize, confine, and contain. My labelling of myself is so that the Chicana and lesbian and all the other persons in me don't get erased, omitted, or killed. Naming is how I make my presence known, how I assert who and what I am and want to be known as. Naming myself is a survival tactic ».

[122] Gloria Anzaldúa, « To(o) Queer the Writer », p. 165. Dans ce passage, Anzaldúa se réfère à la théorie queer universitaire et à l'effacement des théorisations produites par les queers de couleur à la marge ou en dehors de l'université. Si ce fragment peut sembler ambigu, le reste de l'essai confirme qu'elle ne sous-entend pas que les queers de couleur n'ont pas participé à l'émergence des théories queers : iels ont été exclu·e·s des récits dominants.

> Dans cette anthologie et dans nos vies quotidiennes, nous, les femmes de couleur, nous ôtons les *máscaras* [masques] que les autres nous ont imposés, nous voyons à travers les déguisements derrière lesquels nous nous cachons et nous abandonnons nos *personas* pour devenir des sujets dans nos propres discours. Nous déchirons les points de suture, exposons nos « faces internes » multicouches, essayons de confronter et de chasser l'oppression intériorisée qui y est incorporée, et refabriquons à nouveau nos faces internes et externes. Nous commençons à déplacer les typographes masculins blancs et de couleur et devenons, nous-mêmes, des typographes, imprimant nos propres mots sur les surfaces, les plaques, de nos corps. Nous commençons à acquérir l'agentivité nécessaire pour élaborer nos propres *caras*. « *Making faces* » est la métaphore que j'utilise pour « construire son identité »[123].

Il se joue dans l'*autohistoria-teoría* tout autant une désoccupation du langage et des catégories identitaires et sociales qu'un retournement du stigmate ou de l'insulte par les stratégies discursives de réappropriation, re-citation et resignification amplement théorisées par Butler dans *Bodies that Matter* et *Excitable Speech.* L'auto-nomination et la désoccupation du langage, liées à l'agenda décolonial qui sous-tend l'*autohistoria-teoría* et aux demandes politiques d'autonomie et d'auto-détermination communautaires, vont de pair avec la revendication de termes en espagnol chicano, qui renvoient à des expériences de classe, d'ethnicité et de colonialité spécifiques. Comme le rappelle Anzaldúa dans « To(o) Queer the Writer », au sujet des théoricien·ne·s blanc·he·s : « Iels occupent l'espace théorique et bien que leurs théories visent à ouvrir des possibles et à émanciper, elles sont plutôt synonymes de dépossession et de néo-colonisation. […]

[123] Gloria Anzaldúa, « Haciendo caras », p. xvi : « In this anthology and in our daily lives, we women-of-color strip off the *máscaras* others have imposed on us, see through the disguises we hide behind, and drop our *personas* so that we may become subjects in our own discourses. We rip out the stitches, expose the multi-layered "inner faces," attempt to confront and oust the internalized oppression embedded in them, and remake anew both inner and outer faces. We begin to displace the white and colored male typographers and become, ourselves, typographers, printing our own words on the surfaces, the plates, of our bodies. We begin to acquire the agency of making our own *caras*. "Making faces" is my metaphor for constructing one's identity ». Comme elle l'explique dans l'introduction de l'anthologie, *making faces* signifie « faire des grimaces » tandis que *hacer caras*, synonyme de *plantar caras*, a le sens de « défier, s'opposer à, résister à l'autorité de ». Pour Anzaldúa *making faces* signifie donc également entreprendre un geste politique subversif et connote le défi et la revendication. Comme souvent, Anzaldúa joue sur les multiples sens de l'expression dans les deux langues, y compris sur une compréhension très littérale de l'expression comme « élaborer des visages ». Dans « Ethnic Autohistorias-teorías », elle explique que l'*autohistoria-teoría* permet de « reconstrui[re] nos vies à travers l'imagination » (« imaginatively reconstruct our lives », p. 310) et donc de se reconstruire, dans le sens de retrouver un état psychologique stable suite à un traumatisme.

Leurs théories limitent la manière dont nous envisageons le fait d'être queer »[124]. À travers la marginalisation et l'effacement des contributions des queers *of color*, que dénonce Anzaldúa dans « To(o) Queer the Writer », la théorie queer blanche a contribué à déraciner le terme *queer* de l'agenda décolonial et anti-impérialiste qui a accompagné l'émergence d'une partie de ces réflexions critiques. Contre la vulnérabilité et la dépossession, les *autohistorias-teorías* d'Anzaldúa, qui tend à théoriser le terme *queer* comme une positionnalité, replacent au centre l'agentivité, l'*empowerment* et les opérations discursives comme des techniques de subjectivation et des instruments politiques, non seulement pertinents, mais nécessaires.

[124] Gloria Anzaldúa, « To(o) Queer the Writer », p. 165. Hames-García adresse des critiques similaires à la théorie queer blanche dans « Queer Theory Revisited », p. 32-36. Sam Bourcier soutient également, dans *Queer Zone 1 : Politiques des identités*, que la théorie queer blanche « prive les minorités de tirer parti des ressources de l'affirmation identitaires » (p. 148). À ce sujet, voir aussi Sam Bourcier, « Théorie queer de la première vague et politiques du *disempowerment* : la seconde Butler ».

Chapitre 3. *El Mundo Zurdo* et la constitution de coalitions politiques intersectionnelles aux enjeux multiples

L'un des concepts les plus anciens et pourtant les moins discutés de son épistémologie queer décoloniale, *El Mundo Zurdo* (ou *Surdo* tel qu'Anzaldúa l'orthographie initialement afin de refléter la façon dont le terme est prononcé dans le sud du Texas) se trouve au cœur de la politique de coalition qu'elle développe dès les années 1970[1]. *El Mundo Zurdo*, littéralement « Le Monde Gaucher », désigne en effet une variété d'espaces, concrets et utopiques, où des personnes d'horizons divers s'allient, malgré leurs différences, autour d'un projet politique commun de transformation sociale[2]. Élaboré dans le cadre de l'anthologie *This Bridge Called My Back* (1981) où elle propose également l'une des premières formulations des théories queers, ce concept crucial nous incite à nous interroger sur le rôle qu'elle attribue aux sujets et aux politiques queers dans la constitution d'alliances, mais aussi sur l'importance de l'anthologie comme outil révolutionnaire et pratique coalitionnelle.

Possédant « diverses définitions éthiques, épistémologiques et esthétiques »[3], *El Mundo Zurdo* est à la fois le nom qu'Anzaldúa donne à la série de lectures et aux ateliers d'écriture qu'elle organise à San Francisco entre 1979 et 1980, au moment même où elle écrit « La Prieta » et édite *This Bridge Called My Back*, et un concept politique qu'elle déploie dans « La Prieta » et qui tient une place importante dans la section finale de l'anthologie. En revenant sur les enjeux qui sous-tendent la série de lectures et d'ateliers d'écriture organisés par Anzaldúa, ainsi que sur sa théorisation du terme dans *This Bridge Called My Back* et, dans une moindre mesure, dans *Borderlands/La Frontera* et *Making Face, Making Soul/Haciendo caras*, je tenterai tout d'abord de retracer la genèse de ce

[1] Voir AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 321. Keating souligne que bien que *surdo* soit généralement orthographié avec un z, Anzaldúa en a intentionnellement modifié l'orthographe. Le changement de *surdo* à *zurdo* s'est produit pendant l'étape de révision de *This Bridge Called My Back*, à l'insu d'Anzaldua. Initialement mécontente de la modification, Anzaldúa finit par accepter et adopter l'orthographe révisée.

[2] Voir AnaLouise Keating, *Light in the Dark*, p. 242.

[3] AnaLouise Keating, *Light in the Dark*, p. 242 : « various ethical, epistemological, and aesthetic definitions ».

concept encore peu étudié et d'ébaucher les contours d'*El Mundo Zurdo* en soulignant plusieurs aspects de la vision et du projet politique d'Anzaldúa. Si *El Mundo Zurdo* apparaît comme un espace où forger des alliances entre différentes luttes sociales au-delà des clivages militants traditionnels et comme une incitation à dépasser les cadres oppositionnels binaires prédominants, la symbolique qu'Anzaldúa lui attribue nous donnera l'occasion d'explorer son rapport à la spiritualité, ancrée dans un profond désir de transformation personnelle et sociale, et la manière dont celle-ci alimente ses réflexions politiques et sa conception de l'activisme queer. *El Mundo Zurdo* reflète ainsi sa tentative de faire émerger un nouvel « activisme spirituel » – une autre notion clé de son épistémologie – susceptible de favoriser et de soutenir ces politiques de coalition intersectionnelles à plusieurs échelles.

Centrale au projet féministe et queer de couleur, la question de la constitution de coalitions et d'alliances politiques entre différents groupes marginalisés fait l'objet de nombreux textes d'Anzaldúa dans lesquels elle ne fait pas nécessairement référence au *Mundo Zurdo*. Je reviendrai en particulier sur son essai « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island: Lesbians of Color Hacienda Alianzas », où elle définit quatre rôles ou positions que peuvent adopter les militant·e·s et identifie certains des écueils susceptibles de mettre en péril de telles coalitions, tout en m'intéressant à la manière dont sa pensée se développe et évolue en lien avec les problématiques et les conflits qui font surface lors des congrès féministes nationaux, notamment ceux de la *National Women's Studies Association* auxquels Anzaldúa participe activement et qui constituent des espaces privilégiés pour concevoir et mettre en pratique des alliances féministes.

Si l'organisation de la série de lectures à San Francisco correspond à l'une des expressions possibles d'*El Mundo Zurdo*, celui-ci peut prendre de multiples formes et les anthologies qu'édite Anzaldúa sont sans conteste l'une d'entre elles. À mi-chemin entre la pratique militante et le projet théorique, les trois anthologies éditées par Anzaldúa, seule ou en collaboration, apparaissent comme un outil essentiel à la constitution de coalitions, à la fois dans le cadre des anthologies elles-mêmes où Anzaldúa ne se contente pas de conceptualiser les alliances mais leur donne forme, et après leur publication lorsqu'elles celles-ci circulent et servent à leur tour de catalyseurs à la formation d'autres

alliances et d'autres types de projets collectifs et coalitionnels. Reflétant l'évolution de sa pensée au sujet de la formation de coalitions et des allié·e·s potentiel·le·s des féministes et des lesbiennes de couleur sur plusieurs décennies, chaque anthologie lui offre ainsi l'occasion de questionner ses précédentes stratégies de constitution de coalitions tout en affirmant certaines d'entre elles. Outre l'importance de l' « activisme spirituel » et la nécessité d'adopter une pensée oppositionnelle non-binaire, Anzaldúa insiste sur le rôle pivot des *nepantleras* et, par conséquent, des personnes queers, mais aussi sur le pouvoir non négligeable de la performance et de la performativité pour forger ces alliances.

1. Travailler à la création d'*El Mundo Zurdo*

1.1 *El Mundo Surdo* : série de lectures et ateliers d'écriture

En août 1979, sur invitation de Robert Glück, Anzaldúa commence à travailler à l'organisation d'*El Mundo Surdo*, « une série de lectures par des féministes, des lesbiennes, des auteur·rice·s du Tiers-monde et des hommes gays d'orientation féministe »[4], à *Small Press Traffic*, centre d'art littéraire et petite librairie à but non lucratif installée dans le quartier gay du Castro à San Francisco. À son arrivée à *Small Press Traffic*, en 1978, Glück développe un premier programme de lectures dans l'intention de promouvoir le travail d'auteur·rice·s innovant·e·s et expérimentales·aux et de réunir différents publics dans la même salle. Glück y dirige également des ateliers

[4] *The Noe Valley Voice*, vol. 3, n° 11 (décembre 1979) : « a series of readings by feminists, lesbians, Third World Writers, and feminist-oriented gay men » : https://archive.org/details/noevalleyvoice11unse/page/16/mode/2up [consulté le 13/08/2022]. L'encart du mois de novembre présente quant à lui *El Mundo Surdo* comme « une série de lectures par des féministes, des auteur·rice·s du Tiers-Monde et des hommes gays féministes » (« a series of readings by feminists, Third World writers, and feminist gay men »). Voir *The Noe Valley Voice*, vol. 3, n° 10 (novembre 1979) : https://archive.org/details/noevalleyvoice10unse_0/page/12/mode/2up [consulté le 13/08/2022].

d'écriture réputés, qui attirent des membres du mouvement littéraire émergent qualifié de *New Narrative*[5].

Les lectures organisées par Anzaldúa débutent en septembre 1979. Le premier événement, qui a lieu le 18 septembre 1979, réunit trois auteurs et poètes gays : Randy P. Conner et son compagnon David Hatfield Sparks, deux amis intimes d'Anzaldúa, et Richard-Elie. Les rencontres se déroulent ensuite de manière bimensuelle, le mercredi, à 20h, jusqu'en février 1980. Le 17 octobre 1979, Luisah Teish, autrice et prêtresse Yoruba, et la poétesse noire lesbienne Mary Hope Lee sont invitées à lire leurs textes. Le 24 octobre, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (alors en plein travail éditorial sur l'anthologie *This Bridge Called My Back*) font chacune la lecture de l'une de leurs contributions dans le cadre d'une séance spéciale intitulée « La Güera y La Prieta ». La séance du 14 novembre réunit les poétesses et militantes socialistes Nellie Wong et Merle Woo. Le 21 novembre interviennent l'autrice lesbienne Abigail Tigresslily et l'autrice queer expérimentale Dodie Bellamy, l'une des fondatrices du mouvement littéraire *New Narrative*. Le 12 décembre, ce sont Maurice Kenny et le poète gay *native american* Calvin Doucet qui viennent lire leurs textes, tandis que le 19 décembre interviennent Leslie Young et Cynthia Betty Levee[6]. De nombreuses participantes à la série de lecture ont également contribué à *This Bridge Called My Back*[7].

[5] Voir https://www.smallpresstraffic.org/history [consulté le 13/08/2022]. Dans son essai « Long Note on New Narrative », Glück explique : « Nous réfléchissions à l'autobiographie ; par autobiographie, nous entendions les rêves éveillés, les rêveries nocturnes, l'acte d'écrire, le rapport au/à la lecteur·rice, la rencontre de la chair et de la culture, le moi comme collaboration, le moi comme désintégration, les lacunes, les incohérences et les distorsions, les enjambements du pouvoir, de la famille, de l'histoire et de la langue » (« We were thinking about autobiography; by autobiography we meant daydreams, nightdreams, the act of writing, the relationship to the reader, the meeting of flesh and culture, the self as collaboration, the self as disintegration, the gaps, inconsistencies and distortions, the enjambments of power, family, history and language »). Voir https://www.poetryfoundation.org/poets/robert-gluck [consulté le 13/08/2022].

[6] En 1979, paraît également une petite anthologie intitulée *Danaid: An Anthology of Six Women Writers*, éditée à Berkeley par The Mariposa Press, qui réunit, entre autres, des textes d'Abigail Tigresslily, Dodie Bellamy, Leslie Young et Cynthia Betty Levee. Les rencontres semblent se poursuivre au moins jusqu'à l'automne 1980, soit pendant toute une année. La rencontre du 20 février 1980 réunit les auteurs gays Ron Mieczkawski et Thomas Tavis et celle du 27 février la poétesse et performeuse jamaïquaine Opal Palmer et la poétesse écoféministe Elizabeth Herron. L'autrice et poétesse féministe Margaret Cesa (qui a publié un recueil de poème intitulé *Left Hand* en 1974) intervient le 12 mars 1980 et le poète gay chicano Leland Mellott le 19 mars 1980.

[7] En plus d'Anzaldúa et de Moraga, il s'agit de Luisah Teish, Mary Hope Lee, Nellie Wong et Merle Woo. Anzaldúa a rencontré Nellie Wong et Merle Woo dans le cadre du *Women's Writers Union*.

D'autres événements liés au *Mundo Surdo* auront lieu par la suite, parmi lesquels une soirée de soutien au *Women's Building*[8] de San Francisco, réunissant, entre autres, Anzaldúa, Luisah Teish, Judy Grahn, Randy P. Conner et David Hatfield Sparks, organisée le 31 janvier 1981, ainsi qu'une lecture intitulée « El Mundo Zurdo », réunissant Anzaldúa et les poétesses *native american* Christos et Beth Brant, à l'occasion de la première *Empowering Women of Color Conference*, organisée en mars 1984, à Berkeley[9]. En novembre 1981, peu de temps après la publication de *This Bridge*, Anzaldúa participe également à un atelier intitulé « El Mundo Zurdo: Political/Spiritual Vision for the Third World and the Queer », à Chicago et, en décembre 1983, elle dirige un atelier d'écriture intitulé « The Politics of Literature » dans le cadre de la « Third World Women's Conference: El Mundo Zurdo – The Vision », organisé à l'Université de Yale[10]. Le concept de *Mundo Zurdo* essaime donc rapidement en dehors des seuls travaux d'Anzaldúa.

[8] Le *Women's Building* est un centre communautaire qui prône l'auto-détermination, l'égalité et la justice sociale, dirigé par des femmes et situé dans le quartier hispanique de *Mission District* à San Francisco depuis 1979. En 1994, sept muralistes y ont créé l'une des plus grandes peintures murales de San Francisco, intitulée *MaestraPeace Mural*. Voir https://womensbuilding.org/about/mission-history/ [consulté le 13/08/2022].

[9] Beth Brant a elle aussi édité une anthologie, intitulée *A Gathering of Spirit: A Collection of Writing and Art by North American Indian Women*. Il s'agit de la première anthologie d'écrits de femmes autochtones et la première anthologie éditée par une femme autochtone aux États-Unis. Voir Beth Brant (éd.), *A Gathering of Spirit: A Collection of Writing and Art by North American Indian Women*, Ithaca, Firebrand Books, 1989 [1983]. Beth Brant et Opal Palmer contribueront toutes deux à la seconde anthologie éditée par Anzaldúa, *Making Face, Making Soul.*

[10] Voir AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 318-329. La deuxième partie du titre du congrès reprend mot pour mot le titre de la dernière section de *This Bridge*.

Figure 3 : Flyer pour El Mundo Surdo Reading Series, *septembre 1979, par Randy P. Conner.*

© David Hatfield Sparks

Figure 4 : Flyer pour El Mundo Surdo Reading Series, *octobre 1979, par Randy P. Conner.*

© The Gloria E. Anzaldúa Literary Trust

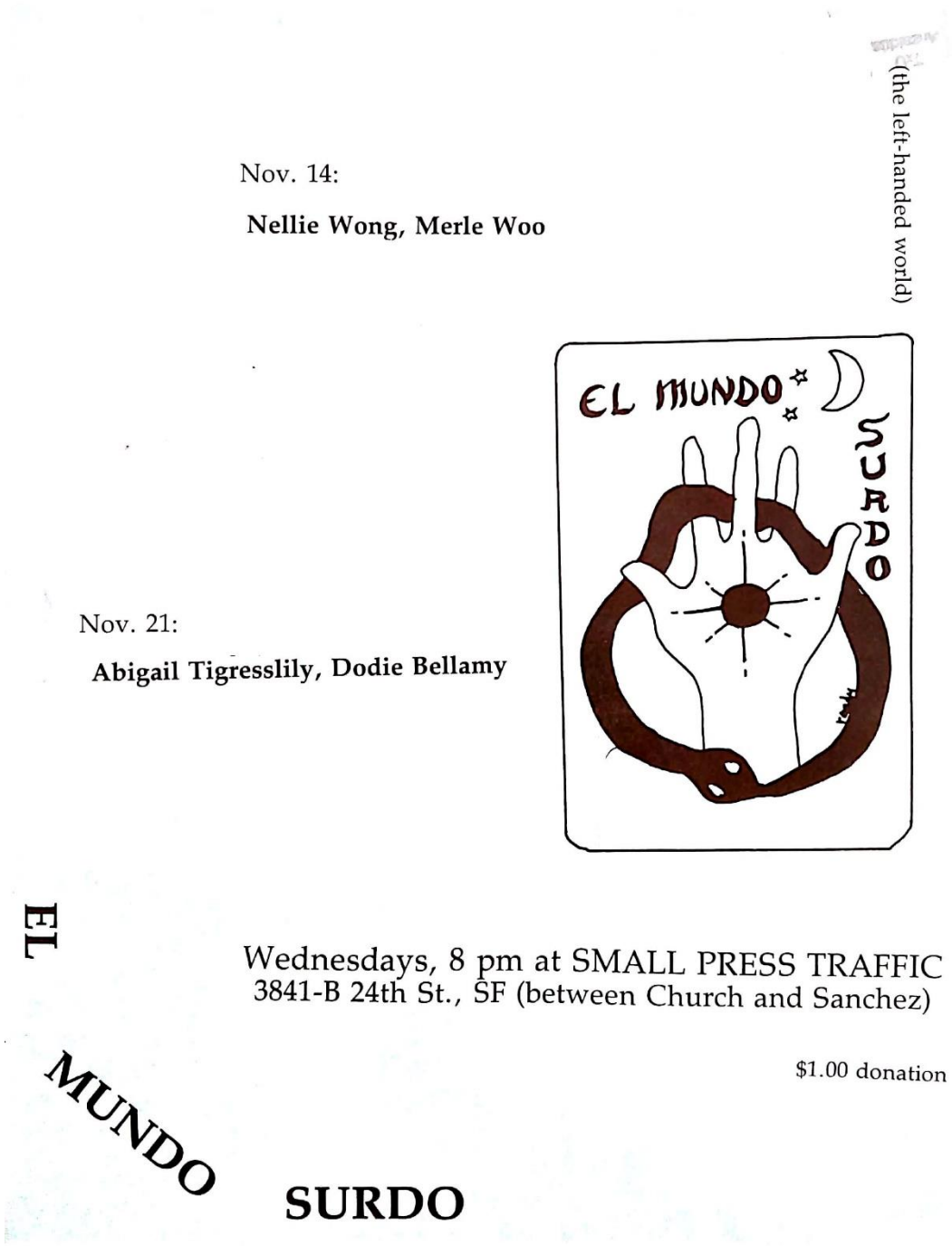


Figure 5 : Flyer pour El Mundo Surdo Reading Series, *novembre 1979, par Randy P. Conner.*

© The Gloria E. Anzaldúa Literary Trust

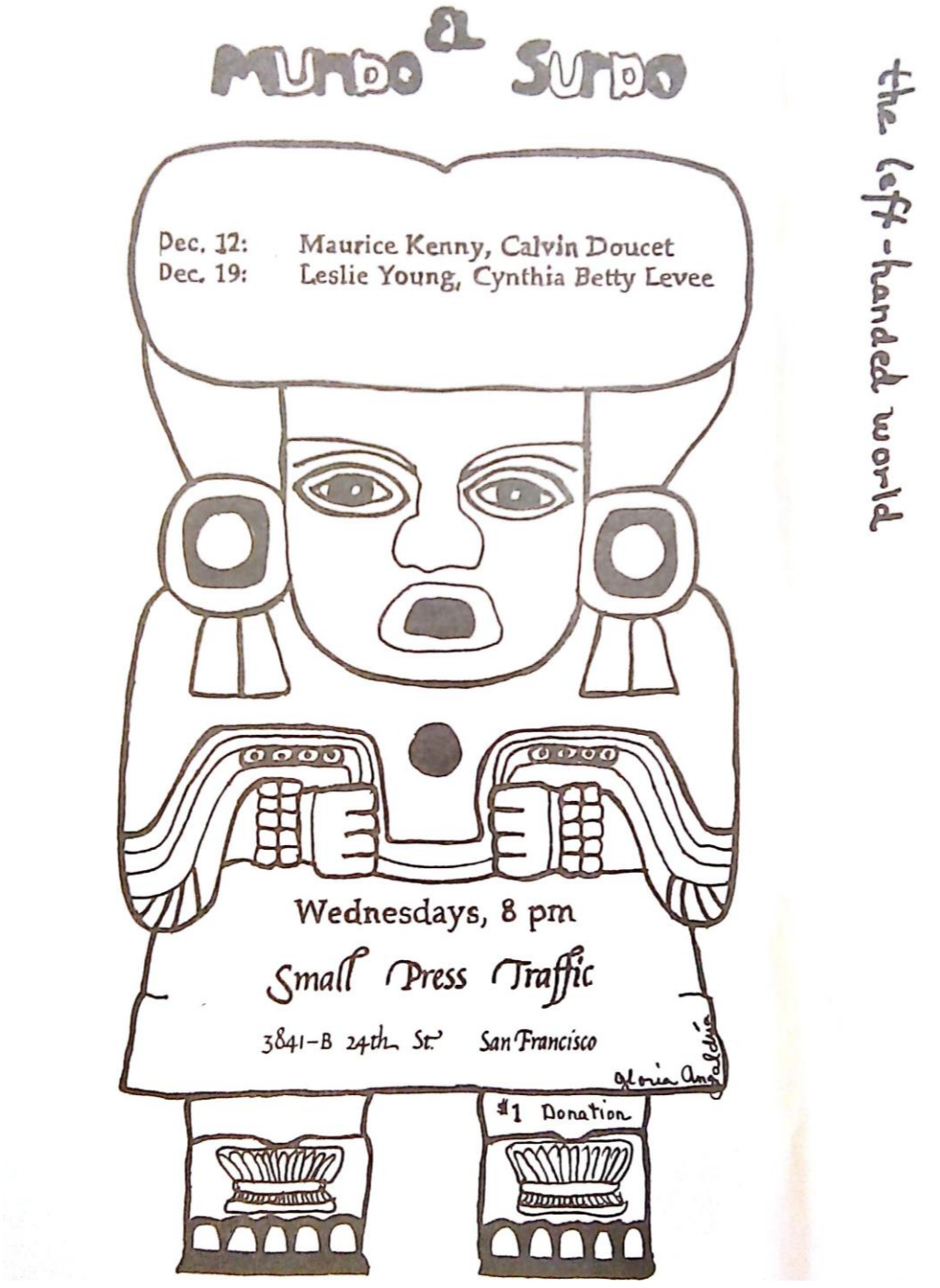


Figure 6 : Flyer pour El Mundo Surdo Reading Series, *décembre 1979, par Gloria Anzaldúa.*

© The Gloria E. Anzaldúa Literary Trust

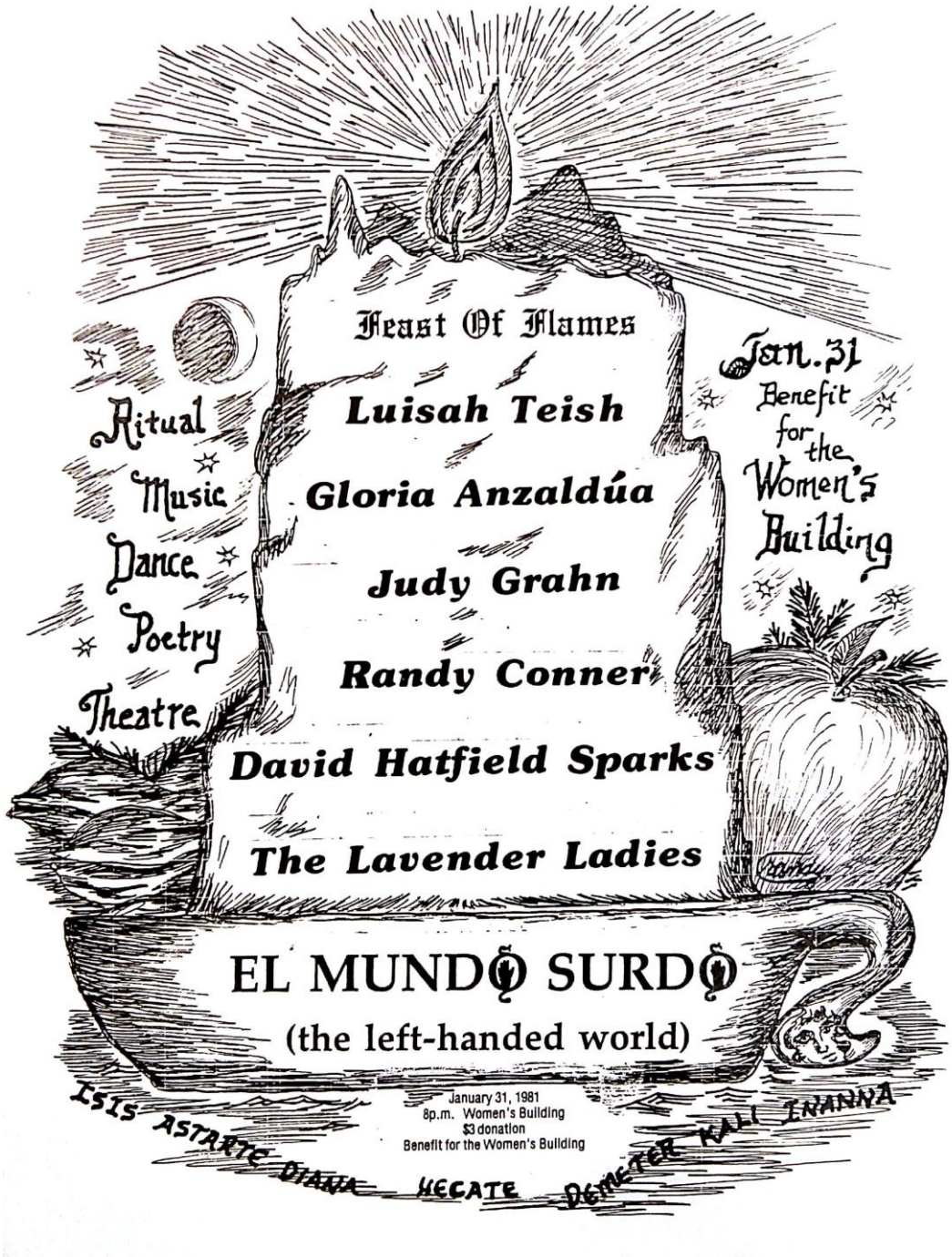


Figure 7 : Flyer pour la soirée de soutien au Women's Building, *31 janvier 1981, par Randy P. Conner.*

© The Gloria E. Anzaldúa Literary Trust

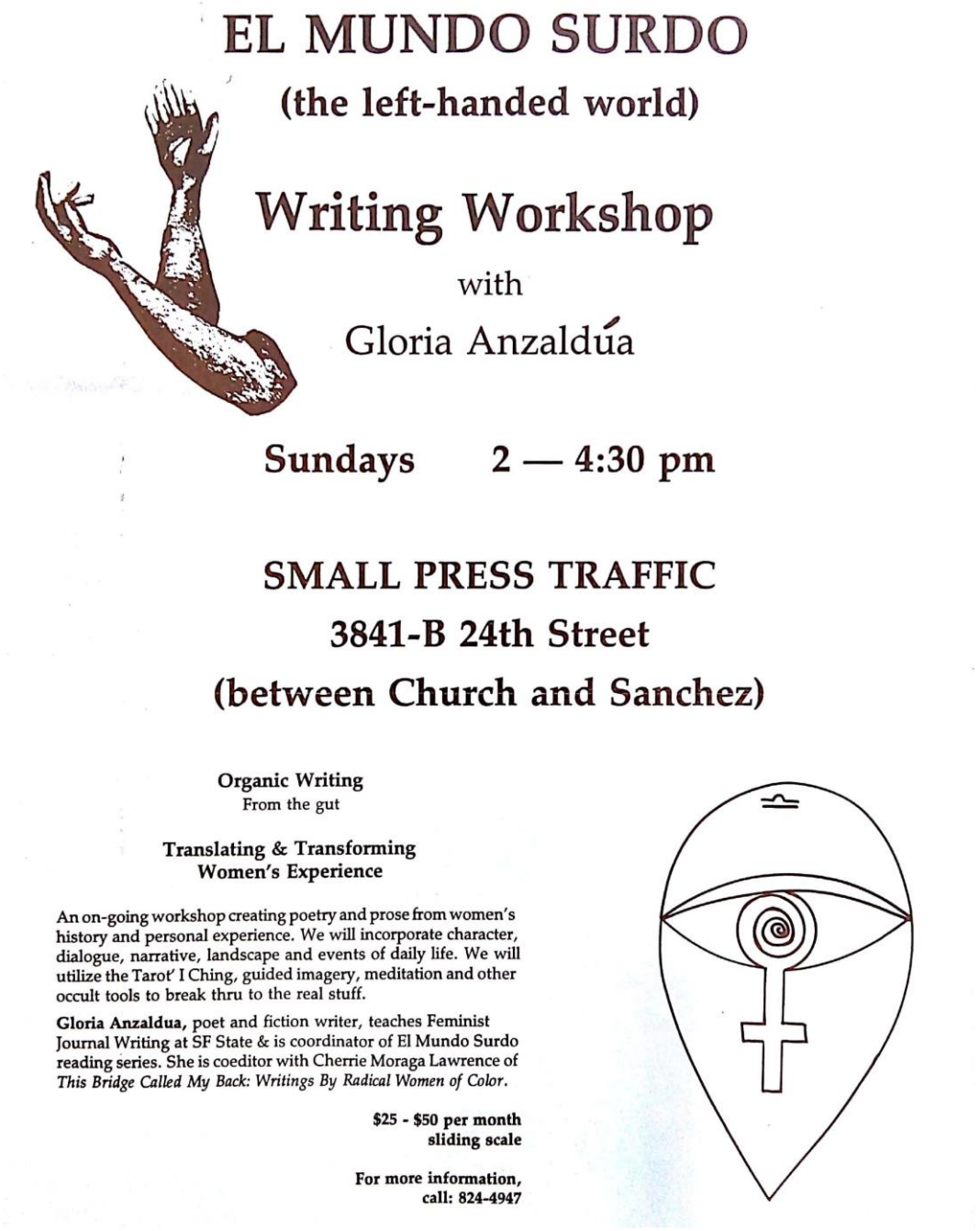
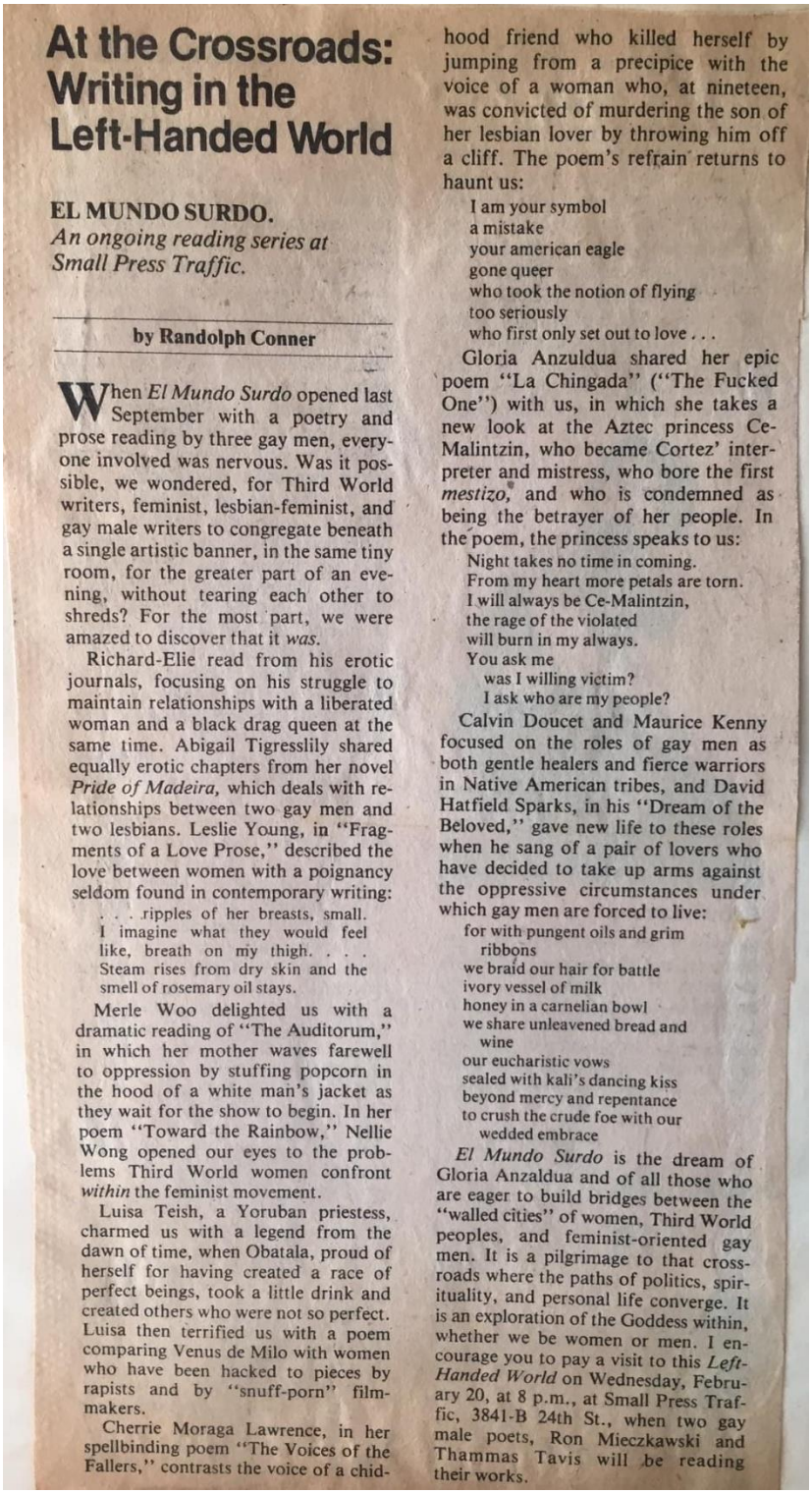


Figure 8 : Flyer pour la série d'ateliers d'écriture El Mundo Surdo.

© The Gloria E. Anzaldúa Literary Trust



At the Crossroads: Writing in the Left-Handed World

EL MUNDO SURDO.
An ongoing reading series at Small Press Traffic.

by Randolph Conner

When *El Mundo Surdo* opened last September with a poetry and prose reading by three gay men, everyone involved was nervous. Was it possible, we wondered, for Third World writers, feminist, lesbian-feminist, and gay male writers to congregate beneath a single artistic banner, in the same tiny room, for the greater part of an evening, without tearing each other to shreds? For the most part, we were amazed to discover that it *was*.

Richard-Elie read from his erotic journals, focusing on his struggle to maintain relationships with a liberated woman and a black drag queen at the same time. Abigail Tigresslily shared equally erotic chapters from her novel *Pride of Madeira,* which deals with relationships between two gay men and two lesbians. Leslie Young, in "Fragments of a Love Prose," described the love between women with a poignancy seldom found in contemporary writing:

> . . . ripples of her breasts, small.
> I imagine what they would feel
> like, breath on my thigh. . . .
> Steam rises from dry skin and the
> smell of rosemary oil stays.

Merle Woo delighted us with a dramatic reading of "The Auditorum," in which her mother waves farewell to oppression by stuffing popcorn in the hood of a white man's jacket as they wait for the show to begin. In her poem "Toward the Rainbow," Nellie Wong opened our eyes to the problems Third World women confront *within* the feminist movement.

Luisa Teish, a Yoruban priestess, charmed us with a legend from the dawn of time, when Obatala, proud of herself for having created a race of perfect beings, took a little drink and created others who were not so perfect. Luisa then terrified us with a poem comparing Venus de Milo with women who have been hacked to pieces by rapists and by "snuff-porn" filmmakers.

Cherrie Moraga Lawrence, in her spellbinding poem "The Voices of the Fallers," contrasts the voice of a childhood friend who killed herself by jumping from a precipice with the voice of a woman who, at nineteen, was convicted of murdering the son of her lesbian lover by throwing him off a cliff. The poem's refrain returns to haunt us:

> I am your symbol
> a mistake
> your american eagle
> gone queer
> who took the notion of flying
> too seriously
> who first only set out to love . . .

Gloria Anzuldua shared her epic poem "La Chingada" ("The Fucked One") with us, in which she takes a new look at the Aztec princess Ce-Malintzin, who became Cortez' interpreter and mistress, who bore the first *mestizo,* and who is condemned as being the betrayer of her people. In the poem, the princess speaks to us:

> Night takes no time in coming.
> From my heart more petals are torn.
> I will always be Ce-Malintzin,
> the rage of the violated
> will burn in my always.
> You ask me
> was I willing victim?
> I ask who are my people?

Calvin Doucet and Maurice Kenny focused on the roles of gay men as both gentle healers and fierce warriors in Native American tribes, and David Hatfield Sparks, in his "Dream of the Beloved," gave new life to these roles when he sang of a pair of lovers who have decided to take up arms against the oppressive circumstances under which gay men are forced to live:

> for with pungent oils and grim
> ribbons
> we braid our hair for battle
> ivory vessel of milk
> honey in a carnelian bowl
> we share unleavened bread and
> wine
> our eucharistic vows
> sealed with kali's dancing kiss
> beyond mercy and repentance
> to crush the crude foe with our
> wedded embrace

El Mundo Surdo is the dream of Gloria Anzaldua and of all those who are eager to build bridges between the "walled cities" of women, Third World peoples, and feminist-oriented gay men. It is a pilgrimage to that crossroads where the paths of politics, spirituality, and personal life converge. It is an exploration of the Goddess within, whether we be women or men. I encourage you to pay a visit to this *Left-Handed World* on Wednesday, February 20, at 8 p.m., at Small Press Traffic, 3841-B 24th St., when two gay male poets, Ron Mieczkawski and Thammas Tavis will be reading their works.

Figure 9 : « At the Crossroads: Writing in the Left-Handed World », Randy P. Conner, 1980.

© David Hatfield Sparks

Animée par des perspectives similaires à celles de Glück – réunir le temps d'une soirée de lectures des auteur·rice·s marginalisé·e·s et expérimentales·aux d'horizons divers – Anzaldúa envisage *El Mundo Surdo* comme un espace où forger des alliances politiques, au-delà des clivages militants traditionnels. Dans « At the Crossroads: Writing in the Left-Handed World », le seul compte-rendu disponible de la série de lectures organisée par Anzaldúa à *Small Press Traffic*, publié en 1980, Randy P. Conner insiste sur ces enjeux et sur leurs inquiétudes :

> Quand *El Mundo Surdo* a ouvert ses portes en septembre dernier avec une lecture de poésie et de prose par trois hommes gays, tout le monde était nerveux. Était-il possible, se demandait-on, que des auteur·rice·s du Tiers-Monde, des féministes, des féministes lesbiennes et hommes gays se rassemblent sous une même bannière artistique, dans la même petite pièce, la majeure partie d'une soirée, sans s'entredéchirer ? Pour la plupart, nous avons été étonné·e·s de découvrir que c'était *possible*[11].

Dans le cadre d'*El Mundo Surdo*, Anzaldúa dirige également des ateliers d'écriture créative à *Small Press Traffic*. Intitulé « Écriture Organique », un concept qu'elle développe dans « Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers », publié dans *This Bridge Called My Back*, l'atelier visait déjà à explorer la production de savoirs situés et de « théories dans la chair » et proposait de recourir à des outils issus des sciences occultes et divinatoires ainsi qu'à des techniques de médiation afin de faciliter la conscientisation et la pratique de l'écriture :

> Écriture Organique
> Depuis les tripes
>
> Traduire et transformer
> L'expérience des femmes

[11] Randy P. Conner, « At the Crossroads: Writing in the Left-Handed World » : « When *El Mundo Surdo* opened last September with a poetry and prose reading by three gay men, everyone involved was nervous. Was it possible, we wondered, for Third World writers, feminist, lesbian-feminist, and gay male writers to congregate beneath a single artistic banner, in the same tiny room, for the greater part of an evening, without tearing each other to shreds? For the most part, we were amazed to discover that it *was* ».

> Un atelier récurent de création de poésie et de prose à partir de l'histoire et de l'expérience personnelle des femmes. Nous intégrerons des personnages, du dialogue, du récit, des paysages et des événements de la vie quotidienne. Nous utiliserons le Tarot, les I Ching, l'imagerie guidée, la médiation et d'autres outils occultes pour accéder aux choses sérieuses[12].

Découragée par les partis-pris séparatiste et anti-spirituel des différents mouvements sociaux dans lesquels elle était impliquée, Anzaldúa fonde également *El Mundo Surdo* dans le but d'allier des politiques radicales à une vision spirituelle anti-hégémonique[13].

[12] Gloria Anzaldúa, « Gig Flyers » (38 ; 8-9) : « Organic Writing / From the gut // Translationg et Transforming / Women's Experience // An on-going workshop creating poetry and prose from women's history and personal experience. We will incorporate character, dialogue, narrative, landscape and events of daily life. We will utilize the Tarot, I Ching, guided imagery, mediation and other occult tools to break thu to the real stuff ». Les I Ching (ou Livre des changements) est un traité et une méthode de divination chinoise qui repose sur le tirage de tiges d'achillée millefeuille ou de pièces de monnaie et l'interprétation des hexagrammes obtenus. Le tarot est un art divinatoire qui repose sur l'interprétation du tirage de cartes. Anzaldúa utilisait ces techniques ésotériques et de méditation pour faciliter son propre processus créatif et a continué à déployer ces outils dans le cadre d'ateliers d'écriture tout au long des années 1980 et 1990. Il semblerait qu'elle travaillait également sur un manuel d'écriture créative. Voir « Writing Guide » (55 ; 1-33) et « Workshop, assignments and exercices » (56 ; 2-3). Keating soutient que les ateliers d'écriture se sont déroulés pendant l'été 1980 et ont été coanimés par Moraga. Voir AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 326.

[13] Voir Randy P. Conner, « Santa Nepantla », p. 179-180. Anzaldúa commente sa difficulté à concilier spiritualité et activisme politique dans plusieurs correspondances personnelles. Elle écrit ainsi à Juanita Ramos, dans un courrier daté du 11 octobre 1981 : « Je suis fatiguée de la politique "sans âme" [*spiritless*] et de la spiritualité non politique qui a été notre lot quotidien » (« I'm tired of the "spiritless" politics and the non-political spirituality that's been our daily fare »). Et à Chela Sandoval, dans un courrier du 23 janvier 1986 : « Je suis actuellement enceinte de ce que je pensais être un essai, mais c'est maintenant un petit livre. Je suis terriblement excitée par ça – il s'agit d'un genre de politique, une politique du corps, une politique de l'esprit, une politique sexuelle, il s'agit de fusionner l'activisme politique avec le travail spirituel et psychique, de notre rôle en tant que gouines et pédés dans l'évolution de l'humanité […] » (« I'm pregnant now with what I thought was an essay but that is a now a small book. I'm terribly excited by it – it's about a whole kind of politics, a body politics, a spirit politics, a sexual politics, about fusing political activism with spiritual and psychic work, about our role as dykes and faggots in the evolution of humanity […] »). Voir « Correspondance, Ramos, Juanita, 1981-1994 » (19 ; 1) ; « Correspondance, Sandoval, Chela, 1982-2001 » (20 ; 4). Il est intéressant de noter qu'Anzaldúa a recours à l'image de grossesse et de l'accouchement pour décrire son processus d'écriture. Ses écrits, à la gestation particulièrement longue, requièrent en effet le soin de nombreuses « comadres in writing » qui révisent ses textes et l'aident à en accoucher. Dans *Borderlands*, elle remercie ainsi « Joan Pinkvoss, [sa] relectrice et [son] éditrice, sage-femme extraordinaire, dont la compréhension, la bienveillance et le mélange équilibré d'encouragements et de pressions douces m'ont non seulement aidée à porter ce "bébé" à terme, mais m'ont aidée à le créer » (« Joan Pinkvoss, my editor and publisher, midwife extraordinaire, whose understanding, caring, and balanced mixture of gentle prodding and pressure not only helped me bring this "baby" to term, but helped me create it »). Plus loin, dans le sixième chapitre consacré à l'écriture, elle décrit *Borderlands* comme « une entité rebelle, obstinée, une petite fille précoce contrainte de grandir trop vite, brute, inflexible, avec des bouts de plumes qui dépassent çà et là, de la fourrure, des brindilles, de l'argile. Mon enfant, mais plus pour longtemps » (« a rebellious, willful entity, a precocious girl-child forced to grow up too quickly, rough, unyielding, with pieces of feathers sticking out here and there, fur, twigs, clay. My

El Mundo Zurdo, qu'elle propose de traduire en anglais par « The Left-Handed World », signifie littéralement « Le Monde Gaucher »[14]. L'adjectif espagnol *zurdo/a* fait, en effet, référence à la main gauche, qu'Anzaldúa, elle-même gauchère, associe à l'ésotérisme, à l'occulte et à la magie mais également à la gauche politique. Il est possible d'y voir une référence à la marginalisation, notamment validiste, que subissent les gaucher·ère·s socialisé·e·s dans un « monde de droitier·ère·s », la main gauche étant elle-même fréquemment associée à la malédiction. La main gauche apparaît aussi comme un symbole de justice et de sagesse, et donc de justice sociale pour Anzaldúa, tandis que la gauche renvoie à la profondeur, à l'intuition, à l'écoute, à la réception d'informations et à la féminité. Si la main exprime l'activité et représente l'acte d'écriture et l'activisme, selon Anzaldúa, « la mano surda, la main gauche, est le symbole de l'activisme assorti d'une profonde prise de conscience »[15]. Il est aussi possible qu'Anzaldúa ait choisi le nom *El Mundo Surdo* en référence à la revue lesbienne *Sinister Wisdom* et au roman de science-fiction d'Ursula K. Le Guin, *The left Hand of Darkness* (1969)[16]. Dans « Santa Nepantla: A Borderlands Sutra », Randy P. Conner explique, quant à lui, que :

---

child, but not for much longer », p. 88-89). Cette association semble lui avoir été suggérée par la féministe chicana Martha Cotera qu'elle fait intervenir dans le cadre de son séminaire « La Mujer Chicana » à UT Austin en 1977. Sur les notes prises par Anzaldúa lors de son intervention figurent l'inscription suivante : « le travail créatif, c'est comme un accouchement » (« creative work is like giving birth »). Voir « La Mujer Chicana, 1976-1977 », (228 ; 2). Dans le passage de *Borderlands* précité, Anzaldúa établit en réalité une comparaison entre son ouvrage et elle-même, dont l'enfance a été marquée par une entrée en puberté précoce et un fort impératif de rébellion. L'image de l'auto-accouchement de soi est notamment centrale dans le poème « that dark shining thing ». Rappelons, enfin, qu'Anzaldúa subit une hystérectomie en 1980 qui la prive de toute capacité biologique à enfanter.

[14] Voir AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 321. Keating souligne que bien que *surdo* soit généralement orthographié avec un z, Anzaldúa en a intentionnellement modifié l'orthographe. Le changement de *surdo* à *zurdo* s'est produit pendant l'étape de révision de *This Bridge Called My Back*, à l'insu d'Anzaldua. Initialement mécontente de la modification, Anzaldúa finit par accepter et adopter l'orthographe révisée.

[15] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 183 : « la mano surda, the left hand, is the symbol of activism accompanied by a deep awareness ».

[16] Voir Ursula K. Le Guin, *The left Hand of Darkness*, New York, Ace Books, 1969 ; *La main gauche de la nuit*, Paris, Robert Lafont, 1971. L'action se déroule sur une planète où les humain·e·s sont asexué·e·s en dehors d'une poussée hormonale mensuelle qui leur fait adopter de manière aléatoire l'un ou l'autre sexe. Le terme *darkness* du titre anglais entre également en résonnance avec La Prieta, « the Dark One ». Dans *Borderlands*, Anzaldúa fait ainsi référence à « la main gauche, celle de la nuit [*darkness*] » (« the left hand, that of darkness », p. 91). *Sinister Wisdom* est une revue littéraire et artistique lesbienne multiculturelle créée en 1976. Le terme *sinister* renvoie à la fois à ce qui est inquiétant ou menaçant et à la gauche (*sinister* en latin), tandis que *wisdom* signifie sagesse et clairvoyance, renvoyant ainsi à la spiritualité. Ces deux références implicites permettraient de connecter plus directement les personnes

> Le concept d'*El Mundo Zurdo* résulte de la transformation de l'oppression en acceptation de soi par rapport au fait d'être gauchèr·e ; de l'association de la gauche avec la gauche politique ; de l'association de la main gauche avec la sagesse ésotérique, avec le travail magique qui a trait à la fois à la lumière et aux ténèbres, et avec la voie sacrée ésotérique du Tantra ; et de l'association de la gauche avec sa vision d'un Huitzilopochtli, le « Colibri de la Gauche », renaissant et métamorphosé de guerrier patriarcal en guerrier spirituel aidant au renversement du patriarcat[17].

À l'occasion du lancement de la série de lectures, Conner, qui illustre également les flyers de chaque événement, élabore le symbole *d'El Mundo Surdo* : une main gauche ouverte qui révèle un soleil rayonnant au cœur de sa paume, entourée par un serpent qui se mord la queue et se glisse entre ses doigts écartés[18]. Le dessin de Conner enrichit et complexifie encore davantage la portée symbolique d'*El Mundo Surdo*. L'astre rayonnant à huit branches au cœur de la paume symbolise le soleil, la lumière et l'œil. Organe de la perception visuelle, l'œil symbolise également la perception intellectuelle et la faculté de perception spirituelle. Il est symbole de connaissance et talisman protecteur. La main ouverte renvoie à la divination, à la magie, à la guérison par imposition des mains, mais aussi à l'empreinte et à l'accueil. Le serpent qui se mord la queue est l'ouroboros, symbole de connaissance et d'auto-génération ainsi que de totalité, d'unité et de rupture avec

queers au *Mundo Surdo*. Il semblerait également qu'une publication LGBT portant le nom de *The Left Hand* ait circulé à Austin dans les années 1980. Voir Gloria A. Ramírez, « The Queer Roots of the Esperanza Peace and Justice Center in San Antonio, Texas », *Queer Brown Voices: Personal Narratives of Latina/o LGBT Activism*, Uriel Quesada, Letitia Gomez et Salvador Vidal-Ortiz (éds.), Austin, University of Texas Press, Austin, p. 157.

[17] Randy P. Conner, « Santa Nepantla », p. 179 : « The concept of *El Mundo Zurdo* arose from the transformation of oppression into self-acceptance in regard to being left-handed ; the association of the left with the political Left ; the association of the left hand with esoteric wisdom, magical work that deals with both light and shadow, and the esoteric sacred path of Tantra; and the association of the left with her vision of a reborn Huitzilopochtli, the "Hummingbird of the Left," transformed from patriarchal warrior to spiritual warrior assisting in the overthrow of patriarchy. Dans cet essai, Conner nous invite à lire *Borderlands* comme un texte sacré et comme un guide et de l'envisager comme un sutra.

[18] Le symbole apparaît sur le premier flyer, annonçant la soirée de lecture du 18 septembre, sur le flyer du mois de novembre ainsi que sur celui de la soirée de soutien au *Women's Building* du 31 janvier 1981.

l'évolution linéaire[19]. Associées à la main gauche, « la main spirituelle »[20], les symboles de connaissance renvoient à des connaissances occultes tandis que l'acuité visuelle et perceptive dénote l'accès à une autre conscience et à des significations cachées, débouchant toutefois sur une capacité d'action, impliquée par la main. Anzaldúa associe l'œil dans la main à la *facultad* et y voit une manière de « li[er] la prise de conscience politique sensible et conscientisée avec l'acte d'écrire et l'activisme »[21].

S'il est évident que l'organisation d'*El Mundo Surdo* à *Small Press Traffic* et le projet d'édition de *This Bridge Called My Back* qu'elle menait avec Moraga, dans une perspective de dialogue et de constitution de coalitions politiques entre féministes et lesbiennes racisé·e·s, se nourrissent mutuellement, l'amitié d'Anzaldúa avec Randy P. Conner et David Hatfield Sparks et leur intérêt partagé pour la spiritualité et les pratiques ésotériques ont très fortement contribué à façonner sa conception d'*El Mundo Surdo*, à la fois comme espace militant et comme concept politique. A cette époque, Anzaldúa se montre, en effet, particulièrement concernée par la difficulté à faire coexister son identification comme queer et sa spiritualité. Dans la préface à la *Cassell's Encyclopedia*

[19] Pour plus de détails sur ces symboles, voir Jean Chevalier et Alain Gheerbrandt, *Dictionnaires des symboles*, en particulier les notices « lumière », p. 584-589, « main », p. 599-603, « œil », p. 686-689, « serpent », p. 867-879, et « soleil », p. 891-896. Voir Jean Chevalier et Alain Gheerbrandt, *Dictionnaires des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleur, nombres*, Paris, Robert Lafont, 1982 [1969].

[20] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 196.

[21] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 183 : « tie in the sensitive, conscious political awareness with the act of writing and activism ». Le graphisme du *Mundo Zurdo* évoluera par la suite pour donner naissance à celui de l'activisme spirituel. Comme l'explique Anzaldúa dans « now let us shift » : Il n'y a pas si longtemps, ta mère t'a donné un milagro [exvoto], une petite main en argent avec un cœur dans la paume, sans savoir que pendant des années cette image a résonné avec ton concept d'El Mundo Zurdo, amplifié ici dans le modèle du conocimiento ; la mano zurda [la main gauche] avec un cœur dans la paume symbolise le fait de s'engager avec soi, avec les autres, avec le monde. La main représente l'action et la mise en œuvre quotidienne d'une idée ou d'une vision, par opposition à une simple théorisation. Le cœur es un corazon con razon, avec intelligence, passion et détermination, un cœur "pleinement conscient" [*mind-full*] avec des oreilles pour écouter, des yeux pour voir, une bouche pourvue d'une langue qui se rétrécit en une pointe de stylo pour parler/écrire. La main gauche n'est pas un poing pero una mano abierta [mais une main ouverte] levée avec d'autres dans la lutte, la célébration et le chant » (« Not long ago your mother gave you un milagro, a tiny silver hand with a heart in its palm, never knowing that for years this image have resonated with your concept of El Mundo Zurdo amplified here into the model of conocimiento; la mano zurda with a heart in its palm is for engaging with self, others, world. The hand represents acting out and daily implementing an idea or vision, as opposed to merely theorizing about it. The heart es un corazon con razon, with intelligence, passion, and purpose, a "mind-full" heart with ears for listening, eyes for seeing, a mouth with tongue narrowing to a pen tip for speaking/writing. The left hand is not a fist pero una mano abierta raised with others in struggle, celebration, and song », p. 153).

of Queer Myth, Symbol and Spirit (1997), éditée par Randy P. Conner, David Hatfield Sparks et leur fille Mariya Sparks, elle raconte : « Je me souviens qu'une nuit d'hiver, en 1980, alors que nous vivions tou·te·s à Noe Street, à San Francisco, j'ai glissé une note sous la porte de Randy et David, leur demandant : "Y a-t-il une spiritualité Queer ?" »[22].

La *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol and Spirit* (1997) constitue une tentative de réponse par l'affirmative mettant en lumière les éléments liés à la déviance ou à l'ambigüité de genre et au désir homosexuel présents dans une grande variété de traditions spirituelles. Dans la préface, Anzaldúa nous offre un aperçu des rôles que la spiritualité (ou ce qu'elle décrit comme un « *mestizaje* spirituel ») a joué dans sa vie :

> Pendant de nombreuses années, ce qui a gardé ma flamme spirituelle allumée, c'était le souvenir de l'image de *la Virgencita de Guadalupe*, une manifestation mexicaine de la Vierge Marie, que Mamagrande Ramona gardait sur l'autel de sa commode aux côtés de *las velas*, les bougies votives, et des portraits de membres de la famille, *muertos y vivos*, les mort·e·s et les vivant·e·s. Ce souvenir m'a conduit à *el hecho de altares* (la fabrication d'autels), au *curanderismo* (guérison), au *nagualismo* (chamanisme) et à d'autres traditions indigènes mexicaines. […] La pratique de la méditation, la fabrication d'autels et d'autres rituels m'ont aidée à faire face à la peur, à la dépression, à la solitude, à la pauvreté et à l'oppression. J'ai appris que lorsque je ne pouvais pas changer les circonstances extérieures, je pouvais au moins modifier ma perspective à leur égard. La modification de ma perception a souvent conduit à la transformation de la réalité extérieure. Pour moi, la spiritualité est une source de subsistance, un mode de connaissance, un chemin de survie[23].

[22] Gloria Anzaldúa, « Foreword », *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol and Spirit: Gay, Lesbian, Bisexual and Transgender Lore*, Randy Conner, David Sparks et Mariya Sparks (éds.), New York, Cassell, 1997, p. vii : « I remember a night in the winter of 1980, when we were all living on Noe Street in San Francisco, shoving a note under Randy and David's door, asking, "Is there a Queer spirituality?" ». Le développement consacré à la spiritualité d'Anzaldúa reprend, en partie, mon article « "Between the two eyes in her head, the tongueless magical eye and the loquacious rational eye, was la rajadura" », publié sur le site du CAC Brétigny en 2020.

[23] Gloria Anzaldúa, « Foreword », p. vi : « For many years what kept my spiritual flame lit was the memory of the picture of *la Virgencita de Guadalupe*, a Mexican manifestation of the Virgin Mary, that Mamagrande Ramona kept on her dresser-top altar alongside *las velas*, the votive candles, and snapshots of family members, *muertos y vivos*, the dead and the living. That memory led me to *el hecho de altares* (the making of altars), *curanderismo* (healing), *nagualismo* (shamanism), and other indigenous Mexican traditions. […] Meditational practice, altar-making, and other rituals helped me to cope with fear, depression, loneliness, poverty, and oppression. I learned that when I could not change external circumstances, I could at least alter my perspective regarding them. Altering my perception often led the transformation of outer reality. For me, spirituality is a source of sustenance, a way of knowing, a path of survival ».

Dans sa préface, Anzaldúa remet également en question les conceptions conventionnelles de ce qui constitue un savoir. Visant tout particulièrement les théoricien·ne·s queers et les universitaires, elle écrit :

> Il est possible que cette encyclopédie dérange certain·e·s théoricien·ne·s queers et d'autres universitaires par sa focalisation sur les aspects mythiques et spirituels de l'expérience érotique et genrée. Il est temps pour nous d'aller au-delà des paramètres limitants de ce qui est considéré comme un savoir. Lorsque nous refusons de considérer la valeur du savoir qui est enraciné dans le corps, dans la psyché, dans l'expérience paralogique, nous ne parvenons pas à remettre en question les conceptions colonialistes, post-Renaissance et euro-occidentales de la réalité. Nous devons aller au-delà de la dichotomie facile entre « essentialisme » et « constructionnisme » pour adopter d'autres paradigmes théoriques incluant un savoir incarné et inspiré [*in-spirited*][24].

La dimension spirituelle de l'œuvre d'Anzaldúa et sa défense de régimes de savoirs qui échappent à la rationalité occidentale ont très certainement contribué à l'effacement et à la marginalisation de ses contributions lors de l'émergence de la théorie queer, les universitaires ayant tendance à écarter la spiritualité des discussions académiques et à rejeter les travaux qui l'abordent comme « essentialistes », ce dont Anzaldúa elle-même était bien consciente[25].

[24] Gloria Anzaldúa, « Foreword », p. vii-viii : « This encyclopedia may disturb some Queer theorists and other academics in its focus on the mythic and spiritual aspects of erotic and gendered experience. It is time for us to move beyond confining parameters of what qualifies as knowledge. When we refuse to consider the value of knowledge that is rooted in the body, in the psyche, in paralogical experience, we fail to challenge colonialist, post-Renaissance, Euro-Western conceptions of reality. We need to move beyond the facile dichotomy of "essentialism" and "constructionism" to embrace other theoretical paradigms inclusive of embodied and in-spirited knowledge ».

[25] Voir Gloria Anzaldúa, citée par AnaLouise Keating, « Risking the Personal. An Introduction », p. 7. Dans « Many Roads, On Path », elle explique à propos de la spiritualité dans *This Bridge* : « J'ai fait de gros efforts pour assembler la voix spirituelle, je suis allée interviewer Luisah Teish et j'ai essayé d'injecter un peu de matière spirituelle dans *This Bridge*, mais cette section n'a jamais été vraiment populaire à l'université » (« I made a strong effort to pull together the spiritual voice, so i went out and interviewed Luisah Teish and tried to inject a little bit of the spiritual stuff in *This Bridge*, but that section really was never popular in the academy », p. 118). Sur la difficulté à aborder la spiritualité dans un cadre universitaire, voir AnaLouise Keating, « "I'm a citizen of the universe": Gloria Anzaldúa's Spiritual Activism as Catalyst for Social Change », *Feminist Studies*, vol. 34, 2008, p. 53-69 ; Irene Lara, « Bruja Positionalities: Towards a Chicana/Latina Spiritual Activism », *Mujeres Activistas en Letras y Cambio Social*, vol. 4, 2005, p. 10-

Anzaldúa aspirait à une spiritualité qui puisse embrasser la dimension *mestiza* et la dimension queer de son identité. Sa spiritualité n'emprunte donc pas un chemin unique. Bien au contraire, le « *mestizaje* spirituel » qu'elle revendique tisse ensemble des croyances et des pratiques issues de plusieurs cultures et de diverses traditions spirituelles et ésotériques[26]. Dans « Santa Nepantla », Randy P. Conner souligne que les croyances et les pratiques spirituelles d'Anzaldúa étaient éclectiques mais qu'elle les abordait avec une rigueur similaire à celle qu'elle consacrait à ses études universitaires[27]. Son métissage spirituel incluait la philosophie orientale, l'ésotérisme occidental, le spiritisme et le développement psychique, la religion diasporique Yoruba et les orishas, des traditions indigènes mexicaines et d'autres technologies divinatoires, magiques et de guérison. Conner rappelle que, dans les années 1970 et 1980, Anzaldúa a abondamment étudié la philosophie orientale, en particulier les enseignements de Sri Aurobindo, la Mère et leurs disciples, qui cherchaient à entremêler d'anciennes épistémologies non-occidentales et des technologies contemplatives telles que le yoga avec la notion d' « évolution de conscience »[28].

À la même époque, elle étudie l'ésotérisme occidental, notamment l'alchimie, la magie des bougies, l'astrologie, la numérologie, les I Ching, la Kabbale et le tarot dont sa propre pratique est très fortement influencée par Angeles Arrien, une anthropologue basque états-unienne qui a reformulé le tarot de Thoth de l'occultiste britannique Aleister Crowley et a dévoilé à Anzaldúa la signification de son nom[29]. Au début des années 1980, à San Francisco, Anzaldúa, Conner et Sparks étudient le développement psychique, y compris la visualisation à distance, les rêves lucides, la télépathie et les voyage astraux,

45 ; Laura Pérez, « Spirit Glyphs: Reimagining Art and Artist in the Work of Chicana Tlamatinime », *MFS: Modern Fiction studies*, vol. 44, n° l, 1998, p. 36-76.

[26] Gloria Anzaldúa, « Foreword », p. vii.

[27] Voir Randy P. Conner, « Santa Nepantla », p. 180.

[28] Voir Randy P. Conner, « Santa Nepantla », p. 180. Sur cet aspect en particulier, voir David Hatfield Sparks, « Parallel Lives ».

[29] Voir Randy P. Conner, « Santa Nepantla », p. 181. Dans *Interviews/Entrevistas*, Anzaldúa explique qu'alors qu'elle travaillait sur *This Bridge*, Arrien lui apprend que son nom de famille est basque et lui en révèle la signification : « "An" signifie "au-dessus", ou "paradis" ; "zal" signifie "sous", ou "enfer" ; et "dua" signifie "la fusion des deux". Ainsi j'ai reçu ma tâche dans cette vie de mon nom » (« "An" means "over," or "heaven" ; "zal" means "under," or "hell" ; and "dua" means "the fusion of the two." So I got my task in this lifetime from my name », p. 37).

auprès de Tamara Diaghilev[30]. Tou·te·s les trois sont également attiré·e·s par le spiritisme et la planche de Ouija, convaincus de la réalité des esprits et de la possibilité de communiquer avec eux[31]. Insatiable lectrice de littérature ésotérique, Anzaldúa a été fortement inspirée par les écrits de la médium Jane Roberts, qui prétend transmettre les messages d'une entité nommée Seth, ainsi que par les ouvrages de l'auteur et anthropologue Carlos Castañeda, dans lesquels il raconte les enseignements chamaniques qu'il a reçus[32].

Dès le milieu des années 1970, alors qu'elle vit encore à Austin, Anzaldúa s'initie à des pratiques spirituelles proches du mouvement de la Déesse. Elle lit *When God Was a Woman* (1976), de Merlin Stone, avec qui elle noue une amitié à son arrivée à San Francisco où elle participe, par ailleurs, à un workshop avec la militante écoféministe et sorcière Starhawk[33]. Anzaldúa a également développé un intérêt marqué pour les symboles, les croyances et les pratiques spirituelles indigènes et diasporiques. Elle s'est familiarisée avec la religion diasporique Yoruba, originaire d'Afrique de l'Ouest, grâce à son amitié avec Luisah Teish, prêtresse initiée à la tradition Ifá/Orisha, dont elle a reçu une lecture divinatoire au début des années 1980[34]. Selon Conner, rencontrer les orishas

[30] Voir Randy P. Conner, « Santa Nepantla », p. 181. Pour plus de détails sur leurs expériences de développement psychique avec Tamara Diaghilev, voir David Hatfield Sparks, « Parallel Lives », p. 139-140.

[31] Voir David Hatfield Sparks, « Parallel Lives », p. 138. Le Ouija est une petite planche sur laquelle sont inscrits l'alphabet latin, les dix chiffres arabes, ainsi que les mots « oui », « non », « bonjour » et « au revoir », censée permettre la communication avec les esprits au moyen d'un accessoire placé sur la planche, généralement une planchette de bois au bout pointu appelée « goutte ».

[32] Voir Randy P. Conner, « Santa Nepantla », p. 181 ; David Hatfield Sparks, « Parallel Lives », p. 137-139.

[33] Voir Randy P. Conner, « Santa Nepantla », p. 183. Le mouvement de la déesse regroupes diverses croyances ou pratiques spirituelles, principalement néopaïennes, qui ont émergé dans les années 1970. Le mouvement s'est développé en réaction aux religions institutionnalisées, perçues comme patriarcales, les participant·e·s utilisant le culte de la déesse (Grande Déesse, Féminin Divin, multiples divinités féminines, manifestations de la Vierge Marie ou de saintes…) afin d'honorer leur propre féminité, leurs corps, leur sexualité et leur créativité. Starhawk est notamment l'autrice : *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient religion of the Great Goddess*, New York, Harper et Row, 1999 [1979] et *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*, Boston, Beacon Press, 1982.

[34] Voir Randy P. Conner, « Santa Nepantla », p. 183. Anzaldúa mentionne cette lecture dans *Interviews/Entrevistas*. Teish lui a révélé que les orishas Yemaya (divinité des océans, des mers et des traversées mais aussi de la guérison) et Oya (divinité du vent, de la tempête, des tourbillons, des éclairs, de la mort et de la renaissance) veillaient sur elle. Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 19. Les orishas sont les divinités présentes dans les traditions religieuses yorubas. On les rencontre également dans le candomblé brésilien et dans la santería des Caraïbes. Ifá est un système de divination pratiqué par

lui a permis de renouer avec les divinités méso-américaines telles que Coatlicue et Coyolxhauqui, qu'elle n'a cessé de réinterpréter dans ses écrits selon une perspective féministe et décoloniale[35]. Au fil des ans, elle a également étudié auprès d'un certain nombre de guérisseur·euse·s indigènes, en particulier le chamanisme huichol et le *curanderismo*[36].

Si Anzaldúa a théorisé la façon dont elle négocie sa formation en tant que sujet à travers des sites d'identification multiples, parfois perçus comme contradictoires, sa spiritualité repose sur un processus de désidentification similaire : d'une part, une nécessaire désidentification envers la foi patriarcale dans laquelle elle a été élevée et qui s'est elle-même construite sur la suppression des pratiques spirituelles indigènes méso-américaines ; d'autre part, une désidentification tout aussi nécessaire envers la littérature ésotérique et celle, émergente, du mouvement *New Age*, hétérocentrée si ce n'est homophobe. Comme elle l'écrit dans le chapitre de *Borderlands/La Frontera* intitulé « *Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan* » :

> Je veux être libre de tailler et de sculpter mon propre visage, d'arrêter le saignement avec des cendres, de forger mes propres dieux à partir de mes entrailles. Et s'il m'est interdit de rentrer chez moi, alors je vais devoir résister et réclamer mon espace, créant une nouvelle culture – *una cultura mestiza* [une culture métisse] – avec mon propre bois, mes propres briques et mon propre mortier, et ma propre architecture féministe[37].

---

les Yorubas. Dans le même entretien, Anzaldúa commente une autre lecture divinatoire marquante : « Aurora Levins Morales m'a également fait une très bonne lecture ; elle est entrée en transe et m'a dit des choses auxquelles j'avais déjà réfléchi : que je me sentais éparpillée et que je devais me rassembler, à l'image de ma lecture de Coyolxauhqui. J'ai senti que j'étais appelée à être une artiste dans le sens d'une chamane – guérissant à travers les mots, utilisant les mots comme un moyen d'exprimer les envolées de l'âme, de communier avec l'esprit, d'avoir accès à ces autres réalités ou mondes » (« Aurora Levins Morales also did a very good reading; she went into a trance and told me somethings I'd been thinking about: that I felt scattered and needed to put myself together again, very much like my reading of Coyolxauhqui. I felt a calling to be an artist in the sense of a shaman-healing through words, using words as a medium for expressing the flights of the soul, communing with the spirit, having access to these other realities or worlds », p. 19).

[35] Voir Randy P. Conner, « Santa Nepantla », p. 187.

[36] Voir Randy P. Conner, « Santa Nepantla », p. 190. Les Huichol sont un peuple indigène vivant dans la Sierra Madre occidentale au centre-ouest du Mexique. Leurs pratiques chamaniques incluent l'ingestion de peyotl, un cactus enthéogène (induisant un état de conscience modifiée), à des fins spirituelles et thérapeutiques, et l'interprétations des visions ainsi provoquées.

[37] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 44 : « I want the freedom to carve and chisel my own face, to staunch the bleeding with ashes, to fashion my own gods out of my entrails. And if going home is denied

Très proche de « Haciendo caras: una entrada », ce passage, qui souligne les dimensions pragmatiques et politiques du métissage spirituel d'Anzaldúa, insiste sur la nécessité de l'auto-détermination et la revendication de tiers-lieux autonomes féministes, dont l'une des expressions est précisément *El Mundo Surdo*. Ancrées dans un profond désir de transformation personnelle et sociale, ses pratiques spirituelles et ésotériques qui, comme elle l'affirme, l'aident à résister à l'oppression et à développer un sens accru de sa propre agentivité, ont également alimenté ses réflexions politiques et sa conception de l'activisme queer[38]. *El Mundo Surdo* correspond à sa tentative de faire émerger un nouvel « activisme spirituel », tout en travaillant localement à des politiques coalitionnelles[39].

me then I will have to stand an d claim my space, making a new culture – *una cultura mestiza* – with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture ».

[38] Randy P. Conner et David Hatfield Sparks soulignent tous les deux cet aspect. Le concept d'Anzadúa qui relie le plus directement les sujets queers à la spiritualité est probablement *la facultad*, qui correspond, entre autres, à un sens psychique qu'iels sont enclin·e·s à développer. Voir David Hatfield Sparks, « Parallel Lives », p. 139. Conner rappelle également que cette association était nourrie par la croyance populaire qui attribuait aux queers, appelé·e·s *mita' y mita'* dans le sud du Texas, la capacité magique ou paranormale de changer de sexe tous les six mois. Par ailleurs, il souligne que de nombreux·euse·s lesbiennes, gays et bisexuel·le·s qu'Anzaldúa a fréquenté·e·s à Austin, San Francisco et New York avaient une pratique spirituelle et ont été contraint·e·s d'endosser le rôle de soigneur·euse·s et de psychopompes à une époque où l'épidémie de VIH/SIDA faisait rage. Enfin, ses amitiés avec des auteur·ice·s *native american*, comme Paula Gunn Allen et Chrystos, l'ont sensibilisée à la notion de *two-spirit*, désignant l'incarnation des deux genres dans une même personne, et les rôles sociaux et spirituels uniques qui leur étaient réservés dans les communautés autochtones nord-américaines. Voir Randy P. Conner, « Santa Nepantla », p. 190-191, 193. Sur ce sujet, voir Gloria Anzaldúa, « Queer Conocimiento » (64 ; 11) et « Born Under the Sign of the Flower » (92 ; 3). Le sous-titre de cet essai qu'Anzaldúa commence à écrire dans les années 1980 est « *Los jotos* in Ancient Mexico y Modern Aztlán ». Ancré dans ses amitiés avec des hommes gays chicanos, dont les poètes Ronnie Burk, Francisco Alarcón et Juan Pablo Gutierrez, l'essai insiste sur les liens entre queer et spiritualité depuis une perspective indigène méso-américaine, à travers la divinité aztèque Tezcatlipoca (littéralement « miroir fumant » en raison du miroir d'obsidienne qu'il porte), associée à l'homoérotisme, l'ambiguïté de genre et la divination. Elle insiste elle-même sur le contexte épidémique lié au VIH/SIDA : « Ces dernières années, les Chicanos *jotos* se sont tournés vers leurs racines indigènes pour rechercher des moyens de faire face à la maladie et à la mort » (« In recent years, Chicano *jotos* have returned to their indigenous roots to search for ways of dealing with disease and death »). Dans une conférence intitulée « Queers of Color », délivrée à l'UCSC en juin 1999, Anzaldúa soulève des questions similaires. Le texte présenté se compose d'une section ayant pour titre « Queer curanderos, cuando los brujos eran putos ». Voir Gloria Anzaldúa, « Queers of Color » (112 ; 26).

[39] Les illustrations des flyers réalisés par Conner et Anzaldúa reflètent l'importance de la dimension spirituelle du *Mundo Surdo*.

1.2 *El Mundo Zurdo* : un concept politique

Dans « Turning Points », un entretien qu'elle accorde à Linda Smuckler en 1982, Anzaldúa affirme avoir commencé à articuler le concept politique de *Mundo Zurdo* dès le milieu des années 1970, alors qu'elle étudiait encore à l'Université du Texas à Austin[40]. L'une des premières occurrences du concept, à l'écrit, apparaît dans un poème, daté de 1977, qui s'intitule « The coming of el mundo surdo »[41]. Le poème aborde le thème de la libération et de l'avènement d'une nouvelle ère à travers un vaste mouvement d'alliance et de communion, au-delà des lignes de division habituelles :

> Un collectif de femmes/hommes [*wo/men*]
> et d'androgynes annoncera moi
> […]
>
> Viens à moi ma sœur/frère
> Nous partagerons le moment
> Nous sommes la présence féminine qui s'éveille
> Nous sommes la terre
> Nous sommes le second avènement[42]

Sa conception du *Mundo Zurdo* semble liée, dès le départ, à la spiritualité et au mouvement de traversée de frontière(s) et de dépassement de la binarité, qu'elle conceptualisera dans *Borderlands/La Frontera* :

---

[40] Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 51. Elle explique : « J'avais un professeur, James Sledd, qui m'a encouragée et c'était un rebelle. Il était comme le paria [*outcast*] du département d'anglais. C'est grâce à lui que j'ai commencé à écrire sur mes propres expériences. C'est là que j'ai commencé à articuler El Mundo Zurdo, dans sa classe » (« I had one professor, James Sledd, who encouraged me, and he was a rebel. He was like the outcast in the English department. He was the one who got me started to write about my experiences. That's when I first started articulating El Mundo Zurdo, in his class »).

[41] Voir AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 36.

[42] Gloria Anzaldúa, « The coming of el mundo surdo », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 37 : « A collective of wo/men / and androgynes will proclaim me […] / Come to me my sister-brother / We will share the moment / We are the awakening feminine presence / We are the earth / We are the second coming ». Un intertexte évident est le poème « The Second Coming » (1919) du poète irlandais William Butler Yeats qui puise dans l'imagerie chrétienne de l'Apocalypse et de la seconde venue du Christ pour décrire l'Europe d'après-guerre.

Ensemble nous marcherons
à travers les murs sous la lumière
lunaire vois notre
être gaucher [*left-handedness*]
avec notre troisième œil

Je suis le temple

Je suis le centre immobile
Sous ma peau toutes les races
les sexes tous les arbres les herbes
les vaches et les escargots implosent[43]

C'est dans *This Bridge Called my Back,* qu'Anzaldúa édite avec Moraga au moment même où elle organise la série de lectures et d'ateliers d'écriture créative à *Small Press Traffic*, qu'elle commence véritablement à déployer *El Mundo Zurdo* comme un concept politique. Le terme apparaît à plusieurs reprises dans *This Bridge,* toujours à des emplacements stratégiques : la dernière partie de l'anthologie est intitulée « El Mundo Zurdo: The Vision » et la section finale de « La Prieta », située dans cette même partie, a pour titre « El Mundo Zurdo (The Left-Handed World) »[44]. La courte introduction à la sixième et dernière partie de *This Bridge*, rédigée par Anzaldúa, présente la vision collective qu'incarne *El Mundo Zurdo*, en insistant sur son ancrage dans le féminisme intersectionnel et dans des pratiques spirituelles habilitantes. L'introduction s'ouvre, en effet, par une épigraphe de Luisah Teish, extraite de l'entretien réalisé avec Anzaldúa pour *This Bridge* et qui apparaît dans la dernière partie de l'anthologie :

> En venir à la spiritualité comme je l'ai fait a altéré le mythe chrétien selon lequel il n'y a rien que nous puissions faire – nous sommes totalement impuissant·e·s. J'ai découvert que lorsqu'il faisait face à des problèmes, mon peuple ne disait pas « ok, nous ne pouvons pas nous battre, nous n'avons qu'à laisser dieu s'en occuper ». Iels

[43] Gloria Anzaldúa, « The coming of el mundo surdo », p. 36-37 : « Together we will walk / through walls by the lunar / light see our / left-handedness / with our third eye // I am the temple / I am the unmoving center / Within my skin all races / sexes all trees grasses / cows and snails implode ».

[44] Dans « La Prieta », Anzaldúa mentionne, en notes, un essai intitulé « Towards a Construction of el Mundo Zurdo » sur lequel elle travaillait à l'époque, ce qui souligne l'importance du concept dans son épistémologie.

> sont allé·e·s faire des sacrifices, iels ont évoqué leurs dieux et leurs déesses, iels se sont laissé·e·s posséder et iels sont allé·e·s se battre. Tu apprends à prendre le pouvoir quand il y a une présence derrière toi[45].

La conception de la spiritualité qui se dégage de ces pages est celle d'une spiritualité tendue vers le changement social qui nous soutient dans la lutte contre les systèmes d'oppressions structurelles et « peut nous donner les moyens [*empower*] de créer un changement réel dans le monde »[46]. Il ne s'agit en aucun cas d'une forme d'escapisme ou de déni des injustices sociales : « La vision que nous avons de notre spiritualité ne nous offre aucune solution de repli, aucune trappe d'évacuation nous incitant à "transcender" notre lutte » [47]. *El Mundo Zurdo* permet avant tout à Anzaldúa d'ouvrir la lutte à d'autres allié·e·s, des « esprits apparentés [*kindred spirits*] »[48] susceptibles de se sentir à l'aise dans ces espaces coalitionnels féministes, autonomes mais non séparatistes, et d'étendre la portée de l'anthologie comme catalyseur d'une transformation sociale révolutionnaire. Comme elle l'affirme à la fin de son introduction :

> La vision du féminisme radical du tiers-monde exige que nous soyons déterminé·e·s à travailler avec les personnes qui se sentent chez elles dans El Mundo Zurdo, le monde gaucher : les personnes de couleur, les personnes queers, les personnes pauvres, les femmes, les personnes vivant avec des difficultés physiques. […] Main dans la main, nous préparons et nous forgeons une révolution[49].

---

[45] Luisah Teish, citée par Goria Anzaldúa, *This Bridge*, p. 195 : « Coming into spirituality the way I did changed the Christian myth that there is nothing we can do – we are totally powerless. I found out that when there was trouble, my people did not say "o.k., we can't fight, we just have to let god handle it." They went and made sacrifices, their evoked their gods and goddesses, they became possessed, and they went out there and they fought. You learn to take power when there is a presence behind you ».

[46] Gloria Anzaldúa, *This Bridge*, p. 195 : « can empower us to create actual change in the world ».

[47] Gloria Anzaldúa, *This Bridge*, p. 195 : « The vision of our spirituality provides us with no trap door solution, no escape hatch tempting us to "transcend" our struggle ». Sur ce point, voir aussi AnaLouise Keating, « "I'm a citizen of the universe" », p. 53-54.

[48] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 209.

[49] Gloria Anzaldúa, *This Bridge*, p. 196 : « The vision of radical Third World Feminism necessitates our willingness to work with those people who feel at home in *El Mundo Zurdo, the left-handed world*: the colored, the queer, the poor, the female, the physically challenged. […] Hand in Hand, we brew and forge a revolution ». La dernière section de *This Bridge* regroupe huit contributions qui abordent la question de la spiritualité, de l'*empowerment*, de la transformation sociale et de la révolution. La section compte La Prieta d'Anzaldúa, le manifeste du Combahee River Collective, « A Black Feminist Statement » ; « The Welder », un poème de Moraga ; un entretien de Luisah Teish réalisé par Anzaldúa, « O.K. Momma, Who the Hell Am I? » ; un essai auto-réflexif d'Andrea Canaan, « Brownness » ; un discours de Pat Parker, « Revolution: It's not Neat or Pretty or Quick ». Ces textes sont encadrés par deux contributions de

Dans la section finale de « La Prieta », où elle développe plus amplement le concept de *Mundo Zurdo*, Anzaldúa insiste sur cette « politique radicalement inclusive » [50], fondée sur une expérience commune, bien que distincte, de la marginalisation :

> Le rationnel, le patriarcal et l'hétérosexuel exercent leur emprise et ont cours légal depuis trop longtemps. Les femmes du tiers-monde, les lesbiennes, les féministes et les hommes à l'orientation féministe, blancs et de couleur, son ten train de se rassembler et de créer des liens pour corriger ce déséquilibre. Il n'y a qu'*ensemble* que nous pouvons constituer une force. Je nous vois comme un réseau d'esprits apparentés, une sorte de famille.
>
> Nous sommes les groupes queers, celleux qui ne sont chez elleux nulle part, ni dans le monde dominant ni complètement au sein de nos cultures respectives. Ensemble, nous sommes concerné·e·s par tant d'oppressions. Mais l'oppression écrasante est le fait collectif que nous ne nous intégrons pas, et parce que nous ne nous intégrons pas, *nous sommes une menace*. Nous ne subissons pas tou·te·s les mêmes oppressions, mais nous comprenons et nous nous identifions aux oppressions de chacun·e. Nous n'avons pas la même idéologie et nous n'en tirons pas des solutions similaires. Certain·e·s d'entre nous sont des gauchistes, certain·e·s pratiquent la magie. Certain·e·s d'entre nous sont les deux. Mais ces différentes affinités ne s'opposent pas les unes aux autres. Dans El Mundo Zurdo [Le Monde Gaucher], moi, avec mes propres affinités, et les mien·ne·s, avec les leurs, nous pouvons vivre ensemble et transformer la planète[51].

Chrystos : un poème, « Give Me Back » et un extrait de journal, « No Rock Scorns Me as Whore ». L'anthologie s'achève sur la lumière à travers cette phrase de Chrystos : « Je serai en train de crier plus plus plus de destruction dans cette ultime et aveuglante lumière » (« I will be screaming no no no more destruction in that last blinding light », p. 245).

[50] AnaLouise Keating, « "I'm a citizen of the universe" », p. 53 : « radically inclusionary politics ». Keating ne mentionne pas l'importance de l'expérience partagée de la marginalisation ou de l'altérisation comme l'un des points d'accès privilégiés au *Mundo Zurdo*.

[51] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 209 : « The rational, the patriarchal, and the heterosexual have held sway and legal tender for too long. Third World women, lesbians, feminists, and feminist-oriented men of all colors are banding and bonding together to right that balance. Only *together* can we be a force. I see us as a network of kindred spirits, a kind of family. 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 ».

Les deux derniers paragraphes de « La Prieta », que j'ai reproduits ici en intégralité, ébauchent assez précisément les contours du *Mundo Zurdo*, en soulignant plusieurs aspects fondamentaux de la vision et du projet politique d'Anzaldúa. *El Mundo Zurdo* représente à la fois les multiples espaces concrets où se construisent des coalitions basées sur des affinités et des points de convergence plutôt que sur des similitudes[52], et les communautés qui en sont issues. *El Mundo Zurdo* désigne des espaces d'organisation autonomes, utopiques et concrets, fondés sur la cohabitation et la collaboration, où il est possible d'exister sans avoir à mutiler une partie de son identité[53]. Il est lié à la possibilité de resignifier les différences en principe pour construire des coalitions inclusives aux enjeux multiples dans lesquelles les participant·e·s, qui occupent des positions sociales distinctes, sont amené·e·s à se repositionner constamment, en dialogue les un·e·s avec les autres[54]. L'expérience partagée de la marginalisation et la conscientisation des oppressions subies par chacun·e y est centrale puisqu'Anzaldúa l'envisage comme une ouverture vers la compréhension d'autres systèmes d'oppressions et d'autres rapports sociaux de pouvoir, facilitant une forme d'identification avec les luttes d'autres groupes marginalisés. Comme vision, *El Mundo Zurdo* est une invitation à dépasser les cadres oppositionnels binaires qui structurent nos formations identitaires et nos luttes sociales[55].

[52] Sur ce point, voir AnaLouise Keating, *Light in the Dark*, p. 242 ; *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 36 ; « Transforming Status-Quo Stories: Shifting from "Me" to "We" Consciousness », *Education and Hope in Troubled Times*, H. Svi Shapiro (éd.), New York et Londres, Routledge, 2009, p. 217. Dans ce dernier article, Keating différencie *commonalities* (ce qui est commun, ce que l'on partage en commun) et *sameness* (ce qui est le même, identique). Selon elle, le terme *commonalities* tient compte des différences et ne cherche pas à les effacer, contrairement à *sameness* et ouvre la voie à des interactions complexes et inattendues avec les autres. Anzaldúa elle-même utilise abondamment ce terme dans *Light in the Dark*. J'utiliserai l'expression « points de convergence » pour décrire cette idée, faute d'un meilleur terme.

[53] Dans « La Prieta », Anzaldúa écrit, en effet : « Le mélange de sang et d'affinités, plus qu'une source de confusion ou de déséquilibre, m'a forcée à trouver une sorte d'équilibre. Chacune des deux cultures me refuse une place dans *leur* univers. Entre elles et au milieu d'autres, je construis mon propre univers, *EI Mundo Zurdo*. Je n'appartiens qu'à moi-même et à personne d'autre » (« The mixture of blood and affinities, rather than confusing or unbalancing me, has forced me to achieve a king of equilibrium. Both cultures deny me a place in *their* universe. Between them and among others, I build my own universe, *EI Mundo Zurdo*. I belong to myself and not to anyone people », p. 209).

[54] Voir Gloria Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island », p. 143. Keating propose le terme de « différence relationnelle » (« relational difference ») pour décrire cet aspect. Voir AnaLouise Keating, *Light in the Dark*, p. 242. Audre Lorde propose elle aussi « de reconnaître et d'explorer la différence » afin de l'envisager non pas comme un obstacle mais comme une ressource dans la constitution de communautés et de coalitions. Voir Audre Lorde, *Sister Outsider*, p. 115.

[55] Voir AnaLouise Keating, « "I'm a citizen of the universe" », p. 60.

El Mundo Zurdo reste cependant un espace de lutte oppositionnelle à l'encontre du *status quo* et des systèmes d'oppressions qui sous-tendent l'organisation sociale, tout en constituant un espace d'alliance plus vaste entre différentes luttes et mouvements sociaux qui poursuivent des objectifs communs. *El Mundo Zurdo* implique également une compréhension élargie du terme *queer* qui en vient à englober différents sujets construits comme déviants par rapport à la norme dominante et déterminés à s'opposer aux structures d'oppression. *El Mundo Zurdo* est, enfin, un site d'*empowerment* et de création où sont élaborés et déployés de nouveaux outils de résistance et de lutte, tels que l' « activisme spirituel ». Comme l'affirme Anzaldúa dans « Let us be the healing of the wound » :

> Le conocimiento nous exhorte à ne pas répondre uniquement par la pratique traditionnelle de la spiritualité (contemplation, méditation et rituels privés) ou par les technologies de l'activisme politique (protestations, manifestations et prises de parole), mais par l'amalgame des deux : l'activisme spirituel […]. Le conocimiento nous pousse à avoir recours à l'esprit [*spirit*] pour faire face à nos maux sociaux à l'aide de nouveaux outils et de nouvelles pratiques visant à effectuer un changement. […] La guérison de nos blessures engendre la transformation et la transformation engendre la guérison de nos blessures[56].

L' « activisme spirituel » consiste donc à transformer nos conditions matérielles d'existence en croisant les ressources offertes par la pratique de la spiritualité et de l'activisme politique afin de faciliter le développement de nouvelles tactiques de survie, de résistance et de transformation[57].

---

[56] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 19 : « Conocimiento urges us to respond not just with the traditional practice of spirituality (contemplation, meditation, and private rituals) or with the technologies of political activism (protests, demonstrations, and speakouts), but with the amalgam of the two: spiritual activism […]. Conocimiento pushes us into engaging the spirit in confronting our social sickness with new tools and practices whose goal is to effect a shift. […] The healing of our wounds results in transformation, and transformation results in the healing of our wounds ».

[57] Sur l'activisme spirituel, voir Gloria Anzaldúa, « now let us shift… the path of conocimiento… inner work, public acts » ; AnaLouise Keating, « "I'm a citizen of the universe" ». Dans « Queer Conocimiento », Anzaldúa explique que l'activisme spirituel est un outil de conscientisation (« a consciousness-raising tool ») qui facilite l'auto-réflexivité et la reconnaissance de communs (« commonalities »). Dans « Queers of Color », elle insiste : « nous nous battons sur deux fronts : celui d changement intérieur, spirituel et personnel, et celui du changement social, matériel, politique » (« we struggle on two fronts: of inner, spiritual and personal change, and social, material, political change »). Keating rapproche l'activisme

El Mundo Zurdo est également associé à un cheminement dans lequel la recréation de soi et la transformation sociale, l'auto-réflexivité et l'activisme politique, sont interdépendants :

> Je crois qu'en se changeant soi-même on change le monde, que parcourir le chemin d'El Mundo Zurdo [Le Monde Gaucher] c'est emprunter un chemin qui suit un double mouvement – une plongée au plus profond de soi et une expansion vers le monde, une recréation du soi et une reconstruction de la société simultanées[58].

Dans l'un des manuscrits de « La Prieta », conservé à l'Université du Texas à Austin, qui comporte une longue section intitulée « Meditaciones sobre el mundo surdo », Anzaldúa précise que ce double mouvement prend la forme d'un mouvement ondulatoire, soumis à deux forces opposées, « un rétrécissement vers un centre » et une « propagation vers l'extérieur, comme les ondulations de l'eau dans une marre »[59]. « Comment voyage-t-on vers El Mundo Surdo ? », écrit-elle. « En suivant le chemin de la spirale ondulante »[60]. Il est intéressant de noter qu'Anzaldúa prend soin de distinguer le cheminement qui conduit au *Mundo Zurdo* de la ligne droite, au profit d'une image serpentine qu'elle associera dans *Borderlands/La Frontera* à Coatlicue et au « Coatlicue State », le prélude de toute traversée[61]. *El Mundo Zurdo* correspond, en effet, à un

spirituel d'Anzaldúa du « pragmatisme visionnaire » [*visionary pragmatism*] et de la « rationalité passionnée » [*passionate rationality*] que la sociologue Patricia Hill Collins associe, dans *Fighting Words*, à la lutte pour la justice sociale, imprégnée de spiritualité, des femmes afro-états-uniennes. Voir AnaLouise Keating, *Transformation Now!*, p. 165-166 ; « Risking the Personal: An Introduction », p. 12 ; Patricia Hill Collins, *Fighting Words, Black Women and the Search for Justice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.

[58] Gloria Anzaldúa, « La Prieta », p. 208.

[59] Gloria Anzaldúa, « "La Prieta", manuscript discards » (44 ; 16) : « a […] narrowing to a center » ; « a spreading outward like the ripples in a pond ».

[60] Gloria Anzaldúa, « "La Prieta", manuscript discards » (44 ; 16) : « How does one travel to El Mundo Surdo? By travelling the path of the undulating spiral ».

[61] Le chapitre « *La herencia de Coatlicue* / The *Coatlicue* State », se termine ainsi : « Je m'effondre sur moi-même – un délicieux écoulement en moi-même – implosant, les murs comme des allumettes se repliant doucement vers l'intérieur au ralenti. […] Et soudain je sens que tout se précipite vers un centre, un noyau. Tous les morceaux perdus de moi-même reviennent en volant des déserts et des montagnes et des vallées, magnétisés vers ce centre. *Completa* [complète]. Quelque chose palpite dans mon corps, une mince chose lumineuse qui s'épaissit chaque jour. Sa présence ne me quitte jamais. Je ne suis jamais seule. Ce qui demeure : ma vigilance, mes mille yeux de serpent qui ne dorment jamais clignotant dans la nuit, ouverts pour toujours. Et je n'ai pas peur ». (« I collapse into myself – a delicious caving into myself – imploding, the walls like matchsticks softly folding inward in slow motion. […] And suddenly I feel everything rushing

changement de paradigme et s'oppose au « right-handed world » qui représente l'organisation sociale contemporaine et les divers systèmes d'oppression qui la structurent[62]. *El Mundo Zurdo* désigne, au contraire, des communautés résolument féministes et en lutte contre la suprématie blanche. Dans « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island: Lesbians of Color Hacienda Alianzas », Anzaldúa souligne, en effet, que : « Comme de nombreuses femmes de couleur, j'avais des aspirations, des espoirs et des visions de comunidades multiraciales, de communautés (au pluriel) entre toutes les femmes, de mundo zurdos (mondes gauchers) »[63].

La seule occurrence de l'expression dans *Borderlands/La Frontera*, qui apparaît à plusieurs reprises dans le poème « Arriba mi gente », insiste également sur la dimension féministe et queer du *Mundo Zurdo* à travers son association à la couleur violette[64]. Le poème, qui ouvre la dernière section poétique intitulée « El retorno », commence ainsi :

---

to a center, a nucleus. All the lost pieces of myself come flying from the deserts and the mountains and the valleys, magnetized toward that center. *Completa.* Something pulsates in my body, a luminous thin thing that grows thicker every day. Its presence never leaves me. I am never alone. That which abides: my vigilance, my thousand sleepless serpent eyes blinking in the night, forever open. And I am not afraid »). Cette sensation de complétude qui accompagne la sortie du *Coatlicue State* est décrite à la fois comme un orgasme et comme un éveil spirituel. Elle évoque également le remembrement de Coyolxauhqui.

[62] L'expression apparaît notamment dans un texte inédit, intitulé « La Prieta is dreaming » (76 ; 5). Dans *Borderlands*, Anzaldúa oppose la main gauche du *Mundo Zurdo* (qu'elle ne nomme pas directement) à « la pulsion suicidaire indifférente, "droitière" [*right-handed*] et rationnelle qui, si elle n'est pas maîtrisée, pourrait nous plonger dans des pluies acides en une fraction de milliseconde » (« the indifferent, right-handed, "rational" suicidal drive that, unchecked, could blow us into acid rain in a fraction of millisecond », p. 91). La main droite est, en effet, associée à l'ordre, à l'autorité, à l'action, à la volonté, au pouvoir, à la raison.

[63] Gloria Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island », p. 145 : « Along with many women-of-color I had aspiration, hopes, and visions for multiracial comunidades, for communities (in the plural) among all women, of mundo zurdos (left-handed worlds) ». Dans la version du manuscrit de « La Prieta » déjà mentionné, Anzaldúa insiste aussi sur la nécessité d'adopter « une vision féministe » et fait de ce changement de paradigme le premier pas vers *El Mundo Zurdo*. Parmi les autres outils qu'elle évoque, on retrouve « un nouveau type de spiritualité » et des techniques de visualisation, ainsi que le recours à la créativité, à l'intuition et à d'autres régimes de savoirs. Voir « "La Prieta", manuscript discards » (44 : 16).

[64] Le violet est l'un des symboles du mouvement des femmes états-uniennes depuis le début des années 1900, lorsqu'elle est devenue la couleur officielle du *National Women's Party* et des suffragettes qui faisaient campagne pour obtenir le droit de vote. Comme l'expliquent Randy P. Conner et David Hatfield Saprks dans la *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth*, le violet est la « couleur qui symbolise la royauté, la magie et l'illumination spirituelle, fréquemment associée à l'androgynie et à la passion homosexuelle […]. Au début du XX^{e} siècle, le violet permettait en Occident de signifier le désir lesbien. Sous sa teinte lavande, la couleur a été revendiquée par le mouvement de libération gay contemporain » (« Color symbolic of royalty, magic, and spiritual enlightenment, frequently associated with androgyny and same-sex passion […]. In the early twentieth century, purple, especially as violet, served in the West, as a signifier of lesbian desire. As lavander, the color was claimed by the contemporary gay liberation movement », p. 272).

Chœur : *Arriba mi gente,* [Debout, mon peuple]
Toda gente arriba. [Tout le monde debout]
Tou·te·s uni·e·s dans l'esprit,
Tout le monde se soulève
Toda la gente junta [tout le monde ensemble]
en busca del Mundo Zurdo [à la recherche du Monde Gaucher]
en busca del Mundo Zurdo [à la recherche du Monde Gaucher]

Un pueblo de almas afines [Un peuple d'âmes adelphes]
encenderemos los campos [nous enflammerons les champs]
con una llamarada morada – [d'une flambée violette]
la lumbre del Mundo Zurdo [le feu du Monde Gaucher][65].

Le poème de *Borderlands/La Frontera* consacré au *Mundo Zurdo* est un chant de lutte et de libération, structuré autour d'un refrain, qui associe explicitement *El Mundo Zurdo* à la collectivité. Comme le souligne Robert McGruer dans *The Queer Renaissance,* la dédicace du poème, « para Tirsa Quiñones qui a écrit la musique et Cherríe Moraga qui l'a chanté »[66], insiste sur le fait qu'il s'agit d'une performance collective dans laquelle les voix d'Anzaldúa, de Moraga et de Quiñones convergent, nous invitant à lire le terme *chorus* non plus comme un refrain mais comme un chœur[67]. Anzaldúa, Moraga et Quiñones ont, en effet, interprété ce poème comme un chant à différentes occasions au début des années 1980, et il semblerait qu'Anzaldúa l'ait présenté lors du workshop intitulé « El Mundo Zurdo: Political-Spiritual Vision for the Third World and the Queer », qui s'est tenu, en novembre 1981, à Chicago[68]. Interprété par trois féministes lesbiennes chicanas, « Arriba mi gente » insiste également sur l'importance fondamentale du féminisme de couleur et de la pensée queer au sein du *Mundo Zurdo,* tout en établissant une continuité entre *This Bridge* et *Borderlands/La Frontera*.

[65] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 214 : « Chorus: *Arriba mi gente*, / *Toda gente arriba.* / In spirit as one, / all people arising / *Toda la gente junta* / *en busca del Mundo Zurdo* / *en busca del Mundo Zurdo* / *Un pueblo de almas afines* / *encenderemos los campos* / *con una llamarada morada* – / *la lumbre del Mundo Zurdo* ».

[66] Gloria Anzaldúa, *Borderlands*, p. 214 : « *para* Tirsa Quiñones who wrote the music and Cherríe Moraga who sang it ».

[67] Voir Robert McRuer, *The Queer Renaissance*, p. 146-147.

[68] Voir Norma Cantú et Ricardo Vivancos-Pérez, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. The Critical Edition*, p. 276, 278.

El Mundo Zurdo transparaît enfin dans l'anthologie *Making Face, Making Soul/Haciendo caras*, à travers l'expression « Left-Handed Guardians » (Gardiens Gauchers), dans la dernière section de l'introduction, intitulée « La tarea que nos queda por delante » [La tâche qui nous attend]. Anzaldúa les définit comme des activistes et des visionnaires, travaillant sans relâche à la constitution d'alliances et de communautés, aussi petites soient-elles, dans une perspective de profonde transformation sociale : « nous sommes dans le présent, avec les deux pieds sur terre et un œil vers l'avenir », écrit-elle, « nous ne faisons pas partie d'un seul mouvement, mais de plusieurs »[69].

L'organisation de la série de lectures à *Small Press Traffic* correspond à l'une des expressions possibles du *Mundo Zurdo* et de la constitution d'alliances et de communautés telles que les envisage Anzaldúa. Comme le rappelle Keating :

> Elle a invité une grande variété de personnes, parmi lesquelles des féministes de toutes les couleurs, des auteur·rice·s du « tiers-monde » états-unien, des lesbiennes et des hommes gays, à venir lire leurs textes dans le cadre d'*El Mundo Surdo Reading Series*. Malgré les nombreuses différences qui existaient entre elleux, les participant·e·s partageaient plusieurs points communs, notamment leur prétendue déviation par rapport à la culture dominante, leurs expériences personnelles de l'aliénation/la discrimination/l'oppression, leur intérêt pour les questions de justice sociale, un même rejet du statu quo et leur travail en tant qu'auteur·rice·s et artistes[70].

Les anthologies qu'édite Anzaldúa, seule ou en collaboration, en sont une autre expression. À mi-chemin entre la pratique militante et le projet théorique, ces anthologies représentent en effet l'un des espaces où Anzaldúa non seulement conceptualise la

[69] Gloria Anzaldúa, « Haciendo caras », p. xxvii : « we are in the present, with both feet on the ground and one eye to the future » ; « We have not one movement but many ».

[70] AnaLouise Keating, « "I'm a citizen of the universe" », p. 63 : « She invited a variety of people, including feminists of all colors, U.S. "Third World" writers, lesbians, and gay men, to read in El Mundo Surdo Reading Series. Despite the many differences among them, participants shared several commonalities, including their so-called deviation from the dominant culture, their personal experiences of alienation/discrimination/oppression, their interest in issues of social justice, their shared rejection of the status quo, and their work as creative writers and artists ». Keating affirme cependant qu'Anzaldúa théorise, « quelques années plus tard » (« several years later »), *El Mundo Zurdo* à l'écrit alors que la théorisation et la mise en pratique du *Mundo Zurdo* ont lieu simultanément, Anzaldúa travaillant sur « La Prieta » dès 1979.

constitution de coalitions politiques, mais leur donne forme. Cette nécessité d'articuler théorie et pratique de l'alliance est particulièrement sensible lors des congrès féministes nationaux, souvent traversés de tensions, auxquels Anzaldúa prend part afin d'y présenter ses anthologies.

2. Construire des coalitions politiques aux enjeux multiples, en théorie et en pratique

Anzaldúa explore la question de la constitution de coalitions et d'alliances politiques dans de nombreux autres essais qui ne font pas directement référence au *Mundo Zurdo*. Sa pensée politique se développe en dialogue (et parfois en réaction) avec les problématiques soulevées lors des congrès féministes auxquels elle participe tout au long des années 1980 et 1990, qui constituent l'un des espaces privilégiés où penser et construire des alliances [71]. Deux congrès nationaux, en particulier, ont marqué sa réflexion : le troisième congrès annuel de la *National Women's Studies Association*, intitulé « Women Respond to Racism », qui a eu lieu en juin 1981, à Storrs, dans le Connecticut, et le douzième congrès annuel de la *National Women's Studies Association*, intitulé « Feminist Education: Calling the Question », qui s'est tenu en juin 1990, à Akron, dans l'Ohio.

Comme le souligne Chela Sandoval, alors secrétaire de la *National Third World Women's Alliance*, dans un rapport intitulé « Feminism and Racism: A Report on the 1981 National Women's Studies Association Conference », publié par la suite dans *Making Face, Making Soul*, le troisième congrès annuel de la NWSA est le premier congrès sponsorisé par le *Women's Liberation Movement* visant à aborder de front la question du racisme. Plus de trois cents féministes de couleur, soit le contingent la plus important à s'être jamais rassemblé dans le cadre d'un événement organisé par le

[71] Voir Gloria Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandar, or Island », p. 149 ; *Interviews/Entrevistas*, p. 232.

Women's Liberation Movement, se sont déplacées de tous les États-Unis pour y assister[72]. Organisé peu de temps après la publication de *This Bridge*, le congrès se propose de poursuivre les discussions engagées par l'anthologie et de lever des points de blocage qui entravent le mouvement social[73]. Sandoval rappelle, en effet, que :

> Examiner le racisme dans toutes ses complexités, définir ses nombreuses significations et remettre en question le fait qu'il soit toléré au sein des mouvements visant un changement égalitaire, ouvre la possibilité d'identifier de nouvelles théories et de nouvelles méthodes d'action qui peuvent remodeler et revitaliser la version états-unienne actuelle du mouvement féministe. Pourtant, aussi important que soit ce mouvement dans l'histoire féministe de la conscience, c'est précisément à ce stade que le mouvement est bloqué[74].

Malgré les intentions louables des organisatrices, la présidente de la NWSA reconnaissant, dans son discours d'ouverture, que « la situation est précaire – il y a des groupes au sein du mouvement des femmes et de la NWSA qui ne se sentent pas entendus ou représentés » et que « les *Women's Studies* prennent conscience de leurs évidentes limites […], de leur racisme »[75], l'organisation et la structure même du congrès ont contribué à diviser les participantes en deux groupes opposés et ont exacerbé les tensions entre féministes blanches et racisées[76]. Dans son rapport, Sandoval montre également

[72] Voir Chela Sandoval, « Feminism and Racism: A Report on the 1981 National Women's Studies Association Conference », *Making Faces, Making Soul, Haciendo caras: Creative and Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Gloria Anzaldúa (éd.), Aunt Lute Books, San Francisco, 1990, p. 59.

[73] L'impact de *This Bridge* sur la programmation du congrès de 1981 est souligné par les organisatrices elles-mêmes. Voir https://www.nwsa.org/news/503117/NWSA-A-History-1981--Third-National-Conference.htm [consulté le 13/08/2022]. Anzaldúa a participé à une session intitulée « This Bridge Called My Back: Bridging Academia With Activism », aux côtés de Cherríe Moraga, Barbara Cameron, Mirtha Quintanales, Barbara Smith et Merle Woo. Une lecture performée de textes issus de *This Bridge* a également eu lieu.

[74] Chela Sandoval, « Feminism and Racism », p. 56 : « Examining racism in all its complexities, defining its many meanings and challenging its resiliency within movements for egalitarian change, opens the possibility of identifying new theories and methods of action which can re-shape and revitalize the current U.S. version of the women's movement. Yet as important as this movement is in the feminist history of consciousness, it is exactly at this juncture that the movement is stuck ».

[75] Elaine Reubin, citée par Chela Sandoval, « Feminism and Racism », p. 57 : « the situation is precarious – there are groups within the women's movement and the NWSA who feel not heard or represented » ; « Women's Studies realizes its obvious limitations […] its racism ».

[76] Sandoval souligne, entre autres, que l'organisation des cinq jours de congrès, fragmentés en une multitudes de présentations et d'ateliers, a rendu difficile toute discussion collective du racisme au sein du

comment ces divisons ont été abordées et contestées par les féministes racisées. Ces dernières ont, en effet, profité de l'espace offert par le groupe de conscientisation pour discuter de la colère et de la déception générées par le congrès, échanger entre elles sur leurs positions et leur expérience du racisme et s'organiser de manière autonome[77]. Lors du quatrième jour du congrès, une large partie des féministes racisées ont appelé les féministes blanches intéressées à les rejoindre pour un rassemblement de coalition à l'issue duquel elles ont collectivement établi une liste de résolutions présentées le jour suivant lors de l'Assemblée de la NWSA[78]. La motion insistait notamment sur les points suivants :

> - Parce que la structure de la conférence a éloigné les personnes les unes des autres et les ont écartées du sujet ;
> - Parce que la conférence n'a pas permis une compréhension cumulative des questions soulevées et qu'une définition commune du « racisme », à partir de laquelle travailler, n'a pas encore été formulée ;
> - Parce que les participantes de la conférence n'ont pas encore abordé de manière directe la question du « racisme dans le mouvement des femmes » ; […]
> - Parce que la conférence se tient dans une zone rurale, une zone difficile d'accès pour les femmes qui vivent en ville, qui travaillent ou qui sont pauvres ;
>
> Il a été convenu que :
>
> Cette conférence a été raciste dans sa structure, son organisation et les interactions individuelles qu'elle a engendrées, malgré son thème. Qu'il soit résolu que […] la conférence de l'année prochaine soit organisée autour du même thème, sous la direction de femmes racisées, en coopération avec les organisatrices de la NWSA,

mouvement féministe. Par ailleurs, de nombreuses féministes de couleur qui auraient souhaité participer à lmais qui n'avaient pas les moyens financiers de régler les frais d'inscription n'ont pas pu y présenter leur travaux. Le titre du congrès lui-même, « Women Respond to Racism », postulait une forme d'homogénéité du sujet « femmes » et des diverses formes que peut prendre le racisme et a été mal perçu par les féministes racisées. Enfin, chaque participante devait s'inscrire dans un groupe de conscientisation, prévu tous les matins, mais seulement un groupe s'adressait exclusivement et explicitement aux femmes de couleur, quand les femmes blanches pouvaient choisir de s'inscrire dans l'un des nombreux groupes qui leur étaient proposés. Voir Chela Sandoval, « Feminism and Racism », p. 55-60.

[77] Voir Chela Sandoval, « Feminism and Racism », p. 59-63.

[78] Voir Chela Sandoval, « Feminism and Racism », p. 68-69. Sandoval précise que deux cents femmes ont participé à ce rassemblement, dont approximativement autant de femmes blanches que de femmes racisées.

> et que la prochaine conférence ait lieu non pas dans une autre zone rurale, Humboldt, Californie, mais dans un endroit plus accessible aux femmes du tiers-monde états-unien, comme Los Angeles[79].

Les résolutions prises par la coalition ont été reçues avec irritation par la plupart des représentantes de la NWSA et la motion a été rejetée, intensifiant la division et la mécompréhension entre féministes blanches et racisées[80].

Sans aucun doute impliquée dans les discussions du groupe de conscientisation à l'initiative du rassemblement de coalition et des résolutions, Anzaldúa élabore sa propre réflexion sur les alliances militantes à partir des avancées et des écueils identifiés à cette occasion, ainsi qu'à partir de son expérience dans, et entre, plusieurs autres mouvements sociaux. Dans son rapport, Sandoval dénombre plusieurs éléments qui sont également fondamentaux dans la pensée d'Anzaldúa : l'importance de reconnaître et d'affirmer les différences internes et la possibilité de créer de la solidarité et des alliances autour de ces différences ; la reconnaissance que l'unité ne constitue qu'une stratégie politique temporaire (parmi d'autres) visant à imposer un rapport de force ; une analyse intersectionnelle des rapports sociaux et une compréhension de pouvoir en tant que système dynamique, centrée sur la mobilité et la circulation ; par conséquent, la nécessité d'adopter des tactiques de résistance elles-mêmes mobiles et multiples et d'explorer différents types de construction communautaire et de coalition ; la légitimation d'une multiplicité de perspectives, d'approches tactiques et de modes d'action et d'organisation ; la volonté de mettre de fin à toute forme d'altérisation. Sandoval, comme Anzaldúa, insiste sur le fait que ce qui constitue le « socle commun » à partir duquel

[79] Citée par Chela Sandoval, « Feminism and Racism », p. 69 : « Because the conference structure has alienated people from each other and from the topic; Because the conference has not allowed for a cumulative understanding of the issues, and a working definition of "racism" has not yet be achieved; Because the conference participants have yet to directly address the issue of "racism in the women's movement;" […] Because the conference is being held in a rural area, an area difficult for urban, working or poor women to reach; It is agreed that: This has been a racist conference in its structure, organization, and individual interaction despite its theme. Be it resolved that […] next year's conference be organized around the same theme, with the leadership of Third World women, in cooperation with NWSA organizers, and that the location of the next conference be changed from another rural area, Humboldt, California, to a place more accessible to Third World women, such as Los Angeles ».

[80] Voir Chela Sandoval, « Feminism and Racism », p. 69-70.

forger des alliances est précisément cette forme de conscience politique oppositionnelle, fondée sur la flexibilité et la mobilité, que partagent les participant·e·s[81].

L'essai d'Anzaldúa qui aborde le plus directement la question de la construction de coalitions est « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island: Lesbians-of-Color Hacienda Alianzas », une version augmentée du discours liminaire qu'elle a prononcé, en juin 1988, lors du dixième congrès annuel de la NWSA, publié dans l'anthologie *Bridges of Power: Women's Multicultural Alliances* (1990)[82]. Dans cet essai, Anzaldúa détermine et définit quatre rôles ou positions que peuvent adopter les militant·e·s engagé·e·s dans un travail de coalition. Comme elle l'explique :

> Être un pont [*bridge*] signifie être un·e médiateur·rice […]Vous choisissez, consciemment ou inconsciemment, avec quel groupe vous voulez faire pont – ou on vous choisit. Souvent, la partie de vous qui agit comme médiatrice se perd dans les dichotomies, les dualités ou les contradictions que vous modérez. Vous devez

[81] Voir Chela Sandoval, « Feminism and Racism », p. 65-68. Sandoval poursuivra ces réflexions dans ses travaux ultérieurs et en particulier dans *Methodology of the Oppressed* où elle expose sa théorisation d'une « conscience différentielle » [*differential consciousness*] qu'elle associe aux « féministes du tiers-monde états-unien ». Sandoval explique que l'expérience d' « un violent éclatement du sentiment de l'unité de son être » (« a violent shattering of the unitary sense of self », note 61, p. 197) conduit au développement d'une conscience différentielle qui se traduit à la fois par la formation d'une « identité mobile » et par le déploiement de tactiques oppositionnelles non-binaires visant à combattre simultanément diverses formes d'oppression. Sandoval dresse une « typologie hégémonique en quatre phases » (p. 53) des stratégies oppositionnelles traditionnelles et identifie la conscience différentielle comme une cinquième forme permettant aux militant·e·s de détourner et de réemployer les stratégies préexistantes. Dans « U.S Third World Feminism », elle affirme que la conscience différentielle permet de se déplacer « entre et au milieu » (« between and among ») des stratégies oppositionnelles traditionnelle et de « fonctionner au sein de et pourtant au-delà des exigences de l'idéologie dominante » (« functioning within yet beyond the demands of the dominant ideology », p. 3), dans une perspective très proche de la théorisation de la désidentification que propose Muñoz. Il faut, en effet, envisager la conscience différentielle de Sandoval et la conscience de la nouvelle *mestiza* d'Anzaldúa comme des formes de conscience désidentifiantes.

[82] Voir AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 140. Le dixième congrès annuel de la NWSA s'intitulait « Leadership and Power: Women's Alliances for Social Change » et a eu lieu à l'Université du Minnesota à Minneapolis. Dans son essai, Anzaldúa insiste sur le fait que le racisme est encore une problématique prégnante et fait référence au congrès de la NWSA de 1981. Voir Gloria Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island », p. 142-143, 145. Le discours originel s'intitulait « Lesbian Alliances: Combatting Heterosexism in the 80's ». Une note manuscrite, rédigée par Anzaldúa sur un post-it collé sur le manuscrit de son discours, insiste sur l'influence réciproque qui existe entre Anzaldúa et Sandoval. Sur cette note figure l'inscription suivante : « agit non pas sur la base de l'identité mais sur celle de l'affinité liée à la proximité [*kinship*] politique. Chela Sandoval "La dés-illusion et la poésie du futur: la fabrication de la conscience oppositionnelle" Ph.D. essai de qualification UCSC, 1984 » (« act not on basis of identity but on affinity of political kinship. Chela Sandoval "Dis-Illusionment and the Poetry of the Future: The Making of Oppositional Consciousness" Ph.D. qualifying essay UCSC, 1984 »). Voir Gloria Anzaldúa, « Lesbian Alliances: Combatting Heterosexism in the 80's, undated » (60 ; 14).

être flexible tout en restant bien ancré·e, sinon la traction qui s'exerce sur vous dans différentes directions vous démembrera. C'est un travail difficile ; peu de gens peuvent maintenir le pont en place.

Être un pont-levis [*drawbridge*], c'est avoir la possibilité de suivre deux plans d'action. Le premier consiste à être « levé », c'est-à-dire à se retirer, à interrompre tout connexion physique avec les Blanc·he·s […]Vous pouvez choisir de lever le pont-levis ou de vous retirer sur une île afin de vous retrouver avec vos hermanas de couleur dans une sorte de séparatisme culturel temporaire. Beaucoup d'entre nous choisissent de « relever nos propres ponts » pendant de courtes périodes de temps afin de nous regrouper, de recharger nos énergies et de nous ressourcer avant de retourner en première ligne. C'est aussi vrai pour les femmes blanches. L'autre option consiste à être « en bas », c'est-à-dire à être un pont. […]

Être une île [*island*] signifie qu'il n'y a pas de ponts-jetées, pas de ponts […]. Je pense que certaines femmes de couleur, en ces temps réactionnaires, en ces temps particulièrement racistes, choisissent d'être des îles pour un petit moment. […]

Être un banc de sable [*sandbar*] signifie bénéficier d'un répit temporaire sans avoir à se retirer complètement alors que vous agissez constamment comme un pont. Les marées hautes et basses de vous vie sont des facteurs qui vous aident à décider si et dans quelle situation vous serez un banc de sable aujourd'hui, demain. Cela signifie que vous fonctionnez comme un « pont » (peut-être partiellement sous l'eau, invisible pour les autres) et que vous pouvez en quelque sorte choisir qui vous autoriserez à « voir » votre pont, qui vous autoriserez à marcher sur votre « pont » – c'est-à-dire avec qui vous établirez des liens. Un banc de sable est plus fluide et change d'emplacement, permettant plus de mobilité et plus de liberté. […] Chaque option comporte ses propres dangers[83].

[83] Gloria Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island », p. 147-148 : « Being a bridge means being mediator […]. You select, consciously or unconsciously, which group to bridge with – or they choose you. Often the you that's the mediator gets lost in the dichotomies, dualities, or contradictions you're mediating. You have to be flexible yet maintain your ground, or the pull in different directions will dismember you. It's a tough job; not many people can keep the bridge up. Being a drawbridge means having the option to take two courses of action. The first is being "up," i.e., withdrawing, pulling back from physically connecting with white people […] You may choose to pull up the drawbridge or retreat to an island in order to be with your colored hermanas in a sort of temporary cultural separatism. Many of us choose to "draw up our own bridges" for short periods of Time in order to regroup, recharge our energies, and nourish ourselves before wading back into the frontlines. This is also true for whitewomen. The other option is being "down" – that is, being a bridge. […] Being an island means that there are no causeways, no bridges […]. I think that some women-of-color are, in these reactionary times, in these very racist times, choosing to be islands for a little while. […] Being a sandbar means getting a breather from being a perpetual bridge without having to withdraw completely. The high and low tides of your life are factors which help you to decide whether or where you're a sandbar today, tomorrow. It means that you're functioning as a "bridge" (maybe partially underwater, invisible to others) and that you can somehow choose who you'll allow to "see" your bridge, who you'll allow to walk on your "bridge" – that is, who you'll make connections with. A sandbar is more fluid and shifts locations, allowing for more mobility and more freedom. […] Each option comes with its own dangers ». Anzaldúa et Moraga soulignaient déjà dans *This Bridge* les risques qu'encourent celleux qui font de leur dos des ponts. Dans « La Jornada », sa préface à la première édition, Moraga écrit : « Je ne peux plus continuer à utiliser mon corps comme un pont à fouler pour faire le lien. Je sens chaque jointure de mon corps tendue ce matin, usée ». Voir Cherríe Moraga,

Anzaldúa souligne que, pour elle, le plus important consiste à savoir comment passer d'une position à une autre, en tenant compte de ses propres ressources et du contexte politique et social. Revenant sur son propre engagement militant, elle déclare :

> Alors qu'est-ce que nous, lesbiennes de couleur, choisissons d'être ? Continuons-nous à fonctionner comme des ponts ? Choisissons-nous d'être des ponts-levis ou des bancs de sable ? Est-ce que nous nous isolons comme des îles ? Nous pouvons choisir différentes options pour différentes étapes de notre processus. Alors que j'ai été un pont de manière constante, j'ai souvent été forcée de « lever le pont » ou j'ai été amenée à être une île. Maintenant je me retrouve à me transformer lentement en un banc de sable – mais pour tout vous dire, j'ai peur de me noyer[84].

Dans le même essai, Anzaldúa énonce également les principaux obstacles à la constitution de coalitions, sur des bases minoritaires ou élargies à d'autres allié·e·s, et insiste sur un certain nombre de points auxquels il est nécessaire de porter une attention accrue. Elle rappelle que l'obstacle majeur, à la fin des années 1980, reste la tendance à la hiérarchisation des oppressions et à la priorisation des luttes, prenant parfois des formes subtiles, couplée à une méfiance historique légitime. Elle souligne la nécessité de se confronter à la fois à la question du racisme et à celle du racisme intériorisé, précisant que les coalitions ne sont pas censées être des espaces confortables[85]. Anzaldúa attire

« Préface », p. 61 (traduction française par Diane Koch). Pourtant, à la fin, elle réaffirme sa volonté de faire pont, lançant une invitation similaire à celle d'Anzaldúa dans *Borderlands* : « Pour les femmes dans ce livre, j'allongerai mon corps au sol au service de cette vision. Mon dos, ce pont [*This Bridge Called My Back*]. Dans le rêve, on me rejoint toujours à la rivière » (p. 66). Le poème liminal de Kate Rushin, « The Bridge Poem », affirme son refus de servir de pont pour quiconque, comme elle l'a fait jusqu'à présent, sauf pour elle-même : « J'en ai assez / J'en ai marre de voir et de toucher / Les deux côtés des choses / Marre d'être le foutu pont pour tout le monde // Personne / Ne peut parler à personne / Sans moi / N'est-ce pas ? // […] Je dois être le pont vers nulle part / Sauf vers mon vrai moi / Et alors / Je serai utile ». Voir Kate Rushin, « Le poème du pont », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 43-44 (traduction française par Paola Bacchetta et Jules Falquet).

[84] Gloria Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island », p. 148-149 : « So what do we, lesbians-of-color, choose to be? Do we continue to function as bridges? Do we opt to be drawbridges or sandbars? Do we isolate ourselves as islands? We may choose different options for different stages of our process. While I have been a persistent bridge, I have often been forced to "draw the bridge," or have been driven to be an island. Now I find myself slowly turning into a sandbar-the thing is that I have a fear of drowning ».

[85] Gloria Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island », p. 146. L'essai d'Anzaldúa est principalement consacré aux alliances trans-raciales et ses interlocutrices privilégiées sont des lesbiennes de couleur, mais sa réflexion vaut également pour la question du sexisme, du classisme ou de l'hétérosexisme. Dans son célèbre discours, « Coalition Politics: Turning the Century », prononcé en 1981

l'attention sur la reproduction insidieuse des rapports de pouvoir au sein des coalitions et sur la nécessité de s'interroger sur sa propre position sociale et sur ses motivations, conscientes et inconscientes. Elle met l'accent sur la multiplication des espaces militants et affinitaires, plutôt que sur l'unité, et sur l'importance de s'accorder au préalable sur certaines hypothèses de travail :

> Certain·e·s d'entre nous peuvent se rassembler dans des groupes affinitaires, de petits cercles militants locaux et d'autres peuvent établir des liens plus larges. Toutes les parties impliquées dans les coalitions doivent reconnaître la nécessité que les femmes de couleur et les lesbiennes définissent les termes de l'engagement : que nous soyons écoutées, que nous formulions nous-mêmes qui nous sommes, d'où nous venons (passé racial), comment l'oppression fonctionne selon nous, comment nous pensons pouvoir sortir de l'oppression et quelles stratégies nous pouvons déployer pour accomplir les tâches particulières que nous nous sommes fixées. Si nous ne définissons pas collectivement nous-mêmes qui nous sommes et quelles sont nos positionnalités, le groupe fonctionnera automatiquement selon des hypothèses blanches, des définitions blanches, des stratégies blanches. Formuler une définition de travail, de préférence sujette à changement, de l'alliance/la coalition, du racisme et du racisme intériorisé déblayera le plancher des débris patriarcaux, blancs et autres et nous offrira un espace propre (enfin, en quelque sorte) dans lequel nous pourrons travailler[86].

---

lors du *West Coast Women's Music Festival*, organisé dans le parc national de Yosemite, en Californie, la chanteuse et militante afro-états-unienne Bernice Johnson Reagon soulignait également que l'espace de la coalition n'est ni confortable ni sans risque [*safe*] : « Le travail de coalition n'est pas un travail que l'on effectue chez soi [*in your home*]. Le travail de coalition doit être fait dans la rue. Et c'est l'un des travaux les plus dangereux que l'on puisse faire. Et on ne devrait pas rechercher le confort. Certaines personnes se rendront à une coalition et évalueront le succès de la coalition selon qu'iels se sentent bien ou non à leur arrivée. Iels ne recherchent pas une coalition ; iels recherchent une maison [*home*] ! […] Il est très important de ne pas les confondre — maison [*home*] et coalition » (« Coalition work is not work done in your home. Coalition work has to be done in the streets. And it is some of the most dangerous work you can do. And you shouldn't look for comfort. Some people will come to a coalition and they rate the success of the coalition on whether or not they feel good when they get there. They're not looking for a coalition; they're looking for a home! It is very important not to confuse them—home and coalition », p. 117). Voir Bernice Johnson Reagon, « Coalition Politics: Turning the Century », *Feministische Studien*, vol. 33, n° 1, 2015, p. 115-123.

[86] Gloria Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island », p. 146 : « Some of us can gather in affinity groups, small grassroots circles and others can bridge more broadly. All parties involved in coalitions need to recognize the necessity that women-of-color and lesbians define the terms of engagement: that we be listened to, that we articulate who we are, where we have come from (racial past), how we understand oppression to work, how we think we can get out from under oppression, and what strategies we can use in accomplishing the particular tasks we have chosen to perform. When we don't collectively define ourselves and our locations, the group will automatically operate under white assumptions, white definitions, white strategies. Formulating a working definition, preferably one subject to change, of

Anzaldúa fonde la réussite du travail de coalition sur l'écoute et la communication, l'autoréflexion et la conscientisation, ainsi que sur l'acceptation de l'irrésolution et du désaccord, la renégociation constante des hypothèses de travail et le rôle essentiel de médiateur·rice·s que sont amené·e·s à jouer les *nepantleras*[87].

Le douzième congrès annuel de la NWSA, qui s'est tenu en juin 1990, à Akron, dans l'Ohio, constitue un autre tournant dans la réflexion d'Anzaldúa sur les alliances[88]. Lors de ce congrès, auquel Anzaldúa a participé pour y présenter sa nouvelle anthologie *Making Faces, Making Soul,* d'intenses conflits se sont cristallisés autour du renvoi, en décembre 1989, de Ruby Sales, la seule femme de couleur employée dans le comité de pilotage de la NWSA, générant des débats houleux en lien avec la question du racisme institutionnel. Lassé de la persistance du racisme au sein de l'organisation, le *Women of Color Caucus* décide d'organiser une conférence de presse dans laquelle il annonce se désolidariser de la NWSA pour former une organisation féministe indépendante. De nombreuses féministes de couleur et leurs alliées organisent alors un débrayage et quittent le congrès[89]. Tout en partageant leur colère et en comprenant leur décision, Anzaldúa fait

alliance/coalition, racism, and internalized racism will clear the floor of patriarchal, white, and other kinds of debris and make a clean (well, sort of clean) space for us to work in ».

[87] Voir Gloria Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island », p. 152.

[88] Voir AnaLouise Keating, *Bridging*, p. 144 ; *Transformation Now!*, p. 16-18. Anzaldúa commente abondamment cet épisode dans « now let us shift », p. 143-156.

[89] Anzaldúa participait à trois événements distincts lors du congrès : une lecture de fragments choisis de *Making Faces*, « Mujeres Haciendo caras/Women Making Faces: A Prose and Poetry Reading », le 22 juin, ainsi qu'une table-ronde intitulée « Haciendo caras/Making Faces: Identity Issues in Ethnicity, Alliances, and Literary Production » et une lecture avec Irena Klepfisz, le 23 juin. Plusieurs événements ont nourri les reproches de racisme institutionnel : en arrivant au congrès, les participantes ont reçu une déclaration, intitulée « NWSA and Racism », rédigée par le comité de pilotage, reprochant à celles qui portaient de telles accusations de diviser le mouvement et dans laquelle elles se défendaient de tout pratique raciste ; ni la directrice exécutive de l'organisation ni la présidente du comité de pilotage n'a assisté à l'*Open Forum on Institutionalized Racism and Classism in NWSA* ; l'organisation a continué à s'appuyer sur son règlement intérieur pour réduire au silence les demandes du *Women of Color Caucus*, déclarant illégale la tenue de leur assemblée, organisée le 22 juin. La conférence de presse est organisée le lendemain midi. Parmi les demandes du Caucus, soutenues par un groupe de féministes blanches alliées, figuraient : la démission de la directrice exécutive de la NWSA et du comité de pilotage ; la réhabilitation de Ruby Sales ; le composition d'un nouveau comité de pilotage comptant au moins cinquante pour cent de femmes de couleur, nommées directement par le *Women of Color Caucus*. Près de 1500 féministes ont assisté au congrès. Voir « National Women's Studies Association Conference, University of Akron, 20-24 June 1990 » (122 ; 2).

le choix de pas participer au débrayage et de ne s'aligner avec aucune des deux parties, profitant de son temps de parole pour aborder directement le conflit et servir de médiatrice entre l'organisation et le *Women of Color Caucus* et leurs alliées. Cet événement a conduit Anzaldúa à approfondir sa théorisation sur la constitution d'alliances, qu'elle cherche alors à fonder sur une inclusivité d'autant plus radicale.

Dans plusieurs essais sur lesquels elle travaille tout au long des années 1990 et au début des années 2000, en particulier « Geographies of Selves – Reimagining Identity: Nos/Otras (Us/Other), las Nepantleras, and the New Tribalism » et « now let us shift », tous deux publiés dans *Light in the Dark*, Anzaldúa développe les concepts de *nepantleras* et de *nos/otras*. Forgé à partir du pronom personnel sujet espagnol « nous », genré au féminin, *nos/otras* indique une forme de conscience collective tout en insistant sur les différences internes. En introduisant un slash au milieu de *nosotras*, Anzaldúa reconnaît à la fois la division et la suture entre « nous » [*nos*] et les « autres » [*otras*] et invite à envisager les deux termes de manière dialogique. Comme le souligne Keating, *nos/otras* propose une alternative à la stricte opposition binaire entre « nous » et « les autres » qui vise à reconnaître, combler et transformer cette distance, en générant des points de convergence et des connections[90]. Anzaldúa explique, en effet :

> La rajadura nous offre un troisième point de vue, une perspective depuis les fissures [*from the cracks*] et une manière de nous reconfigurer comme sujets hors des oppositions binaires, hors des rapports de domination existants. En perturbant les oppositions binaires qui renforcent les relations de subordination et de domination, nos/otras indique une position qui est simultanément celle de l'*insider* et de l'*outsider* […]. Identité née de la négociation des fissures entre les mondes, nos/otras s'accommode d'identités et de positions sociales contradictoires, créant une conscience hybride qui transcende la mentalité opposant un « nous » à un « elleux », envisagés comme des positions irréconciliables, brouillant ainsi la frontière entre nous et les autres[91].

[90] Voir AnaLouise Keating, *Light in the Dark*, p. 246.

[91] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 79 : « La rajadura gives us a third point of view, a perspective from the cracks and a way to reconfigure ourselves as subjects outside binary oppositions, outside existing dominant relations. By disrupting binary oppositions that reinforce relations of subordination and dominance, nos/otras suggests a position of being simultaneously insider/outsider […]. An identity born of negotiating the cracks between worlds, nos/otras accommodates contradictory identities and social positions, creating a hybrid consciousness that transcends the us versus them mentality of irreconcilable positions, blurring the boundary between us and others ».

Anzaldúa associe intimement cette théorie de l'intersubjectivité avec les nouvelles *mestizas*, les *nepantleras*, les queers et autres *atravesados*, qui « joue[nt] un rôle pivot dans le travail d'alliance »[92]. La constitution de coalitions repose donc, en grande partie, sur « la nepantlera, artista-activista, à la consciencia de mestiza »[93], qui parce qu'elle appartient à plusieurs communautés en lutte et a développé cette conscience spécifique à la frontière, possède la mobilité et la flexibilité nécessaire pour opérer comme médiatrice :

> En tant qu'intermédiaires entre divers mundos, las nepantleras « parlent en langues » – elles saisissent les pensées, les émotions, les langues et les perspectives associées à diverses positions individuelles et culturelles. En vivant sur le slash entre « nous » et « les autres », les nepantleras ont coupé à travers les barbelés de l'individualité isolée. Elles troublent la division nos/otras […] Les nepantleras reconnaissent que nous sommes tou·t·e s complices des structures de pouvoir existantes, que nous devons faire face aussi bien à des relations conflictuelles qu'à des rapports de connectivité au sein de, et entre, différents groupes. Veillant à ce que nos actes ne répliquent et ne reproduisent pas les oppressions et les structures de pouvoir dominantes que nous cherchons à démanteler, les nepantleras renversent les fondements de nos cultures et altèrent les concepts structurant leurs réalités[94].

Axe autour duquel les coalitions se mettent en mouvement, les *nepantleras* mettent en pratique une pensée oppositionnelle non-binaire[95] prenant appui sur l'activisme spirituel et sur une « faculté "de connexion" » qui leur permet d'envisager des points de

[92] Gloria Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island », p. 140-141 : « play a pivotal role in alliance work ».

[93] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 82 : « la nepantlera, artista-activista, with consciencia de mestiza ».

[94] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 82-83 : « As intermediaries between various mundos, las nepantleras "speak in tongues"—grasp the thoughts, emotions, languages, and perspectives associated with varying individual and cultural positions. By living on the slash between "us" and "other" las nepantleras cut through isolated selfhood's barbed-wire fence. They trouble the nos/otras division […] Las nepantleras recognize that we're all complicit in the existing power structures, that we must deal with conflictive as well as connectionist relations within and among various groups. Ensuring that our acts not mirror or replicate the oppression and dominant power structures we seek to dismantle, las nepantleras upset our cultures' foundations and disturb the concepts structuring their realities ».

[95] J'emprunte l'expression « conscience oppositionnelle non-binaire » à Keating qui l'utilise dans *Transformation Now!*, aux côtés de celle de « conscience post-oppositionnelle », pour qualifier la perspective d'Anzaldúa et d'autres féministes de couleur.

convergence sans ignorer les différences et de favoriser la constitution d'alliances[96]. Comme Anzaldúa l'affirme dans « now let us shift » : « Là où auparavant nous ne voyions que la séparation, les différences et les polarités, notre esprit de connexion reconnaît l'enrichissement mutuel [*nurturance*] et la réciprocité et encourage les alliances entre les groupes travaillant à transformer les communautés »[97].

L'aboutissement des sept étapes du « chemin du *conocimiento* » [*path of conocimiento*] qu'empruntent les *nepantleras* et les sujets queers qui font le choix de fonctionner comme telles, détaillé par Anzaldúa dans « now let us shift », consiste précisément à prendre conscience qu'il s'agit d'habiter l'espace risqué et potentiellement transformateur du pont : « Tu réalises que ce pont c'est "chez toi" [*home*], l'espace d'entre-deux de nepantla et de transition constante, le moins sûr [*the most unsafe*] de tous les espaces » [98]. Cette réalisation, à la fois prise de conscience et accomplissement de soi,

[96] La « faculté "connexionniste" » des *nepantleras* repose sur « des pensées moins structurées, des catégorisations moins rigides et des frontières plus fines » (« less structured thoughts, less rigid categorizations, and thinner boundaries », p. 149). Anzaldúa explique également que « la nepantlera propose des techniques spirituelles (pleine conscience, ouverture, réceptivité) ainsi que des tactiques militantes » (« la nepantlera proposes spiritual techniques (mindfulness, openness, receptivity) along with activist tactics », p. 149). Keating souligne, dans de nombreux travaux, l'importance de la spiritualité dans la façon dont Anzaldúa conçoit le travail d'alliance, insistant sur l'interconnectivité qui se trouve au cœur de son approche holistique. Dans *Borderlands*, elle écrit ainsi : « Je crois en un univers ordonné et structuré où tous les phénomènes sont indépendants et imprégnés d'esprit » (« I believe in an ordered, structured universe where all phenomena are interrelated and imbued with spirit », p. 88). Cette interconnectivité englobe donc également le non-humain et implique une dimension planétaire et cosmique. Comme le soulignent Anzaldúa et Keating, la reconnaissance de cette interconnectivité nous rend responsable et nous encourage à développer de nouvelles alliances. Dans sa préface à *this bridge*, Anzaldúa explique que « le fait de savoir que nous sommes en relation symbiotique avec tout ce qui existe et co-créateur·rice·s d'idéologies […] nous motive à agir de manière collaborative » (« the knowledge that we are in symbiotic relationship to all that exists and co-creators of ideologies […] motivates us to act collaboratively », p. 2). Sur ce point, voir AnaLouise Keating, « "I'm a citizen of the universe" » et *Transformation Now!*.

[97] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 149 : « Where before we saw only separateness, differences, and polarities, our connectionist sense of spirit recognizes nurturance and reciprocity and encourages alliances among groups working to transform communities ».

[98] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 156 : « You realize that "home" is that bridge, the in-between space of nepantla and constant transition, the most unsafe of all spaces ». Le titre de la troisième et dernière anthologie éditée par Anzaldúa, *this bridge we call home*, dans laquelle paraît cet essai, insiste sur cet aspect. Les sept étapes du chemin du *conocimiento* présentées dans « now let us shift » (et qui correspondent aux différentes sous-sections de l'essai) sont les suivantes : « 1. el arrebato… rupture, fragmentation… an ending, a beginning » ; « 2. nepantla… torn between ways » ; « 3. the Coatlicue state… desconocimiento and the cost of knowing » ; « 4. the call… el compromiso… the crossing and conversion » ; « 5. putting Coyolxauhqui together… new personal and collective "stories" » ; « 6. The blow-up… a clash of realities » ; « 7. Shifting realities… acting out the vision or spiritual activism ». Dans « (Un)natural bridges, (Un)safe spaces », l'introduction à l'anthologie *this bridge we call home*, elle écrit de la même manière :

est une autre forme de réhabilitation de la frontière, devenue centrale dans la formation d'alliances politiques à enjeux multiples.

3. L'anthologie comme catalyseur

Si Anzaldúa n'a publié qu'une seul ouvrage individuel de son vivant, *Borderlands/La Frontera* (1987), elle a édité trois anthologies, seule et en collaboration, au grès des rencontres militantes et des amitiés, soit une par décennie : *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981) avec Cherríe Moraga, *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color* (1990) et *this bridge we call home: radical visions for transformation* (2002) avec AnaLouise Keating[99]. Cet apparent déséquilibre souligne l'importance de l'anthologie comme projet théorique et militant pour Anzaldúa, au cœur de sa politique d'alliance.

Ces trois anthologies reflètent l'évolution de sa pensée liée à la formation de coalitions et aux allié·e·s potentiel·le·s des féministes et des lesbiennes de couleur sur une période de plus de vingt ans. L'une des premières évolutions notables concerne l'identité sociale des contributeur·rice·s, qui s'élargit, ainsi que le volume des anthologies dont le nombre de contributions et de pages augmente constamment : tandis que *This Bridge Called My*

« La plupart d'entre nous demeurons en nepantla si souvent que c'est devenu une sorte de "chez-soi" [*home*] » (« Most of us dwell in nepantla so much of the time it's become a sort of home », p. 243). Dans *Zami, A New Spelling of My Name*, Audre Lorde écriviait d'une manière similaire : « Il nous a fallu un moment pour nous rendre compte que notre chez nous c'était la maison de la différence elle-même plutôt que la sécurité offerte par telle ou telle différence particulière » (« It was a while before we came to realize that our place was the very house of difference rather the security of any one particular difference », p. 226).

[99] La relation amicale entre Anzaldúa et Moraga se distend à partir du milieu des années 1980 pour plusieurs raisons. Dans « The Salt That Cures », un essai publié en mémoire d'Anzaldúa, Moraga soutient qu'Anzaldúa l'a accusée de plagiat en 1984. D'autre part, Anzaldúa n'a pas apprécié la critique de *Borderlands* réalisée par Moraga. Enfin, la traduction espagnole de *This Bridge*, intitulée *Esta puente, mi espalda*, parue en 1988, indique Cherríe Moraga et Ana Castillo comme coéditrices, à l'exclusion d'Anzaldúa. Peu de temps après la publication de *Borderlands*, Anzaldúa invite toutefois Moraga à intervenir dans l'un de ses cours à l'UCSC et inclut son essai « La Dulce Culpa » dans *Making Face*. Voir Norma Cantú et Ricardo Vivancos-Pérez, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. The Critical Edition*, note 10, p. 46-47 ; Cherríe Moraga, « The Salt That Cures » .

Back et *Making Face, Making Soul*[100] publient exclusivement les écrits de féministes et de lesbiennes de couleur, comptant quarante-cinq contributions pour la première et soixante-douze pour la seconde, *this bridge we call home* réunit quatre-vingt contributions et cherche à inclure des voix additionnelles telles que celles de féministes arabo-américaines et d'Asie du Sud mais également de féministes juives et blanches, d'hommes féministes et de personnes trans, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des frontières nationales états-uniennes[101].

Keating raconte, en effet, dans son introduction à *this bridge we call home*, avoir proposé à Anzaldúa, à la fin des années 1990, de revisiter l'héritage théorique de *This Bridge* en coéditant une nouvelle anthologie, à l'occasion des vingt ans de la publication. Loin de simplement consister en une célébration de l'anthologie initiale, *this bridge we call home* vise à mesurer l'impact de *This Bridge*, ainsi que les avancées réalisées par divers mouvements sociaux tournés vers la justice sociale, tout en évaluant les prochaines étapes à franchir et en stimulant de nouvelles conversations. *this bridge we call home*

[100] L'anthologie se compose des sept sections suivantes : « 1. Still Trembles Our Rage in the Face of Racism. *There Is War: Some Losses Can't be Counted* », « 2. Denial and Betrayal », « 3. (De)Colonized Selves: Finding Hope Through Horror. *Turning the Pain Around: Strategies for Growth* », « 4. In Silence, Giving Tongue. *The Transformation of Silence Into (An)other Alphabet* », « 5. Political Arts, Subversive Acts », « 6. If You Would Be My Ally. *In Alliance, In Solidarity* », « 7. "Doing" Theory in Other Modes of Consciousness ».

[101] L'anthologie se compose des sept sections suivantes : « 1. "looking for my own bridge to get over"… exploring the impact », « 2. "still struggling with the boxes people try to put me in"… resisting the labels », « 3. "locking arms in the master's house"… omissions, revisions, new issues », « 4. "a place at the table"… surviving the battles, shaping our worlds », « 5. "shouldering more identity than we can bear"… seeking allies in academe », « 6. "yo soy tu otro yo – i am your other i"… forging common ground », « 7. "i am the pivot for transformation"… enacting the vision ». L'anthologie inclut également des contributions visuelles, contrairement aux deux premières. Dans son introduction, « Charting Pathways, Making Thresholds… A Warning, An Introduction », Keating indique qu'elles ont reçu plus de trois cents propositions de contribution, dont certaines provenant du Canada, d'Australie et d'Europe. Keating souligne également que, contrairement à la première anthologie, un grand nombre des contributeur·rice·s de *this bridge we call home* se positionnent (de manière certes inconfortable et ambivalente) comme universitaires, ont découvert *This Bridge* dans ce contexte et adoptent elleux-mêmes une écriture théorique plus conventionnelle. Parmi les contributeur·rice·s originales·aux de *This Bridge*, publié·e·s dans *this brigde we call home*, figurent Cheryl Clarke, Max Wolf Valerio, Chrystos, Mirtha Quintanales et Luisah Teish. Dans « The Salt That Cures », Moraga explique avoir refusé de participer à l'anthologie parce qu'elle incluait les contributions de féministes blanches et d'hommes queers, non pas sur la base d'une politique séparatiste, mais par désaccord stratégique puisqu'il lui semblait que le féminisme de couleur états-unien se trouvait encore à un stade où la priorité consistait à poursuivre le développement d'un réseau national et à approfondir le dialogue interne. Elle confie également avoir demandé à Anzaldúa de renoncer à convoquer le mot *bridge* dans le titre de la nouvelle anthologie. Voir Cherríe Moraga, « The Salt That Cures », p. 122-123.

adopte une approche relationnelle, prenant appui sur l'anthologie précédente et invitant une plus grande variété de contributeur·rice·s, influencé·e·s par *This Bridge*, à développer leurs perspectives à partir des contributions initiales tout en créant de nouvelles théories et pratiques de transformation sociale[102]. Dans son introduction, « (Un)natural bridges, (Un)safe spaces », Anzaldúa fait le constat suivant :

> Il y a vingt et un ans, nous nous débattions avec la reconnaissance de la différence dans le cadre de la similitude [*commonalities*]. Aujourd'hui, nous bataillons avec la reconnaissance de la similitude [*commonalities*] dans le cadre de la différence. […] Aujourd'hui, les catégories de race et de sexe sont plus perméables et plus flexibles qu'elles ne l'étaient pour celleux d'entre nous qui ont grandi avant les années 1980. *this bridge we call home* nous invite à aller au-delà des identifications faciles et cloisonnées, en créant des ponts qui traversent la race et d'autres classifications séparant différents groupes à travers un dialogue intergénérationnel. Plutôt que de légiférer et de restreindre les identités raciales, l'anthologie cherche à les rendre plus souples. Les récits personnels et culturels ne sont pas des questionnements objectifs et désintéressés sur la politique de l'identité, mais constituent des modes d'engagement et de résistance passionnés et conflictuels. Ils montrent les ruptures y los desconocimientos (savoirs ignorés) autour des questions identitaires, révélant à quel point les choses ont changé ces vingt dernières années, mais aussi à quel point elles ont peu changé. Dans nos efforts pour repenser les frontières de la race, du genre et de l'identité, nous devons nous garder de créer de nouvelles oppositions binaires[103].

[102] Voir AnaLouise Keating, « Charting Pathways, Making Thresholds… A Warning, An Introduction », Anzaldúa et Keating (éds.), *this bridge we call home: radical visions for transformation*, Gloria Anzaldúa et AnaLouise Keating (éds.), New York, Routledge, 2002, p. 6-20 et *Transformation Now!*, p. 32-33. L'une des raisons qui ont poussé Keating à vouloir travailler sur une autre anthologie avec Anzaldúa est la nouvelle, en 1998, que la maison d'édition *Kitchen Table Press* n'était plus en activité et que la deuxième édition de *This Bridge* était épuisée.

[103] Gloria Anzaldúa, « (Un)natural bridges, (Un)safe spaces », p. 244-245 : « Twenty-one years ago we struggled with the recognition of difference within the context of commonality. Today we grapple with the recognition of commonality within the context of difference. […] Today categories of race and gender are more permeable and flexible than they were for those of us growing up in the pre-l980s. *this bridge we call home* invites us to move beyond separate and easy identifications, creating bridges that cross race and other classifications among different groups via intergenerational dialogue. Rather than legislating and restricting racial identities it tries to make them more pliant. The personal and cultural narratives are not disinterested, objective questionings of identity politics but impassioned and conflicted engagements in resistance. They show the ruptures y los desconocimientos (ignored knowledge) around identity issues, revealing how much has shifted in the last twenty years, but also how little has changed. In our efforts to rethink the borders of race, gender, and identity, we must guard against creating new binaries ».

this bridge we call home, marqué par une inclusivité plus radicale que les anthologies précédentes, est certainement l'ouvrage d'Anzaldúa dans lequel s'opèrerait, pour reprendre la terminologie de Keating, la transition entre une conscience oppositionnelle non-binaire et une conscience post-oppositionnelle[104]. Comme Anzaldúa l'explique plus loin :

> Beaucoup d'entre nous s'identifient à des groupes et à des positions sociales qui ne se limitent pas à nos classifications ethniques, raciales, religieuses, de classe, de genre ou nationales. Bien que la plupart des gens s'autodéfinissent par ce qu'iels excluent, nous définissons qui nous sommes par ce que nous incluons – ce que j'appelle le nouveau tribalisme [*new tribalism*][105].

Dans un texte intitulé « Speaking across the Divide », publié l'année suivante, Anzaldúa précise qu'elle envisage le « nouveau tribalisme » comme une conception élargie de l'identité et comme un outil pour forger des coalitions au-delà des clivages raciaux :

[104] Keating ne semble pas toujours différencier très clairement « conscience oppositionnelle non-binaire » et « conscience post-oppositionnelle ». Si je rejoins pleinement Keating sur l'association de la pensée d'Anzaldúa à une forme de conscience oppositionnelle non-binaire, il me semble que sa posture maintient une forme d'oppositionnalité, même dans ses travaux les plus récents. De la même manière, comme alternative aux versions plus conventionnelles de la politique de l'identité, Keating propose la terminologie de « politique de l'identité transformationnelle » [*transformational identity politics*], qui repose selon elle sur des modèles non-binaires de l'identité, une conscience différentielle et des épistémologies relationnelles facilitant la reconnaissance et la création de « communs ». Keating reconnaît cependant que la politique de l'identité telle que conceptualisée par le *Combahee River Collective*, ou par Anzaldúa dans « La Prieta », correspondent déjà à sa vision post-oppositionnelle et transformatrice. Un changement de terminologie ne me semble donc pas nécessaire et risque surtout de renforcer les récits dominants concernant la politique de l'identité. Par ailleurs, Keating rejette toute définition de la différence comme déviation à la norme, qui comporte selon elle le risque accidentel de renforcer la norme dominante. Voir AnaLouise Keating, *Transformation Now!*, p. 21, 42-43, 92-93. Anzaldúa part, au contraire, d'une compréhension de la différence comme déviation à la norme pour forger des alliances à partir d'expériences communes de la marginalisation et de l'aliénation, ainsi que de la capacité de certain·e·s individu·e·s marginalisé·e·s (à plus forte raison, multiplement marginalisé·e·s) de passer d'un groupe à un autre. Afin de sortir de l'opposition binaire centre/marge et d'offrir aux acteur·rice·s sociales·aux une positionnalité plus susceptible de transformer les récits dominants, Anzaldúa propose le terme d'*other-sider*.

[105] Gloria Anzaldúa, « (Un)natural bridges, (Un)safe spaces », p. 245 : « Many of us identify with groups and social positions not limited to our ethnic, racial, religious, class, gender, or national classifications. Though most people self-define by what they exclude, we define who we are by what we include – what I call new tribalism ».

> J'utilise le terme « nouveau tribalisme » [*new tribalism*] pour formuler une identité plus inclusive, basée sur de nombreuses caractéristiques et pas uniquement sur la race. Afin de maintenir ses privilèges, la culture dominante a imposé des identités à travers la classification raciale et ethnique. Le nouveau tribalisme perturbe cette imposition en remettant en cause ces catégories. Le nouveau tribalisme est une identité sociale qui pourrait motiver les communautés subordonnées à travailler ensemble en coalition[106].

Porté par une vision holistique, le « nouveau tribalisme » suppose également de concevoir des alliances avec tout le vivant. Comme l'explique Anzaldúa : « Je pense maintenant que les alliances impliquent des relations interdépendantes avec tout l'environnement – avec les plantes, la terre et l'eau, ainsi qu'avec les gens »[107]. Ouvrant les alliances au non-humain, Anzaldúa élargit encore l'amplitude et la portée de sa politique de coalition et nous fournit des éléments de réflexion particulièrement pertinents aujourd'hui pour penser l'imbrication des politiques queers et des luttes écologistes et environnementales.

---

106 Gloria Anzaldúa, « Speaking across the Divide », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 283 : « I use the term "new tribalism" to formulate a more inclusive identity, one that's based on many features and not solely on race. In order to maintain its privileges the dominant culture has imposed identities through racial and ethnic classification. The new tribalism disrupts this imposition by challenging these categories. The new tribalism is a social identity that could motivate subordinated communities to work together in coalition ». Ce texte est une version retravaillée d'une conversation par email entre Anzaldúa et Inés Hernández-Ávila, publiée en 2003 dans *Studies in American Indian Literatures*. Voir AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 282. Dans ce texte, Anzaldúa explique qu'elle « "s'approprie" et recycle » une expression initialement employée par David Rieff, dans « Professional Aztecs and Popular Culture » (1991), qui l'utilise pour critiquer ce qu'il considère être une vision romantique, naïve et nostalgique de l'indigénéité dans *Borderlands*. Des critiques similaires ont été formulées par Benjamin Alire Sáenz dans « In the Borderlands of Chicano Identity, There Are Only Fragments ». Voir Benjamin Alire Sáenz, « In the Borderlands of Chicano Identity, There Are Only Fragments », *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*, Scott Michaelsen et David E. Johnson (éds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997 p. 68-95. Moraga se montre elle aussi particulièrement critique envers le concept de *new tribalism* qui tend à occulter les expériences et les stratégies politiques des communautés autochtones états-uniennes et comporte le risque d'une récupération apolitique de la part de groupes dominants. Voir Cherríe Moraga, « The Salt That Cures », p. 124-126. Pour de plus amples discussions au sujet de l'indigénéité chez Anzaldúa, voir AnaLouise Keating, *Women Reading Women Writing: Self-Invention in Paula Gunn Allen, Gloria Anzaldúa, and Audre Lorde*, Philadelphia, Temple University Press, 1996 ; Kelli D. Zaytoun, *Shapeshifting Subjects* ; Andrea J. Pitts, *Nos/Otras*, p. 130-139.

107 Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 195 : « I now believe alliances entail interdependent relationships with the whole environment – with the plants, the earth, and the air as well with people ». Traduction de Paola Bacchetta, « Orientations pour la résistance transnationale », p. 16. Sur ce point, voir également AnaLouise Keating, « "I'm a citizen of the universe" ».

Chaque introduction d'anthologie offre donc à Anzaldúa l'occasion d'affirmer et de questionner ses précédentes stratégies de construction de coalitions, ce que souligne l'usage des parenthèses dans le titre de son introduction à *this bridge we call home*, « (Un)natural bridges, (Un)safe spaces »[108]. Si ces stratégies, plus ou moins inclusives, correspondent à des contextes politiques et militants spécifiques, il est toutefois possible d'en voir certaines s'affirmer au fil des anthologies, comme l'importance de l'activisme spirituel et d'une pensée oppositionnelle non-binaire[109].

L'anthologie apparaît comme l'un des outils privilégiés par Anzaldúa pour forger des alliances, une question centrale au projet politique féministe et queer de couleur trop souvent laissée de côté. Dans un entretien réalisé à la fin des années 1990, elle associe son travail comme éditrice d'anthologies, et comme membre de comités éditoriaux pour diverses revues, à une forme d'activisme :

> Faire ces anthologies, c'est aussi du militantisme. En créant une composition, une œuvre d'art, une peinture, un film, vous créez la culture. Vous réécrivez la culture, ce qui est vraiment quelque chose de militant. Les auteur·rice·s ont quelque chose en commun avec les personnes qui font partie d'organisations militantes et qui agissent dans la communauté : il s'agit avant tout de réécrire la culture[110].

[108] Voir AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 243.

[109] Parmi les textes qui s'inscrivent dans une phase plus inclusive d'Anzaldúa, Keating identifie « La Prieta » (1981) et « Let us be the healing of the wound » (2003) par opposition à « Haciendo caras, una entrada » (1990) ou « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island » (1990). Voir AnaLouise Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, note 28, p. 15. Il est intéressant de noter que les textes que Keating range dans la phase moins inclusive d'Anzaldúa correspondent au tout début des années 1990, dans un contexte où, suite au rejet de sa candidature pour poursuivre ses études doctorales dans le département d'Histoire de la Conscience, elle adopte, non sans raisons, une attitude d'opposition assez forte vis-à-vis de l'institution universitaire. De la même manière, *Making Face, Making Soul* s'inscrit dans la volonté d'Anzaldúa de renforcer encore davantage le dialogue entre féministes de couleur et de ne pas s'adresser premièrement ni nécessairement aux féministes blanches, *This Bridge* ayant été reçue par ces dernières plus comme une réaction envers le racisme persistant du *Women's Liberation Movement* que comme un dialogue entre féministes racisées et un catalyseur d'alliances. Face à la sensation que toute l'énergie déployée pour faire pont avec les féministes blanches n'a pas abouti aux politiques d'alliance espérées, Anzaldúa ne change pas de stratégie mais réaffirme la stratégie initiale : rediriger l'énergie militante vers la construction de coalitions entre féministes de couleur et aborder de front les tensions internes (ce que vise l'essai « En Rapport, In Opposition: Cobrando cuentas a las nuestras », publié dans *Making Face*) tout en considérant que ces travaux sont susceptibles de générer des connections et des conversations au-delà des lignes de divisions traditionnelles et, par conséquent, des politiques d'alliance plus vastes. Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 154-155, 158, 217.

[110] Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 277 : « Making these anthologies is also activism. In the process of creating the composition, the work of art, the painting, the film, you're creating the culture.

Dans un autre entretien, « Making Alliances, Queerness, and Bridging Conocimientos », accordé à Jamie Lee Evans en 1993, elle précise qu'avec *This Bridge* et *Making Face, Making Soul*, elle « concevai[t] l'édition d'anthologies comme [s]a façon de faire des alliances avec les femmes de couleur »[111]. Ailleurs, commentant le titre choisi pour la première anthologie qu'elle a coéditée, elle explique que : « Cherríe et moi avons toujours envisagé _This Bridge_ comme un outil permettant de favoriser l'alliance [*an alliance making tool*] entre différents groupes de personnes, nous l'avons envisagée comme un pont »[112].

Anzaldúa a consacré énormément d'énergie et de temps à l'édition d'anthologies centrées sur les écrits de féministes et de lesbiennes de couleur, privilégiant la parution de ses propres textes aux côtés de ceux de ses allié·e·s plutôt que la publication d'ouvrages individuels, en connexion évidente avec la politique d'alliance qu'elle cherchait à mettre en œuvre. Les anthologies constituent, en effet, pour Anzaldúa, des ressources communautaires et des outils essentiels pour la construction de coalitions à deux niveaux : dans le cadre de l'anthologie elle-même, à travers le processus de compilation ; après la publication, lorsque l'anthologie circule dans les milieux militants et universitaires et peut, à son tour, servir de catalyseur à la formation d'autres alliances.

Les anthologies reflètent la manière dont Anzaldúa envisage les alliances politiques : ces dernières se constituent dans l'écoute et le dialogue, à travers les différences, les divergences et les conflits, et font entendre à la fois une multiplicité de voix individuelles et une voix collective. L'anthologie représente cet espace de débat et de négociation et donne à voir ce processus de constitution de coalition. Elle documente, construit et crée

---

You're rewriting the culture, which is very much an activist kind of thing. Writers have something in common with people doing grassroots organizing and acting in the community: it's all about rewriting culture ». Anzaldúa a contribué à l'édition de tous les numéros de la revue lesbienne *Sinister Wisdom* à partir de 1984 avant de rejoindre le comité de direction en 2000. Elle a également co-édité le numéro de la revue lesbienne *Signs* intitulé *Theorizing Lesbian's Experience*, en 1993.

[111] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 202 : « I saw anthologizing as my way of making alliances with women of color ».

[112] Gloria Anzaldúa, citée par AnaLouise Keating, « Charting Pathways, Making Thresholds », p. 16 : « Cherríe and I have always seen _This Bridge_ as an alliance making tool between different groups of people, we've seen it as a bridge ».

de manière performative la coalition[113]. Il faut également envisager l'anthologie comme un mode de théorisation spécifique, collectif, qui se déploie à travers la sélection de textes, à travers l'élaboration d'une structure en plusieurs sections, par le choix de titres et la rédaction d'introductions, à travers la répartition des textes dans les différentes sections et leur agencement au sein de chacune d'elles. Ce mode de théorisation repose sur la mise en conversation de voix diverses, la création de nouvelles pratiques de lecture relationnelles et sur une forme d'interconnectivité et d'intertextualité accrue. Les anthologies sont des lieux de rencontre, au même titre que les librairies ou les congrès féministes où elles sont présentées au public, et, en tant que telles, permettent d'affirmer des points de convergence et de créer des communautés.

À la toute fin de « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island », Anzaldúa insiste sur la nécessité de « ritualiser la construction de coalitions et d'alliances »[114] à travers des performances susceptibles de lier le corps et les émotions aux théories et aux stratégies politiques, ce que les éditrices et les contributrices de *This Bridge Called My Back* ont mis en pratique à travers des lectures performées de fragments choisis de l'anthologie. Dans son avant-propos à *this bridge we call home*, intitulé « AfterBridge: Technologies of Crossing », où elle souligne la dimension performative de *This Bridge*, Chela Sandoval se souvient, en effet, que :

> *Ce pont* [*This Bridge*] a été franchi solennellement en juin 1981 lors du congrès de la *National Women's Studies Association*, lorsque de nombreuses féministes radicales de couleur qui avaient contribué au livre ont lu à haute voix des fragments de leurs écrits sur scène. Leur réalisation collective est devenu un rituel de parole, une performance de *spoken word* dans tout ce qu'elle a de brillant, une « théorie dans la chair » […][115].

[113] Dans son avant-propos à *this bridge we call home*, « AfterBridge: Technologies of Crossing », Chela Sandoval écrit ainsi : « *Bridge* était performative. Elle a convoqué la politique qu'elle appelait de ses vœux » (« *Bridge* was performative. It summoned up the very politics for which it called », p. 22).

[114] Gloria Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island », p. 154 : « Ritualizing Coalition and Alliance Building ».

[115] Chela Sandoval, « AfterBridge: Technologies of Crossing », p. 22 : « *This Bridge* was ceremoniously crossed in June 1981 at the National Women's Studies Association Conference, when many of the book's radical feminist-of-color contributors read portions of their writings aloud on stage. Their combined achievement became a ritual of speech, spoken word performance at its finest, "theory in the flesh" […] ». Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, Barbara Cameron, Mirtha Quintanales, Barbara Smith et

Kristen Hogan rappelle, dans *The Feminist Bookstore Movement: Lesbian Antiracism and Feminist Accountability*, qu'une lecture performée de ce type a également eu lieu, en 1980, à Boston, pour annoncer la publication de *This Bridge*. Conjointement organisé par le *Combahee River Collective* et le *Bessie Smith Memorial Collective*, l'événement était également conçu comme une soirée de soutien destinée à lever des fonds dans le cadre de leur protestation contre les meurtres récents de douze femmes noires et d'une femme blanche dans le quartier de Roxbury et la manière dont la police de Boston se saisissait de l'enquête. Au-delà de promouvoir la publication prochaine de *This Bridge*, l'événement visait donc à réunir la communauté militante de Boston, Barbara Smith se chargeant de recruter des autrices et poétesses féministes de couleur locales pour lire quelques fragments de l'anthologie et partager leurs propres écrits. Audre Lorde et Adrienne Rich ont notamment pris part aux lectures, de même que Kate Rushin qui y a présenté « The Bridge Poem », intégré dans l'anthologie suite à cette lecture[116]. De telles lectures performées, parfois accompagnées de collectifs de chant *a capella* ou de musique, sont régulièrement organisées, au début des années 1980, par Anzaldúa et Moraga, lors de congrèss féministes où elles viennent présenter l'anthologie, accompagnées par d'autres contributrices[117]. Anzaldúa reprendra ce format pour

Merle Woo étaient présentes au congrès. La lecture a été accompagnée par l'*Artist Collective Repertory Dance Company et Percussion Ensemble*, un collectif de musique africaine.

[116] Voir Kristen Hogan, *The Feminist Bookstore Movement*, p. 75-76. Les treize femmes ont été assassinées entre janvier et mai 1979. Suite à la marche commémorative organisée en avril 1979, le *Combahee River Collective* a écrit et distribué une brochure intitulée « Six femmes noires : pourquoi sont-elles mortes ? ». La brochure, qui proposait également des ressources, soulignait que les meurtres étaient largement ignorés par la police et les médias et qu'il s'agissait à la fois de meurtres racistes et sexistes. Le *Bessie Smith Memorial Collective* est un collectif fondé, en 1978, par des membres du *Combahee River Collective*, qui produisait et organisait le *Varied Voices of Black Women: An Evening of Words and Music*. Cet événement a eu lieu dans de nombreux lieux de la région de Boston et était envisagé par le collectif comme un catalyseur pour que les femmes se confrontent activement à la question du racisme au sein du mouvement féministe. Bessie Smith (1894-1937) est une célèbre chanteuse de blues. En 1979, Audre Lorde écrit « Need: A Chorale For Black Woman Voices » en réponse à la série de meutres. Publié en 1990 par *Kitchen Table: Women of Color Press* dans le cadre de leur *Freedom Organizing Series*, le poème était destiné à engager un dialogue intra-communautaire au sujet de la violence contre les femmes et est écrit pour être lu à haute voix par quatre narrateur·rice·s distinct·e·s : une femme nommée Pat, son fils Bobbie, le·a poète·sse et « tou·te·s ».

[117] Le 5 juin 1981, à Boston, a lieu une autre lecture performée de *This Bridge*. La performance est préparée avec une arrangeuse musicale. Dans un courrier adressé à Anzaldúa, Moraga écrit : « Puisque la

présenter *Making Face, Making Soul*, soulignant l'importance de ces performances ritualisées pour forger des alliances et créer des communautés militantes[118].

Dans un entretien réalisé avec Linda Smuckler en 1982, où elles abordent la question des stratégies de publication militantes, Anzaldúa évoque les différentes formes que pourrait prendre, à l'avenir, *El Mundo Zurdo* :

> J'aimerais publier avec *Kitchen Table Press*, la maison d'édition des femmes racisé·e·s [*third world*]. […] Mais tu vois, mon autre vision, c'est El Mundo Zurdo. Au départ, c'était un lieu où les gens viendraient écrire, comme une retraite. (Elle devait avoir lieu en Italie, mais maintenant je pense qu'elle aura plutôt lieu à Oaxaca. Et je vais essayer d'y aller en juillet.) En plus de la retraite, j'imagine une maison d'édition qui publierait non seulement des personnes racisé·e·s, mais aussi des blanc·he·s. Non seulement des lesbiennes et des pédés, mais aussi des hétéros. Une maison d'édition qui n'est en aucun cas séparatiste. Mais je ne sais pas quand cela va devenir une réalité parce qu'en ce moment j'ai l'impression qu'une partie de mon travail n'est pas dirigé vers l'organisation militante ni la création d'une maison d'édition. À San Francisco, j'ai lancé une série de lectures intitulée El Mundo Zurdo et un atelier d'écriture créative du même nom qui ont eu lieu pendant un an environ. En ce moment, je dois consacrer mon énergie à l'écriture. Je ne sais pas pour l'avenir. Mais plusieurs femmes ont déclaré être intéressées par l'idée de fonder El Mundo Zurdo Press. Et une personne m'a dit qu'elle était intéressée par l'idée de créer un magazine[119].

---

soirée comprend une présentation théâtrale du livre, chaque personne recevra à son arrivée un scénario indiquant son rôle. Le fonctionnement est le suivant : chacune lira un court extrait de son propre travail puis une pièce écrite par quelqu'une d'autre et prendra ensuite part à des répliques et à la partie chorale. Barbara Smith, Kate Rushin et moi-même avons assemblé la chose afin de parcourir le livre de manière thématique. Avec la musique, intercalée tout le long, l'événement devrait être de la dynamite ! » (« Since the evening involves a dramatic presentation of the book, each person will receive a script when she arrives, indicating her part. The way it runs is: everyone will read a short exercp from their own work et then read a piece from someone else's et then participate in one-liners et chorus parts. Barbara Smith, Kate Rushin, et I have put this thing together to cover the book thematically. Along with the music, interspersed throught, the event should be dynamite ! »). Dans son courrier, Moraga demande également aux participantes d'apporter des « tissus ou des éléments décoratifs qui reflètent nos diverses cultures du tiers-monde », à disposer sur la scène, et de s'habiller en rouge, en noir ou en blanc, afin de soigner le visuel. Le 5 février 1982, une lecture performée de *This Bridge* est organisée dans une chapelle de l'Université Howard, historiquement noire, à Washington. Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, Barbara Smith et Hattie Gosset lisent des fragments de l'anthologie, accompagnées par la chorale de chant *a capella* « In Process ».

[118] Lors du congrès de la NWSA de 1990 à Akron a lieu une « lecture-performance » [*reading-performance*] de *Making Face* qui réunit Anzaldúa et huit contributrices, parmi lesquelles Chrystos, María Lugones et Chela Sandoval.

[119] Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 61, 63 : « I'd like to publish with Kitchen Table Press, the third-world women's press. […] But see, my other vision is El Mundo Zurdo. It started out as a place for people to come and do their writing, like a retreat. (It was going to be in Italy, but now I think it's going to be in Oaxaca. And I'm going to try and get over there this July.) Along with the retreat is a publishing

Si Anzaldúa n'a jamais fondé sa propre maison d'édition féministe, les anthologies militantes telles que *This Bridge* ont catalysé d'autres types de projets collectifs et coalitionnels. Moraga a notamment participé, aux côtés de Barbara Smith, son amante à l'époque, et d'Audre Lorde, à la création de *Kitchen Table: Women of Color Press*, qui publie, en 1983, la deuxième édition de *This Bridge*. Fondée entre 1980, suite à une conversation téléphonique entre Smith et Lorde, la maison d'édition est restée active jusqu'au décès de cette dernière, en 1992[120]. Dans un essai intitulé « A Press of Our Own: Kitchen Table: Women of Color Press », Smith, elle-même éditrice d'anthologies, souligne les raisons qui les ont conduites à monter une maison d'édition féministe indépendante, la première à être exclusivement dirigée par des femmes et des lesbiennes de couleur :

> Au niveau le plus fondamental, Kitchen Table Press est née de notre besoin d'autonomie, de notre besoin de déterminer de manière indépendante à la fois le contenu et les conditions de notre travail et de contrôler les mots et les images qui étaient produites à notre sujet. En tant qu'autrices féministes et lesbiennes de

house that would publish not just third world, but white. Not just lesbians and faggots, but straight. A press that's not separatist in any way. But I don't know when that's going to become a reality because right now I feel that part of my job is not to organize and not to set up a publishing company. In San Francisco I started an El Mundo Zurdo reading series and an El Mundo Zurdo creative writing workshop that I did for about a year. Right now, my energy has to go into the writing. I don't know about the future. But several women have said they're interested in setting up El Mundo Zurdo Press. And one person said they were interested in setting up a magazine ».

[120] *Kitchen Table Press* a été cofondée par Smith et Lorde, à Boston, en 1980. Bien que la première réunion collective à ce sujet n'ait réuni que des femmes noires, il est immédiatement question d'en faire une maison d'édition centrée sur les femmes de couleur qu'elle que soit leur ethnicité. En décembre 1980, Moraga s'installe à Boston et rejoint officiellement le collectif. Lorsque, à l'été 1981, Smith et Moraga déménagent à New York, où vit également Lorde, la maison d'édition est relocalisée là-bas. Parmi les membres du collectif figurent Hattie Gossett, Helena Byard, Susan Yung, Ana Oliveira, Rosie Álvarez, Alma Gómez, Leota Lone Dog, Lynn Kagwa, Betty J. Powell et Mariana Romo-Carmona. Voir Alexis de Veaux, *Warrior Poet: A Biography of Audre Lorde*, New York, W. W. Norton & Company, 2004, p. 276. Comme l'explique Smith, le nom de *Kitchen Table* reflète l'importance de la cuisine comme l'espace central de la maison et le lieu où les femmes, en particulier, travaillent et communiquent entre elles. Voir Barbara Smith, « A Press of Our Own: Kitchen Table: Women of Color Press », p. 11. La contribution de Barbara et Beverly Smith à *This Bridge* est un entretien réalisé par Anzaldúa et Moraga qui s'intitule justement « Across the Kitchen Table: A Sister-to-Sister Dialogue ». Voir Barbara Smith et Beverly Smith, « Across the Kitchen Table: A Sister-to-Sister Dialogue », *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. 111-125.

> couleur, nous savions que nous n'avions pas d'autre choix pour être publiées, sauf à nous soumettre à la merci ou au caprice des autres – aussi bien dans les circuits d'édition commerciale qu'alternative, puisque les deux sont dominés par des personnes blanc·he·s[121].

Smith poursuit en affirmant : « Kitchen Table: Women of Color Press est un outil révolutionnaire car c'est un moyen de donner du pouvoir [*empower*] aux personnes les plus démunies de la société, celles qui disposent également du plus grand potentiel pour faire advenir le changement »[122]. Animée par la nécessité politique de s'autopublier et d'assurer la diffusion et la circulation des écrits des femmes et des lesbiennes de couleur, *Kitchen Table* a édité et réédité de nombreux textes et anthologies, produits, pour certains, par des contributrices de *This Bridge*[123].

El Mundo Surdo Reading Series, les anthologies éditées par Anzaldúa et les initiatives comme *Kitchen Table: Women of Color Press* révèlent que les politiques queers telles que les envisagent ces militantes sont avant tout des politiques de coalition. Dans

[121] Barbara Smith, « A Press of Our Own », *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 10, n° 3, 1989, p. 11 : « On the most basic level, Kitchen Table Press began because of our need for autonomy, our need to determine independently both the content and the conditions of our work and to control the words and images that were produced about us. As feminist and lesbian of color writers, we knew that we had no options for getting published except at the mercy or whim of others – in either commercial or alternative publishing, since both are white dominated ».

[122] Barbara Smith, « A Press of Our Own », p. 13 : « Kitchen Table: Women of Color Press is a revolutionary tool because it is one means of empowering society's most dispossessed people, who also have the greatest potential for making change ». Smith coédite, avec Lorraine Bethel, le numéro spécial *Conditions: Five. The Black Women's Issue* (1979), avec Gloria T. Hull et Patricia Bell Scott, elle coédite la célèbre anthologie *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies* (1982) et, seule, *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (1983).

[123] Au moment de la publication de l'essai de Smith, *Kitchen Table Press* a publié *Narratives: Poems in the Tradition of Black Women*, de Cheryl Clarke ; *Cuentos: Stories by Latinas*, édité par Alma Gómez, Cherrie Moraga et Mariana Romo-Carmona ; *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, édité par Smith ; la seconde édition de *This Bridge Called My Back* ; *A Comrade Is As Precious As a Rice Seedling*, de Mila D. Aguilar ; *Desert Run, Poems and Stories*, de Mitsuye Yamada ; *Seventeen Syllables and Other Stories*, de Hisaye Yamamoto ; *Healing Heart, Poems 1973-1988*, de Gloria T. Hull. La maison d'édition publie également une série intitulée *The Freedom Organizing Pamphlets* qui comporte les numéros suivants : #1, *The Combahee River Collective Statement: Black Feminist Organizing in the Seventies and Eighties*, par the Combahee River Collective ; #2, *Apartheid U S. A.*, d'Audre Lorde, et *Our Common Enemy Our Common Cause: Freedom Organizing in the Eighties*, de Merle Woo ; #3, *I Am Your Sister: Black Women Organizing across Sexualities*, d'Audre Lorde ; # 4, *It's a Family Affair: The Real Lives of Black Single Mothers*, de Barbara Omolade ; #5, *Violence against Women and the Ongoing Struggle against Racism*, d'Angela Davis. Cheryl Clarke, Barbara Smith, le *Combahee River Collective*, Mitsuye Yamada, Audre Lorde et Merle Woo ont contribué à *This Bridge*. Voir Barbara Smith, « A Press of Our Own », note 1, p. 13.

Imbrication, Jules Falquet souligne à juste titre que « *This Bridge Called My Back* et *Table Kitchen/Women of Color Press* sont l'occasion de premières alliances particulièrement visibles »[124] entre féministes et lesbiennes de couleur états-uniennes. Elles sont également l'occasion des premières formulations des théories queers. J'espère que ce travail aura montré combien il est essentiel d'envisager *This Bridge Called My Back* comme l'un des sites d'émergence des théories queers et de réancrer ces dernières non seulement dans le féminisme chicana lesbien et les pratiques militantes intersectionnelles et décoloniales, mais, plus largement, dans ce contexte d'intense activisme coalitionnel, dans la vision de *mundos zurdos* que défend Anzaldúa et dans des formes de théorisation collectives et poétiques, en prise avec les corps et les luttes.

[124] Jules Falquet, *Imbrications*, note 57, p. 149.

CONCLUSION

Plus tôt en cette année 2022, une plaque commémorative en l'honneur d'Anzaldúa, la présentant comme « une poétesse, une autrice, une universitaire, une travailleuse agricole queer chicana »[1], a été posée à l'Université du Texas Río Grande Valley (anciennement Université du Texas – Pan American), son *alma mater*. Sur cette plaque commémorative, le premier qualificatif à décrire Anzaldúa est, en anglais, celui de *queer*. Le symbole est fort, surtout dans la Vallée du Río Grande d'où elle est originaire et où sa sexualité lesbienne et son identification comme queer sont souvent passées sous silence[2]. Comme le rappellent Stephanie Alvarez, Emmy Pérez et Sergio Barrera dans un article à paraître, intitulé « Honor a Nuestra Gloria: Remembering Gloria Anzaldúa in the Río Grande Valley », cette initiative a été menée sous l'impulsion et dans la continuité d'efforts militants déployés par des activistes, des auteur·rice·s, des artistes et des universitaires, pour la plupart des femmes et des personnes queers issues de la communauté chicana locale, afin de faire connaître le travail d'Anzaldúa dans le sud du Texas et de pallier à une absence de reconnaissance institutionnelle, suite à son décès en 2004[3].

Lors de la cérémonie d'inauguration, « El Retorno al Valle: Literary Landmark Unveiling and Symposium on Gloria Anzaldúa », organisée par Emmy Pérez et Stephanie

[1] Sur la plaque figure le texte suivant : « Gloria Evangelina Anzaldúa était une poétesse, une autrice, une universitaire, une ouvrière agricole queer chicana, diplômée en 1968 du Pan American College et dont les textes révolutionnaires, écrits en poésie et en prose tex-mex, ont grandement influencé les lettres chicanas, les études LGBTQ+ et la littérature américaine. Née et élevée dans la vallée du Río Grande au Texas, son travail largement reconnu continue d'inviter à la discussion et de résonner avec les réalités frontalières, ici et à travers le monde » (« Gloria Evangelina Anzaldúa was a queer Chicana poet, writer, scholar, farmworker, and 1968 graduate of Pan American College whose groundbreaking texts, written in Tex-Mex poetry and prose, have greatly inflluenced Chicana letters, LGBTQ+ studies, and American literature. Born and raised in the Río Grande Valley of Texas, her renowned work continues to resonate with and invite discussion about border realities here and across the globe »).

[2] Voir Stephanie Alvarez, Emmy Pérez et Sergio G. Barrera, « Honor a Nuestra Gloria » [à paraître], en particulier la section intitulée « Making Anzaldúa's Queerness Front and Center in El Valle ». Sur le processus complexe d'attribution de ces *Literary Landmarks* et les autres efforts militants liés à la valorisation des travaux d'Anzaldúa dans la Vallée du Río Grande, voir Stephanie Alvarez, Emmy Pérez et Sergio G. Barrera, « Honor a Nuestra Gloria » [à paraître]. Norma Cantú a également joué un rôle prépondérant dans cette initiative. Il n'y a au Texas que cinq autres plaques commémoratives de la sorte et Anzaldúa est la seule autrice chicana à en avoir reçu une aux États-Unis.

[3] Voir Stephanie Alvarez, Emmy Pérez et Sergio G. Barrera, « Honor a Nuestra Gloria » [à paraître].

Alvarez du *Center for Mexican American Studies*, la plaque a été dévoilée par des membres de la famille d'Anzaldúa sur laquelle celle-ci écrivait : « Pour moi, écrire c'est quitter mon "foyer" / Devenir une *outsider* auprès de ma propre famille / Qui jette mes livres en disant que je les ai trahi·e·s / En écrivant sur les mien·ne·s et pour être qui je suis – queer et différente »[4]. Soulignant non seulement leur intention de « mettre la *queerness* d'Anzaldúa au premier plan dans la Vallée », mais aussi la résistance universitaire à laquelle s'est heurté son travail créatif et théorique, Pérez a déclaré à cette occasion :

> Nous sommes honoré·e·s que des membres de la famille queer élargie d'Anzaldúa aient participé à cet événement historique, notamment Graciela Sanchez, Anel I. Flores et Ari Chagoya, pour n'en nommer que quelques-un·e·s […]. L'une des raisons pour lesquelles cette plaque commémorative est importante est qu'à notre connaissance Anzaldúa n'a jamais été invitée à parler sur notre campus. L'autre raison, la plus évidente, est qu'elle était une poétesse et une écrivaine exceptionnelle[5].

Dans un entretien qu'elle m'a accordé en juin dernier, Ariban Chagoya souligne elle aussi la dimension hautement symbolique et réparatrice de cette dernière édition d' « El Retorno », en dressant un parallèle entre cet événement, qui a débuté comme les précédents par un retour collectif au cimetière d'Hargill où se trouve la tombe d'Anzaldúa, et son enterrement presque vingt ans plus tôt :

[4] Gloria Anzaldúa, « Doing Gigs » (60 ; 4) : « 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 ».

[5] Emmy Pérez, citée dans Amanda A Taylor-Uchoa, « UTRGV Center for Mexican American Studies hosts Literary Landmark unveiling in hornor of Gloria Anzaldúa », *The Newsroom* [en ligne], 4/04/2022, https://www.utrgv.edu/newsroom/2022/04/04-utrgv-center-for-mexican-american-studies-hosts-literary-landmark-unveiling-in-honor-of-gloria-anzalda.htm, [consulté le 14/09/2022] : « We are honored that members of Anzaldúa's extended queer *familia* presented at these historic events, including Graciela Sanchez, Anel I. Flores, and Ari Chagoya, to name a few. […] One of the reasons this landmark is important is because Anzaldúa was never invited to speak on our campus, to our knowledge. The other and more obvious reason is that she was an outstanding poet and writer ». L'événement a eu lieu le 28 mars 2022. Pour plus d'informations à ce sujet, voir : https://sites.google.com/view/elretorno/home [consulté le 15/09/2022].

> L'enterrement était marquant parce nous, une bande de *tejanos* [queers], nous étions bien présent·e·s. Nous étions tou·te·s pris·e·s au dépourvu parce que sa famille était impliquée. Elle [Gloria] n'a pas laissé de testament, alors sa famille a repris le contrôle. Et je n'ai pas pu la voir, parce que je suis arrivée en retard – sacrément en retard, comme d'habitude. Et je me souviens avoir vu, je pense, six hommes qui portaient son cercueil et avoir pensé : « Pourquoi n'y a-t-il pas une putain de gouine ? Je devrais juste me précipiter là-bas et porter son cercueil ». […] J'étais là avec Graciela et je pense que nous étions tou·te·s sous le choc parce que Gloria était cette immense figure queer et nous n'avions aucun droit de regard sur ses funérailles, nous n'avions pas notre mot à dire. […] Parfois, nous sommes plus proches de nos ami·e·s queers que nous ne l'étions de notre propre famille. Je crois qu'elle a été enterrée dans une robe. Je ne sais pas si elle aurait aimé ça ou non. […] Je pense qu'il est important pour chaque personne queer d'avoir ses affaires bien en ordre, parce que sinon, ce sont les hétéros qui vont mener la danse [*run the damn show*]![6]

Les témoignages d'Ariban Chagoya et d'Emmy Pérez mettent en évidence, chacun à leur manière, la façon dont cette plaque commémorative et la cérémonie de dévoilement révèlent et apaisent de profondes tensions liées à l'identité lesbienne et queer – à la fois trop visible et constamment invisibilisée – d'Anzaldúa. Dans leur article « Honor a Nuestra Gloria », Alvarez, Pérez et Barrera soulignent ainsi que, paradoxalement, les ouvrages d'Anzaldúa ont longtemps été difficilement accessibles dans la Vallée du Río Grande et peu étudiés dans les établissements d'enseignement locaux[7]. Insistant sur son identification comme queer et sur ses contributions aux études LGBT, la plaque commémorative symbolise également une reconnaissance institutionnelle plus large du rôle formateur d'Anzaldúa dans le développement des théories queers, qui a commencé immédiatement après son décès lorsque l'Université de Californie à Santa Cruz lui décerne son doctorat à titre posthume en saluant sa « contribution exceptionnelle à la

[6] Entretien avec Ariban Chagoya, San Antonio, 5 juin 2022 : « The funeral was significant because a gang a us, the [queer] tejanos were definitely there. We were all at a loss because family was involved, and she didn't leave a will, so family took over. And I didn't get to see her, because I got there late – fashionably late, as usual. And I remember seeing I think six men carrying her, and I thought, why is there not a fucking dyke up there? I should just run up there and carry her coffin. […] I was there with Graciela and I think we were just all in shock because here's this big queer, and we don't have access or any say-so in her funeral. […] Sometimes we're closer to our queers than we were to our own family. I think she was buried in a dress. I'm not sure if she would have liked that or not. […] I think it's important for every queer person, that you have to have your shit in order, because otherwise straight people are gonna run the damn show ».

[7] Voir Stephanie Alvarez, Emmy Pérez et Sergio G. Barrera, « Honor a Nuestra Gloria » [à paraître].

communauté en tant qu'universitaire et personne queer de fierté, d'intégrité et d'honneur » [8].

The Cambridge Companion to Queer Studies (2020), édité par Siobhan Somerville, témoigne en effet de la réinscription d'Anzaldúa dans le champ des *Queer Studies* et dans les généalogies plus récentes des théories queers[9]. Anzaldúa y apparaît dès l'introduction de Somerville, qui cite plusieurs fragments de « To(o) Queer The Writer », et elle est mentionnée dans cinq des quinze chapitres qui composent l'anthologie : « Genalogies of Queer Theory » de Kadji Amin, « Queer Writings, Queer Politics: Working across Difference » de Keguro Macharia, « Queer Disability Studies » d'Alison Kafer, « Queer Narrative » d'Anne Mulhall et « Queer Critical Regionalism » de J. Samaine Lockwood. Dans toute l'anthologie, il est fait autant référence à son travail qu'à celui de Judith Butler ou d'Eve Kosofsky Sedgwick et bien plus qu'à celui de Teresa de Lauretis, qui n'est mentionnée que dans la chronologie précédant les essais. *The Cambridge Companion to Queer Studies* indique donc un décentrement et un renouvellement des théories queers dont on peut se réjouir.

Comme les pages précédentes l'ont montré, Anzaldúa n'a cependant pas toujours bénéficié d'une telle reconnaissance alors même qu'elle proposait, dans « La Prieta » et dans *Borderlands/La Frontera*, l'une des premières formulations des théories queers. Commençant par affirmer que la « généalogie intellectuelle aux sources multiples [*multisited*] » qu'il retrace « a des racines dans les études postcoloniales et régionales, la littérature comparée et les modes d'analyse transnationaux et diasporiques », le chercheur trans Kadji Amin souligne à juste titre que :

[8] Gloria Anzaldúa, « University of California, Santa Cruz, Rainbow Ceremony certificate (posthumous), 2004 June » (3 ; 3) : « outstanding contribution to the community as a scholar and a queer person of pride, integrity, and honor ».

[9] Les *Cambridge Companions* sont présentés comme « une série de guides faisant autorité, rédigés par des expert·e·s de premier plan, qui proposent des introductions vivantes et accessibles sur les écrivain·e·s, les artistes, les philosophes, les sujets et les périodes les plus significatives » (« a series of authoritative guides, written by leading experts, offering lively, accessible introductions to major writers, artists, philosophers, topics, and periods »). Voir https://www.cambridge.org/core/what-we-publish/collections/cambridge-companions [consulté le 24/09/2022]. Siobhan Somerville a également publié *Queering the Color Line: Race and the Invention of Homosexuality in American Culture*. Voir Siobhan Somerville, *Queering the Color Line: Race and the Invention of Homosexuality in American Culture*, Durham, Duke University Press, 2000.

> Une autre approche consiste à miner le « queer » lui-même en raison des histoires raciales et géopolitiques qu'il occulte. « La Prieta » (1986) [*sic*] de Gloria Anzaldúa contient la première occurrence imprimée du terme « queer » en tant qu'outil conceptuel évoquant un sentiment d'abjection racialisée/sexuelle en lien avec les terres frontalières *latinas*. Néanmoins, Anzaldúa n'est pas habituellement reconnue comme l'une des fondatrices de la théorie queer[10].

La reconnaissance dont semble aujourd'hui jouir Anzaldúa, en réalité acquise de haute lutte, ne doit pas nous faire oublier, comme j'ai cherché à le démontrer dans cette thèse, qu'elle a longtemps été marginalisée dans les institutions universitaires où elle a tenté de développer ses travaux et que ses contributions ont été systématiquement effacées ou invisibilisées dans les textes considérés comme « fondateurs » de la théorie queer et dans les généalogies hégémoniques qui circulent, dès la fin des années 1990, aussi bien aux États-Unis qu'en France. L'une des limites des généalogies esquissées par Amin est que qu'il insiste autant sur le caractère accidentel que sur les rapports de pouvoir et de savoir qui les façonnent et passe sous silence l'effacement subi par Anzaldúa. « La généalogie », écrit-il, « révèle la part de hasard qui a permis à certaines écoles théoriques de devenir centrales dans le domaine »[11]. Tout au long de cette étude, je me suis, au contraire, efforcée de monter que, bien loin d'être accidentel, l'effacement est constitutif de l'émergence et de l'institutionnalisation de la théorie queer dans la sphère universitaire états-unienne. C'est un point sur lequel il me semble particulièrement important de revenir dans ces considérations finales. L'effort généalogique qui a été le mien ne se fixait pas uniquement pour objectif de faire (ré)apparaître Anzaldúa comme une théoricienne

[10] Kadji Amin, « Genealogies of Queer Theory », *The Cambridge Companion to Queer Studies*, Siobhan Somerville (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 25 : « This multisited intellectual genealogy has roots in postcolonial and area studies, comparative literature, and transnational and diasporic modes of analysis. Another approach is to mine "queer" itself for the racial and geopolitical histories it conceals. Gloria Anzaldua's "La Prieta" (1986) contains the first printed use of "queer" as a theoretical term evoking a sense of racialized/sexual Latina borderlands abjection. Nevertheless, Anzaldua is not regularly recognized as a founder of queer theory ».

[11] Kadji Amin, « Genealogies of Queer Theory », p. 17 : « genealogy reveals the element of chance that allowed certain theoretical schools to become central to the field ». Il écrit plus loin : « La généalogie […] répertorie le travail du hasard ainsi que les rapports de pouvoir » (« Genealogy […] indexes the work of chance as well as relations of power », p. 25).

queer majeure et de réancrer les théories queers dans le féminisme chicana lesbien, ni même de faire proliférer ses sites d'émergence, mais de défaire les récits dominants et de déconstruire les « silences construits » de la théorie queer en exposant et en démontrant minutieusement le déni de violence épistémique sur lequel elle repose – seul moyen, à mon sens, d'opérer un changement de paradigmes.

L'effacement d'Anzaldúa dans les textes « fondateurs » et les généalogies hégémoniques de la théorie queer relève de la combinaison d'une multiplicité de facteurs. Au-delà des mécanismes de silenciation repérables dans les textes, ce travail a montré à quel point la position précaire d'Anzaldúa à l'université – sa position d' « other-sider », pour reprendre ses propres termes – a grandement contribué à l'effacement qu'elle a subi, si tant est qu'il ne l'ait pas en partie autorisé. Un document d'archive, rencontré assez tardivement dans mes recherches, dans lequel Anzaldúa informe Teresa de Lauretis qu'elle ne pourra finalement pas participer au colloque « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities » pour des raisons de précarité financière, a confirmé combien la précarisation qui affecte tout particulièrement les femmes de couleur à l'université (d'autant plus lorsqu'elles sont lesbiennes et/ou issue de la classe populaire) constitue un facteur déterminant dans leur marginalisation. Alors qu'elle-même insiste sur la nécessité de maintenir une position critique envers les institutions universitaires, la production dominante de connaissances et les processus qui (in)valident certains savoirs plutôt que d'autres, ce facteur est encore trop rarement pris en considération.

Dans un très beau passage consacré à Anzaldúa où AnaLouise Keating souligne que ses partis-pris théoriques, pleinement assumés bien qu'elle les sache controversés, ont sans nul doute participé à sa marginalisation dans la sphère universitaire, elle soulève un autre point important en insistant sur son humilité intellectuelle :

> Lorsque Gloria Anzaldúa et moi sommes devenues camarades d'écriture [*writing comadres*] et amies, j'ai été particulièrement frappée par sa volonté de prendre de dangereux risques touchant à la théorie et à l'écriture, par sa générosité envers ses propres écrits et par son énorme curiosité quant à la façon dont les gens interprétaient et appliquaient ses idées et ses mots. Elle n'a pas hésité à exprimer des idées radicalement audacieuses – peu importe à quel point ces idées pouvaient paraître scandaleuses ou contraires à la norme – si elle croyait que celles-ci

> pourraient servir à accroître la justice sociale et à développer de nouvelles communautés d'almas afines, ou de personnes partageant une même vision [*like-minded souls*]. Par moments, son désir de créer de nouvelles connaissances potentiellement transformatrices l'a encouragée à formuler des affirmations provocatrices (en fait, radicales) malgré la possibilité très réelle que ces affirmations soient parfois mal interprétées et qu'elle-même soit critiquée et éventuellement rejetée. Elle s'est mise au service de ses idées visionnaires et a risqué sa propre réputation. De même, Anzaldúa a rarement exprimé un fort sentiment de propriété envers ses théories, et elle n'a jamais insisté exclusivement et de manière autoritaire sur sa propre lecture de ses textes. Au contraire, elle était désireuse de voir de quelles manières ses théories agiraient dans le monde et comment elles s'en trouveraient changées. Bien que cela semble paradoxal, compte tenu de son utilisation de l'*autohistoria* et de son insistance sur le personnel, Anzaldúa s'est détachée de son travail, entretenant une relation presque dépourvue d'ego avec ses écrits[12].

L'humilité intellectuelle dont faisait preuve Anzaldúa, et dont témoignent ses proches, explique également qu'elle ait refusé d'adopter une posture défensive à l'égard de son propre travail et n'ait évoqué qu'à de rares occasions l'effacement de ses contributions à la théorie queer émergente, privilégiant une analyse structurelle de ces mécanismes. Toutefois, les journaux personnels d'Anzaldúa, en particulier ceux qui concernent la période 1988-1991 couvrant le rejet de sa candidature en doctorat par le département d'Histoire de la Conscience de l'Université de Californie à Santa Cruz jusqu'à la publication de « To(o) Queer the Writer », dont l'accès n'est pas autorisé aux chercheur·euse·s avant 2024, pourraient offrir d'autres éclairages sur l'émergence de la

[12] AnaLouise Keating, « Risking the Vision », p. 142 : « When Gloria Anzaldúa and I first become writing comadres and friends, I was especially struck by her willingness to take dangerous theoretical and other writing-related risks, her generosity with her own writings, and her enormous curiosity about how people were interpreting and applying her ideas and words. She did not shy away from expressing radically bold ideas – no matter how outrageous or against-the-norm these ideas might appear – if she believed that her insights could be used to increase social justice and develop new communities of almas afines, or like-minded souls. At time, her desire to create new, potentially transformative knowledge inspired her to make provocative (indeed, radical) claims despite the very real possibility that these claims would sometimes be misinterpreted and that she, herself, would be criticized and possibly rejected. She put herself in the service of her visionary ideas and risked her own reputation. Similarly, Anzaldúa rarely expressed a sense of strong ownership about her theories, and she never authoritatively insisted exclusively on her interpretations of her own words. Instead, she was eager to see what kinds of work her theories would do in the world and how they would be changed in the process. Although it sounds paradoxical, given her use of autohistoria and her emphasis on the personal, Anzaldúa detached herself from her work, enacting an almost egoless relationship to her writing ».

théorie queer dans la sphère universitaire états-unienne, l'implication d'Anzaldúa et la manière dont elle a perçu la marginalisation de ses contributions. Un travail complémentaire en ce sens devra donc être conduit dès l'ouverture de ces fonds d'archives.

Les mots de Keating nous encouragent également à nous interroger sur la manière dont la traduction française de *Borderlands/La Frontera*, qui présente l'ouvrage comme « le chef-d'œuvre de la féministe chicana Gloria Anzaldúa » et « le livre fondateur de la pensée queer décoloniale états-unienne », pourrait nous permettre de questionner et de redéfinir collectivement les pensées et les pratiques queers en France. Malgré mes désaccords quant à l'importance qu'il accorde au hasard et à l'accident, je rejoins cependant Amin lorsqu'il déclare que :

> Ce qui fait qu'un texte devienne un texte queer fondateur, c'est le fait qu'il soit repris comme tel et serve de fondement à un corpus d'études queers. Une telle compréhension licencieuse [*promiscuous*] de la généalogie pourrait donner une impulsion aux chercheur·euse·s qui sont à la recherche d'épistémologies queers dans les textes d'auteur·rice·s et dans des sites géopolitiques qui, jusqu'à présent, ne se trouvaient pas au cœur de la théorisation queer[13].

La vision dynamique qu'il propose de la généalogie ouvre la voie à de multiples reconfigurations et réorientations et laisse entrevoir la possibilité que des auteur·rice·s jusqu'alors marginalisé·e·s deviennent les points d'appui de théorisations futures et de changements de paradigmes réussis. En France, les enjeux liés à la (ré)intégration d'Anzaldúa dans le corpus de la théorie queer sont majeurs : en plus d'avoir hérité des effacements et des angles morts de la théorie queer blanche états-unienne à partir de laquelle elle s'est majoritairement développée, celle-ci repose sur une stratégie paradoxale qu'il convient de remettre en question. Comme le souligne Sam Bourcier, sans toutefois y porter de regard critique :

[13] Kadji Amin, « Genealogies of Queer Theory », p. 25 : « What makes something a foundational queer text is the fact that it is taken up as such and used to found bodies of queer scholarship. Such a promiscous understanding of genealogy might serve as an impetus to scholars seeking queer epistemologies in authors and geopolitical locations that have not, thus far, been central to queer theorization ».

> Politiquement et académiquement, le positionnement du « *queer made in France* » à la fin des années 1990 a été de faire des politiques de l'identité post-identitaires mais des politiques des « identités quand même », prenant en cela le contrepied de la posture anglo-saxonne. […] Il s'agissait d'emprunter à Teresa de Lauretis ou Judith Butler leur manière de repolitiser et de resexualiser un Michel Foucault par exemple, de l'utiliser là où il avait échoué dans une perspective féministe, tout en lâchant justement la posture anti-identitaire et je dirais anti-minoritaire que l'on retrouve à la fois chez Michel Foucault, Gilles Deleuze ou Jacques Derrida. Bref, il ne fallait pas ré-importer le substrat anti-identitaire français qui avait séduit les théoriciennes *queer* états-uniennes blanches de la première vague[14].

La stratégie adoptée par les théoricien·ne·s queers français·es, consistant à enraciner leurs politiques de l'identité dans une généalogie doublement anti-identitaire et anti-minoritaire, et par conséquent à concevoir la politique de l'identité sans les auteur·rice·s et les militant·e·s, bien souvent racisé·e·s et multiplement marginalisé·e·s, qui l'ont théorisée et mise en pratique, est pour le moins contestable et très certainement vouée à l'échec. En effet, comment « favoriser l'émergence de sujets exclus et d'épistémologies différentes »[15], comme le souhaiterait pourtant Bourcier, en se basant sur un corpus de textes lui-même fondé sur l'effacement d'un ensemble de perspectives minoritaires ? La question que nous devons alors nous poser, et qui sous-tend tout ce travail de thèse, est celle des conséquences théoriques et politiques de tels effacements. Quelles dimensions du queer ont été effacées en même temps que les références aux travaux des queers de couleur et à ceux d'Anzaldúa en particulier ? De quels éclairages passionnants avons-nous été coupé·e·s jusqu'à présent ? À quoi ressemblerait une réécriture des théories queers en partant de « La Prieta » et de *Borderlands/La Frontera* ? Quelles « nouvelles » perspectives sur la théorie queer les écrits d'Anzaldúa ouvrent-ils ? Qu'est-ce qui est en jeu dans ces multiples réécritures généalogiques, la mienne comprise ?

En effaçant les contributions d'Anzaldúa, les textes « fondateurs » et les généalogies hégémoniques de la théorie queer ont principalement contribué à effacer l'agenda décolonial, anti-raciste et anti-impérialiste qui a accompagné l'émergence des théories

[14] Sam Bourcier, « Le nouveau conflit des facultés », p. 6.
[15] Sam Bourcier, « Le nouveau conflit des facultés », p. 5.

queers, déracinant le terme des politiques des lesbiennes de couleur et brisant les possibilités de créer des coalitions inclusives aux enjeux multiples. En effet, l'une des contributions les plus précieuses d'Anzaldúa aux théories queers réside, il me semble, dans sa conceptualisation des sujets queers comme « *atravesados* » et médiateur·rice·s, et, par conséquent, dans le rôle central qu'elle leur attribue dans sa politique d'alliance. La marginalisation de ses travaux dans le corpus de la théorie queer nous a donc privé·e·s de la possibilité d'envisager des alliances, locales et transnationales, « entre féministes, lesbiennes et *queers of color*, mais aussi avec des féministes, lesbiennes et queers blanches anti-racistes et décoloniales »[16]. Restaurer les possibilités de forger de telles alliances était déjà l'un des enjeux centraux du projet de traduction des textes d'Anzaldúa et d'autres féministes chicanas et latinas états-uniennes porté par Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón dans *Les Cahiers du Cedref*. Les travaux d'Anzaldúa proposent non seulement un décentrement de l'horizon des luttes féministes et queers et un élargissement des imaginaires politiques, mais aussi une mise en pratique de la convergence des luttes, à travers une approche intersectionnelle et décoloniale qui n'est pas purement rhétorique.

Tout en cherchant à repenser le genre et la sexualité en dehors des catégories et des injonctions normatives, Anzaldúa conceptualise le queer en lien avec la frontière et réinvestit le terme d'un sens spatial proche de son étymologie. Compris comme « un mode de relation aussi bien relationnel qu'oblique »[17], un mode de perception, une conscience et une positionnalité, le terme renvoie à la fois à l'orientation sexuelle ainsi qu'à d'autres formes d'orientation – notamment politique – et à une « manière d'habiter le monde »[18] comme l'affirme Sara Ahmed dans « Orientations. Vers une phénoménologie queer ». Dans cet article passionnant où elle s'intéresse à la notion

[16] Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 32.
[17] José Esteban Muñoz, *Disidentifications*, p. 127.
[18] Sara Ahmed, « Orientations. Vers une phénoménologie queer », *Multitudes* [en ligne], n° 82, 2021 : https://www.multitudes.net/orientationsvers-une-phenomenologie-queer/ [consulté le 27/09/2022]. Ahmed développera par la suite ces réflexions dans *Queer Phenomenology*. Voir Sara Ahmed, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham et Londres, Duke University Press, 2006 ; *Queer Phenomenology : Orientations, objets et autres*, traduction française par Laurence Brottier, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2022.

d' « orientation » sur laquelle repose l' « orientation sexuelle » et où elle définit l'hétéronormativité comme un « dispositif de redressement, qui traduit et redresse le "penchant" du désir queer »[19], Ahmed développe des perspectives similaires à celles qu'Anzaldúa expose dans *Borderlands/La Frontera*. Justifiant son recours au terme *queer*, elle explique :

> Peut-être est-il temps, à ce propos, de souligner l'intérêt qu'il y a à utiliser ce mot, queer, dans des sens distincts qui cependant ne cessent de glisser les uns dans les autres. J'ai utilisé le mot queer pour signaler l'oblique : ce qui ne se tient pas droit, ce qui ne s'aligne pas, ce qui apparaît dérangé. Mais j'ai aussi utilisé le mot queer pour décrire les pratiques sexuelles non-hétéro – et en particulier le lesbianisme – comme autant de formes sociales et sexuelles du contact entre les corps. Je pense qu'il est crucial de conserver les deux sens de ce mot queer, « mal orienté/désorientant » et « queer » au sens de allosexuel. La racine du mot queer en anglais, renvoie à un mot grec qui signale ce qui se trouve en travers, ce qui est oblique, ce qui est adverse. Ce mot, queer, nous donne une chance, celle de sinuer entre les registres sexuels et sociaux sans chercher à les aplatir ou à les réduire l'un à l'autre. Désorienter les choses, c'est perturber un certain ordre du monde[20].

Les « analyses parfois déroutantes »[21] d'Anzaldúa, qui joue sur les multiples sens du terme *queer* comme Ahmed, visent également à désorienter et à « permettre à l'oblique d'ouvrir de nouveaux angles de vue sur le monde »[22] pour bousculer l'ordre établi. Bien que les travaux d'Anzaldúa génèrent un intérêt grandissant dans le champ de la philosophie et de la métaphysique, les points de convergence avec les théorisations d'Ahmed (qui n'évoque pas Anzaldúa dans ses analyses) ont, à ma connaissance, été peu explorées. C'est l'une des pistes de réflexion sur lesquelles je souhaiterais me pencher à l'avenir.

Si j'ai choisi dans le cadre de cette étude de m'intéresser uniquement à la marginalisation des contributions d'Anzaldúa lors de l'émergence de la théorie queer, notamment parce qu'elle utilise le terme *queer* à de nombreuses reprises dans ses travaux, il ne fait aucun doute qu'Anzaldúa, loin de faire figure d'exception, n'est qu' « un exemple de l'effacement gigantesque de la théorisation *queer of color* »[23]. D'autres recherches, consacrées en

[19] Sara Ahmed, « Orientations. Vers une phénoménologie queer ».
[20] Sara Ahmed, « Orientations. Vers une phénoménologie queer ».
[21] Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », p. 34.
[22] Sara Ahmed, « Orientations. Vers une phénoménologie queer ».
[23] Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón, « Introduction », note 4, p. 10.

particulier à Cherríe Moraga et à la poétesse lesbienne noire Pat Parker (dont David Hatfield Sparks a souligné en entretien combien son parcours militant et sa trajectoire de vie présentaient des similitudes avec celle d'Anzaldúa), utilisant toutes deux le terme *queer* dans leurs écrits avant l'émergence de la théorie queer dans la sphère universitaire états-unienne, mériteraient d'être menées. Les travaux de Linda Garber, qui consacre un chapitre de son ouvrage *Identity Poetics* à Audre Lorde, bien qu'elle n'ait pas recours au terme *queer*, ainsi que la chronologie esquissée par Michael Hames-García dans « Queer Theory Revisted », qui ne se concentre pas exclusivement sur des auteur·ice·s qui mobilisent le terme *queer*, ouvrent de très nombreuses pistes à explorer davantage.

Par ailleurs, j'ai fait le choix de me concentrer exclusivement dans cette étude sur l'effacement et la marginalisation des contributions d'Anzaldúa dans le corpus des théories queers états-uniennes et françaises, laissant de côté la réception des travaux d'Anzaldúa en Amérique latine et, tout particulièrement, au Mexique. Je n'ai donc pas eu l'occasion d'aborder la question de la circulation des théories queers états-uniennes, blanches et de couleur, en Amérique latine ni des récits généalogiques qui s'y sont imposés et de la place que ceux-ci réservent aux textes « fondateurs » de la théorie queer et aux apports d'Anzaldúa, pas plus que je n'ai pu me pencher sur les approches théoriques développées localement. Tous ces questionnements feront l'objet de recherches ultérieures. Il me semble notamment judicieux de tenter de faire dialoguer l'épistémologie queer décoloniale d'Anzaldúa avec la théorie *quare* de E. Patrick Johnson, « réarticulation et déploiement vernaculaire de la théorie queer afin de prendre en considération les savoirs sexuels racialisés »[24] qui porte la marque de l'accent noir du sud des États-Unis, et le positionnement *cuir* latino-américain, « dénomination qui traduit la déformation du substantif *queer* par l'accent espagnol [et] revendique l'inflexion épistémologique des théories euro-nord-américaines depuis les suds » [25] et qui

[24] E. Patrick Johnson, « "Quare" Studies », p. 1 : « a vernacular rearticulation and deployment of queer theory to accommodate racialized sexual knowledge ».

[25] Thérèse Courau, « Politique identitaire et poétique des corps lesbiens : valeria flores et l'a*r*tivisme *cuir* », *Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, n° 13, 2018, note 8, p. 52.

s'accompagne, comme chez Anzaldúa, de la revendication d'autres identités dissidentes telles que *locas* ou *tortilleras*[26].

Comme le souligne Paola Bacchetta dans « Wild Tongues/Transnational Crossings: Reflections on Translating Gloria Anzaldúa into French », depuis déjà dix ans, « le travail d'Anzaldúa produit des effets en France au sein des universités, du champ militant et du monde de l'art »[27]. La traduction française de *Borderlands/La Frontera,* qui paraîtra au moment même où je déposerai ma thèse, laisse présager que l'intérêt pour les théorisations d'Anzaldúa et leurs effets vont considérablement s'accroître dans les années à venir. Mon espoir est que cette recherche y contribue également. Dans *La pensée straight,* Monique Wittig, alors exilée aux États-Unis après avoir été marginalisée dans le Mouvement de Libération des Femmes en raison de son lesbianisme, propose la métaphore du « cheval de Troie » pour décrire son propre travail littéraire et théorique :

> Toute œuvre littéraire importante est, au moment de sa production, comme le cheval de Troie. Toute œuvre ayant une forme nouvelle fonctionne comme une machine de guerre, car son intention et son but est de démolir les vielles formes et les règles conventionnelles. Une telle œuvre se produit toujours en territoire hostile. Et plus ce cheval de Troie apparaît étrange, non-conformiste, inassimilable, plus il lui faut de temps pour être accepté. En fin de compte il est adopté, et par la suite fonctionne comme une mine, quelle que soit sa lenteur initiale. Il sape et fait sauter la terre où il a été planté. Les vielles formes littéraires auxquelles on a été habitué apparaissent à la longue démodées, inefficaces, incapables d'opérer des transformations[28].

Lectrice de Wittig, Anzaldúa reprend l'image à son compte pour l'adapter au travail que les femmes et les lesbiennes de couleur – et autres « Inappropriate/d Others » – accomplissent à l'université, qui deviennent sous sa plume des « mules de Troie » [*Trojan burras*] dans le but d'insister sur leur position précaire et les nombreuses charges qui

[26] Voir Thérèse Courau, « Politique des identités et des représentations queer/cuir : performa(r)tivité et ar(t)chive », Sociocriticism [en ligne], vol. XXXV, n° 1, 2020, https://revues.univ-tlse2.fr/sociocriticism/index.php?id=2920 [consulté le 28/09/2022].

[27] Paola Bacchetta, « Wild Tongues/Transnational Crossings: Reflections on Translating Gloria Anzaldúa into French », *El Mundo Zurdo 7: Selected Works from te 2018 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa*, Sara A. Ramírez, Larissa M. Mercado-López et Sonia Saldívar-Hull (éds.), San Francisco, Aunt Lute Books, 2019, p. 183 : « Anzaldúa's work is producing effects in France within the academy, activism, and the art world ».

[28] Monique Wittig, *La pensée straight*, p. 108.

pèsent sur elles[29]. Si Anzaldúa n'aspirait pas nécessairement à être reconnue comme l'une des fondatrices des théories queers, elle envisageait néanmoins ses productions comme des catalyseurs et des « mules de Troie » et souhaitait que l'on puisse s'en saisir et les activer dans différents contextes. *Borderlands/La Frontera* est sans conteste l'une de ces « mules de Troie », à même de produire une désorientation et de transformer radicalement nos pensées et nos pratiques queers. C'est cette profonde conviction qui faisait dire à Anzaldúa : « Puissions-nous faire un travail qui compte. Vale la pena, ça en vaut la peine »[30]. Ce travail de recherche aussi en valait la peine.

[29] Voir Gloria Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, p. 261-262. Anzaldúa développe cette idée dans de nombreux documents inédits, contemporains de son séjour à l'Université de Californie à Santa Cruz. Voir en particulier Gloria Anzaldúa, « The Poet as Critic/The Poet as Theorist. Speaking in Tongues, Dear Women Writers of Color Letter Two » (61 ; 25).

[30] Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark*, p. 22 : « May we do work that matters. Vale la pena, it's worth the pain ».

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires : Gloria Anzaldúa

Ouvrages

ANZALDÚA, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 4ème édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012 [1987].

– –, *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*, traduction de Carmen Valle, Madrid, Capitán Swing Libros, 2016.

– –, *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*, traduction de Norma Cantú, México, UNAM, 2015.

– –, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. *The Critical Edition*, Norma Cantú et Ricardo Vivancos-Pérez (éds.), San Francisco, Aunt Lute Books, 2021.

– –, *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Cherríe Moraga et Ana Castillo (éds.), San Francisco, ISM Press, 1988.

– –, *Friends from the Other Side/Amigos del otro lado*, illustré par Consuelo Méndez, San Francisco, Children's Book Press, 1993.

– –, *Interviews/Entrevistas*, AnaLouise Keating (éd.), New York, Routledge, 2000.

– –, *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2015.

– –, *Prietita and the Ghost Woman/Prietita y la llorona*, illustré par Maya Christina Gonzalez, San Francisco, Children's Book Press, 1996.

– –, *Prietita has a Friend/Prietita tiene un amigo*, San Francisco, Children's Book Press, 1991.

– –, *Terre di confine/La frontera*, traduction de Paola Zaccaria, Bari, Palomar, 2000.

– –, *Terres frontalières/La Frontera : la nouvelle mestiza*, traduction française de Nino S. Dufour et Alejandra Soto Chacón, préface de Paola Bacchetta, Paris, Cambourakis, 2022.

– –, *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009.

ANZALDÚA, Gloria (éd.), *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspective by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1990.

ANZALDÚA, Gloria et MORAGA, Cherríe (éd.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981].

– –, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Boston, Kitchen Table Press, 2ème édition, 1983.

ANZALDÚA, Gloria et KEATING, AnaLouise (éds.), *this bridge we call home: radical visions for transformation*, New York, Routledge, 2002.

ANZALDÚA, Gloria et McNARON, Toni A. H., ARGÜELLES, Lourdes et LAPOVSKY KENNEDY, Elizabeth (éds.), « Theorizing Lesbian Experience », *Signs: Journal of Women in Culture et Society*, vol. 18, n° 4, 1993.

Essais

ANZALDÚA, Gloria, « Bearing Witness: Their Eyes Anticipate the Healing », *Bear Witness to the Experience of Nuestra Gente*, catalogue de l'exposition de Liliana Wilson, Esperanza Peace and Justice Center, 2002.

– –, « Border Arte: Nepantla, EI Lugar de la Frontera », *La Frontera/The Border: Art about the Mexico/United States Border Experience*, Museum of Contemporary Art, San Diego, 1993, p. 107-203.

– –, *« Border Arte: Nepantla, el lugar de la frontera », The Gloria Anzaldúa Reader, AnaLouise Keating (éd.), Durham et Londres, Duke University Press, 2009, p. 176-186.*

– –, « Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island: Lesbians-of-Color Hacienda Alianzas », *Bridges of Power: Women's Multicultural Alliances*, Lisa Albrecht et Rose M. Brewer (éds.), Philadelphia, New Society, 1990, p. 216-231.

– –, « Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island: *Lesbians-of-Color Haciendo Alianza* », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 140-156.

– –, « Counsels from the Firing... past, present, future. Foreword to the Third Edition, 2001 », *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), Berkeley, Third Woman Press, 2002, p. xxxiv-xxxix.

– –, « Disability and Identity: An E-mail Exchange et a Few Additional Thoughts », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 298-302.

– –, « En Rapport, In Opposition: Cobrando cuentas a las nuestras », *Sinister Wisdom*, vol. 33, 1987, p. 11-17.

– –, « Entering into the Serpent », *A Faith of One's Own: Explorations by Catholic Lesbians*, Barbara Zanotti (éd.), Freedom, The Crossing Press, 1986, p. 131-36.

– –, « Ethnic Autohistorias-teorías: Writing the History of the Subject », *36 Short Stories*, Mélanie Bouteloup (dir.), Paris, Bétonsalon – Centre d'art et de recherche, Beaux-Arts de Paris Éditions, 2017, p. 307-322.

– –, « Foreword », *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol and Spirit: Gay, Lesbian, Bisexual and Transgender Lore*, Randy Conner, David Sparks et Mariya Sparks (éds.), New York, Cassell, 1997, p. vii-vii.

– –, « Foreword to the Second Edition », *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga (éds.), Boston, Kitchen Table Press, 2ème édition, 1983.

– –, « Haciendo caras, una entrada », *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Gloria Anzaldúa (éd.), San Francisco, Aunt Lute, 1990, p. xv-xxviii.

– –, « La Conciencia de la Mestiza: Towards a New Consciousness », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 270-274.

– –, « *La conciencia de la mestiza* : vers une nouvelle conscience », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 75-96.

– –, « La Prieta », *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. 198-209.

– –, « Let us be the healing of the wound: The Coyolxauhqui imperative – la sombra y el sueño », *One Wound for Another/Una Herida por Otra: Testimonios de Latin@s in the U.S. through Cyberspace (11 septiembre 2001-11 marzo 2002)*, Clara Lomas et Claire Joysmith (éds.), Mexico City, Centro de Investigaciones Sobre América del Norte (CISAN), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2003, p. 92-103.

– –, « Let us be the healing of the wound: The Coyolxauhqui imperative – la sombra y el sueño », *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2015, p. 9-22.

– –, « Metaphors in the Tradition of the Shaman », *Conversant Essays: Contemporary Poets on Poetry*, James McCorkle (éd.), Detroit, Wayne State Universiry Press, 1990, p. 99-100.

– –, « Metaphors in the Tradition of the Shaman », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 121-123.

– –, « Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan », *Multitudes*, vol. 29, n° 2, 2007, p. 51-60.

– –, « now let us shift… the path of conocimiento… inner work, public acts », *this bridge we call home: radical visions for transformation*, Gloria Anzaldúa et AnaLouise Keating (éds.), New York, Routledge, 2002, p. 540-578.

– –, « now let us shift… conocimiento… inner work, public acts », *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2015, p. 117-159.

– –, « On the Process of Writing *Borderlands/La Frontera* », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 187-197.

– –, « Preface to the First Edition », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 4e édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012 [1987].

– –, « Putting Coyolxauhqui Together, A Creative Process », *How We Work*, Marla Morris, Mary Aswell Doll et William F. Pinar (éds), New York, Peter Lange, 1999, p. 242- 61.

– –, « Putting Coyolxauhqui Together: A Creative Process », *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2015, p. 95-116.

– –, « Speaking Across the Divide », *SAIL: Studies in American Indian Literatures*, vol. 15, n° 3-4, 2003-2004, p. 7-20.

– –, « Speaking across the Divide », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 282-294.

– –, « Speaking In Tongues: A Letter To Third World Women Writers », *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. 163-172.

– –, « To(o) Queer the Writer – Loca, escritora y chicana », *Inversions: Writing by Dykes, Queers, and Lesbians*, Betsy Warland (éd.), Vancouver, Press Gang, 1991, p. 249-64.

– –, « To(o) Queer the Writer – Loca, escritora y chicana », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 163-175.

– –, « (Un)natural bridges, (Un)safe spaces », *this bridge we call home: radical visions for transformation*, Gloria Anzaldúa et AnaLouise Keating (éds.), New York, Routledge, 2002, Anzaldúa et Keating, (éds.), p. 1-5.

– –, « (Un)natural bridges, (Un)safe spaces », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 243-248.

ANZALDÚA, Gloria et MORAGA, Cherríe, « Introduction, 1981 », *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. xliii-xlvii.

Fictions

ANZALDÚA, Gloria, « A Tale » *Word of Mouth: Short-Short Stories by 100 Women Writers*, Irene Zahava (éd.), vol. 2, Berkeley, Crossing Press, 1991, p. 5-6.

– –, « El paisano is a bird of good omen », *Conditions*, vol. 8, 1982, p. 28-47.

– –, « Ghost Trap », *New Chicana/Chicano Writing*, vol. 1, Charles Tatum (éd.), Tucson, Universiry of Arizona Press, 1992, p. 40-42.

– –, « La historia de una marimacho », « The Sexuality of Latinas », Norma Alarcón, Ana Castillo et Cherríe Moraga (éds.), *Third Woman*, vol. 4, 1989, p. 64-68.

– –, « Life Line », *Lesbian Love Stories*, vol. 1, Irene Zahava (éd.), Berkeley, Crossing Press, 1989, p. 1-3.

– –, « Ms. Right, My True Love, My Soul Mate », *Lesbian Love Stories*, vol. 2, Irene Zahava, Berkeley, Crossing Press, 1991, p. 184-88.

– –, « People Should Not Die in June in South Texas », *My Story's On: Ordinary Women, Extraordinary Lives*, Paula Ross (éd.), Berkeley, Common Differences Press, 1985, p. 280-287.

– –, « Puddles », *New Chicana/Chicano Writing 1*, Charles Tatum (éd.), Tucson, University of Arizona Press, 1992, p. 43-45.

– –, « She Ate Horses », *Lesbian Philosophies and Cultures*, Jeffner Allen (éd.), Albany, State University of New York Press, 1990, p. 371-88.

Poèmes

ANZALDÚA, Gloria, « A woman lies buried under me/Une femme repose enterrée sous moi », *Je transporte des explosifs on les appelle des mots. Poésie et féminismes aux États-Unis*, traduction de Oliv Zuretti et Meghan McNealy, Charlotte Blanchard, Gerty Dambury, Collectif Cases Rebelles, Paris, Cambourakis, 2019, p. 156-159.

– –, « Cervicide », *Labyris: A Feminist Arts Journal*, vol. 4, n° 11, 1983, p. 44-45.

– –, « Del otro lado », *Compañeras: Latina Lesbians (An Anthology)*, Juanita Ramos (éd.), New York, Latina Lesbian History Project, 1987, p. 2-3.
– –, « Del otro lado », *Je transporte des explosifs on les appelle des mots. Poésie et féminismes aux États-Unis*, traduction de Oliv Zuretti et Meghan McNealy, Charlotte Blanchard, Gerty Dambury, Collectif Cases Rebelles, Paris, Cambourakis, 2019, p. 160-163.
– –, « En el nombre de todas las madres que han perdido sus hijos en la guerra: Un cuento / In the Name of All the Mothers Who Have Lost Children in the War », *IKON: Creativity and Change*, vol. 2, n° 4, 1985, p. 134-137.
– –, « Holy Relics », *Conditions: Six*, vol. 2, n° 3, 1980, p. 144-150.
– –, « I Want To Be Shocked Shitless », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 23.
– –, « Jonah and the Greek Heroine, » et « A Woman Lies Buried Under Me », *From Shadows Emerging: An Anthology of Bay Area Women Writers*, Debbie Costello et Lisa Kellman (éds.), San Francisco, Black Oyster Press, 1981, p. 41-43.
– –, « Nightvoice », *Sinister Wisdom*, vol. 38, 1989, p. 55-57.
– –, « Nightvoice », *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1991, p. 64-66.
– –, « Old Loyalties », *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1991, p. 74-75.
– –, « Shadow, » « Tres pájaros perdidos, », « Never, Momma », *Third Woman: A Literary Journal*, vol. 2, n° 1, 1984, p. 5-9.
– –, « Swallowing Fireflies/Tragando Luciérnagas », *Telling Moments: Autobiographical Lesbian Short Stories*, Lynda Hall (éd.), Madison, University of Wisconsin Press, 2003, p. 3-12.
– –, « Tihueque », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 19.
– –, « The Basque Brujas – c. 1492 », *Sinister Wisdom*, vol. 54, Winter 1994-1995, p. 115.
– –, « The coming of el mundo surdo », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 36-37.

– –, « The New Speakers », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 24-25.
– –, « Tres mujeres en el gabinete /Three women in the closet », *Lady-Unique-Inclination-of-the-Night*, vol. 4, 1979, p. 64-65.
– –, « To Delia, Who Failed on Principles », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 20.
– –, « Reincarnation », « Birth », « Abstractions », « Now Let Us Go (Tinuique [*sic*]) », « The Visitor », « El Pecado. » *Tejidos: A Bilingual Journal for the Simulation of Chicano Creativity and Criticism*, vol. 3, n° 3, 1976, p. 6-8.

Entretiens

ANZALDÚA, Gloria, « Email Interview », *Studies in American Indian Literature*, vol. 15, 2003, p. 7-22.
– –, « Gloria Anzaldúa. Interviewed in Santa Cruz, CA. November 26,1993 », *Allies*, Jamie Lee Evans (éd.), *Sinister Wisdom*, vol. 52,1994, p. 47-52.
– –, « Spirituality, Sexuality, and the Body: An Interview with Linda Smuckler », *The Gloria Anzaldúa Reader*, AnaLouise Keating (éd.), Durham et Londres, Duke University Press, 2009, p. 74-94.
ANZALDÚA, Gloria et HERNÁNDEZ, Ellie, « Re-thinking Margins and Borders: An Interview with Gloria Anzaldúa », *Discourse*, vol. 18, n° 1/2, 1995-1996, p. 7-15.
ANZALDÚA, Gloria et PERRY, Donna, « Interview with Gloria Anzaldúa », *Backtalk: Women Speak Out. Interviews by Donna Perry*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1993, p. 19-42.
ANZALDÚA, Gloria et TORRES, Héctor, « The Author Never Existed », *Conversations with Contemporary Chicana and Chicano Writers*, Héctor Torres (éd.), Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007, p. 115-145.

Archives

« Biographical Sketches, undated », Box 1, Folder 3, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Born Under the Sign of the Flower », Box 92, Folder 3, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Correspondence: Doughty, Frances, 1983-2000 », Box 11, Folder 7, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Correspondence: HEMBRA (1976-1979) », Box 222, Folder 6-8, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Correspondence: Hernández-Ávila, Inés, 1989-2001 », Box 13, Folder 6, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Correspondance: Kitchen Table Press, 1982-1996 », Box 14, Folder 8, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Correspondance: Ramos, Juanita, 1981-1994 », Box 19, Folder 1, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Correspondence: Sandoval, Chela (1982-2001) », Box 20, Folder 4, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Correspondence: University of California Santa Cruz, 1984-2000 », Box 22, Folder 3, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Correspondence: Vermont College, 1984-1985 », Box 22, Folder 17, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« 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.

« Early UCSC dissertation, 1990s, dissertation abstract », Box 91, Folder 1, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Gig Flyers », Box 38, Folder 8-9, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« La Chicana in America, n. d. », Box 228, Folder 6, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« La Mujer Chicana, 1976-1977 », Box 228, Folder 1-2, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« La Mujer Chicana, Copies, n. d. », Box 227, Folder 4, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« La Mujer Chicana (course), 1977 », Box 171, Folder 6, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« La Mujer Chicana, Memos and Bulletins, 1976-1977 », Box 227, Folder 5, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« “La Prieta”, manuscript discards », Box 44, Folder 16, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« La Prieta is dreaming », Box 76, Folder 5, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« La Serpiente que se come su cola: The Death and Rebirth Rites-of-Passage of a Chicana Lesbian », box 78, folder 8-11, Box 79, Folder 1-8, Box 80, Folder 1-4, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Lesbian Alliances: Combatting Heterosexism in the 80’s, undated », Box 60, Folder 14, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« National Association for Chicano Studies XI, Eastern Michigan University, 1983 April 14-16 », Box 120, Folder 5, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« National Association for Chicano Studies, University of New Mexico, 28-31 March 1990 », Box 121, Folder 11, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« National Endowment for the Arts, 1983-1996 », Box 17, Folder 2, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« National Women’s Studies Association Conference, University of Akron, 20-24 June 1990 », Box 122, Folder 2, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Navigating Nepantla and the Cracks Between the Worlds », Box 61, Folder 19, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Queer Conocimiento », Box 64, Folder 11, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Queer Conocimiento, undated », Box 112, Folder 25, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Queers of Color », Box 112, Folder 26, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« SIC: Geography of Illness », Box 64, Folder 24, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« SIC: Spiritual Identity Crisis », Box 64, Folder 22, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Sleepwalker », Box 66, Folder 21, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« The Cracks and Holes between the Worlds », Box 112, Folder 5, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« The Poet as Critic/The Poet as Theorist », Box 61, Folder 25, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« *This Bridge Called My Back*, Correspondence C. Moraga », Box 43, Folder 10, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« “To(o) Queer the Writer”, Dissertation manuscript with revisions », Box 65, Folder 13, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« “To(o) Queer the Writer”, Manuscript, I. Lara comments », Box 65, Folder 10, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« UCSC Evaluations, 1989-1992 », Box 100, Folder 7, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« University of California Santa Cruz – School Material: Correspondence 1987-1991, 2001 », Box 100, Folder, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« University of California Santa Cruz – School Material: Letters of Recommendation », Box 100, Folder 9, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« University of California, Santa Cruz, Rainbow Ceremony certificate (post-humous), 2004 June », Box 3, Folder 3, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« University of Texas Dissertation: The Women’s Quest in the Feminist Literary Movement », Box 99, Folder 6, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Vermont College: Correspondence, 1985 July-1985 December », Box 135, Folder 10, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Writings on Anzaldúa, Moraga, Cherríe, “Algo secretamente amado”, 1987 », Box 118, Folder 14, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin

American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

« Writing the Subject », Box 66, Folder 15, Collection on Gloria Evangelina Anzaldúa, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin.

Sources primaires : entretiens réalisés dans le cadre de la thèse

Entretien avec Ariban Chagoya, San Antonio, 5 juin 2022.

Entretien avec Randy P. Conner et David Hatfield Sparks, Chicago, 7 mai 2018.

Entretien avec Deena J. González et Ellie D. Hernádez, Los Angeles, 23 mai 2018.

Entretien avec Alma López et Alicia Gaspar de Alba, Los Angeles, 23 mai 2018.

Entretien avec Cynthia Pérez, Austin-San Antonio, 3 juin 2022.

Entretien avec Graciela Sánchez, San Antonio, 4 juin 2022.

Entretien avec Carla Trujillo, Berkeley, 4 juin 2018.

Sources secondaires

Bibliographie critique sur Gloria Anzaldúa

ALARCÓN, Norma, « Anzaldúa's Frontera: Inscribing Gynetics », *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity,* Smadar Lavie et Ted Swedenburg (éds.), Durham, Duke University Press, 1996, p. 41-53.

– –, « Le(s) sujet(s) théorique(s) de *This Bridge Called My Bac*k et le féminisme anglo-américain », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 97-115.

– –, « The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism », *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical*

Perspective of Feminists of Color, Gloria Anzaldúa (éd.), San Francisco, Aunt Lute Books, 1990 p. 356-369.

– –, « Chicana Feminism: In the Tracks of "the" Native Woman », *Cultural Studies*, vol. 4, n° 3, 1990, p. 248-256

ALARCÓN, Norma, et al., « Gloria Anzaldúa ¡Presente!: An Introduction in Ten Voices », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa, 4e édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012 [1987], p. 251-263.

ALCOFF, Linda, « The Unassimilated Theorist », *PMLA*, vol. 121, n° l, 2006, p. 255-265.

ALDAMA, Arturo J, « Toward a Hermeneutics of Decolonization: Reading Radical Subjectivities in *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* by Gloria Anzaldua », *Disrupting Savagism: Intersecting Chicana/o, Mexican Immigrant, and Native American Struggles for Self-Representation*, Durham, Duke University Press, 2001, p. 95-128.

ALIRE SÁENZ, Benjamin, « In the Borderlands of Chicano Identity, There Are Only Fragments », *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*, Scott Michaelsen et David E. Johnson (éds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997 p. 68-95.

ALVAREZ, Stephanie, PÉREZ, Emmy et BARRERA, Sergio, « Honor a Nuestra Gloria: Remembering Gloria Anzaldúa in the Río Grande Valley », *El Mundo Zurdo 8: Selected Works from the 2019 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa*, San Francisco, Aunt Lute, 2022 [à paraître].

ARRIZÓN, Alicia, « Mythical Performativity: Relocating Aztlan in Chicana Feminist Cultural Productions », *Theatre Journal*, vol. 52, n° 1, 2000, p. 23-49.

BACCHETTA, Paola, « Co-Formations : des spatialités de résistance décoloniales chez les lesbiennes "of color" en France », *Genre, sexualité et société* [En ligne], vol. 1, n° 1, 2009, http://journals.openedition.org/gss/810.

– –, « Decolonial Praxis: Enabling International Queer Coalition Building », *Qui Parle*, vol. 18, n° 2, p. 147-192.

– –, « Orientations pour la résistance transnationale : l'épistémologie queer décoloniale de Gloria Anzaldúa et des lesbiennes racisées (subalternes) en France », *EOLLES*

(Epistemological Others, Languages, Literatures, Exchanges and Societies) [en ligne], n° 8 « Colonialité, genre et multiculturalisme : Europe et Amériques », 2017, https://gric.univ-lehavre.fr/IMG/pdf/bacchetta_anzaldua.pdf.

– –, « Wild Tongues/Transnational Crossings: Reflections on Translating Anzaldúa into French », *El Mundo Zurdo 7: Selected Works from the 2018 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa*, Sara A. Ramírez, Larissa M. Mercado-López et Sonia Saldívar-Hull (éds.), San Francisco, Aunt Lute Books, 2019, p. 173-184.

BACCHETTA, Paola, FALQUET, Jules et ALARCÓN, Norma, « Introduction », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18 : « Théories féministes et queers décoloniales : interventions Chicanas et Latinas états-uniennes », 2011, p. 7-40.

BACCHETTA, Paola, FALQUET, Jules et ALARCÓN, Norma (dir.), *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18 : « Théories féministes et queers décoloniales : interventions Chicanas et Latinas états-uniennes », 2011.

BACK, Camille, « Between the two eyes in her head, the tongueless magical eye and the loquacious rational eye, was la rajadura », *Revue du CAC Brétigny* [en ligne], 2020, https://www.cacbretigny.com/fr/465-between-the-two-eyes-in-her-head-the-tongueless-magical-eye-and-the-loquacious-rational-eye-was-la-rajadura.

– –, « Unsettling Dominant Narratives: *Borderlands/La Frontera* as a Pathway toward a New Perspective on Queer Theory », *El Mundo Zurdo 7: Selected Works from the 2018 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa*, Sara A. Ramírez, Larissa M. Mercado-López et Sonia Saldívar-Hull (éds.), San Francisco, Aunt Lute Books, 2019, p. 79-86.

– –, « "We are the queer groups": de "La Prieta" à *Borderlands*, lire l'autohistoria-teoría comme performance et nouvelle perspective critique sur la théorie queer », *EOLLES Identités et Cultures* [en ligne], n°10 : « Féminismes et ARTivisme dans les Amériques (XX-XXIe) », Anouk Guiné et Emanuele Carvalheira de Maupeou (éds.), 2019, https://gric.univ-lehavre.fr/IMG/pdf/back_we_are_the_queer_groups.pdf.

– –, « "We are your linguistic nightmare". Enjeux politiques du langage bâtard et du métissage dans les *autohistorias-teorías* de Gloria Anzaldúa", *Trait d'union*, n° 8 : « Fertilisations croisées dans les arts, médias et langues », 2018, p. 88-98.

BACK, Camille, DAWSON, Nicholas et ROSSO, Karine, « Trialogue autour de l'œuvre de Gloria Anzaldúa », *Études francophones*, vol. 30, n° 2 : « Hors-série : Multitudes queers », Marie-Dominique Duval, Hasheem Hakeem, Guillaume Girard et Loïc Bordeau (coord.), 2020, p. 146-167.

BARNARD, Ian, « Gloria Anzaldúa's Queer Mestisaje », *MELUS: The Journal of the Society for the Study of the Multi-Ethnic Literature of the United States*, vol. 22, 1997, p. 35-53.

BARROS, Pearl María, « Rethinking Women's Suffering and Holiness: Gloria Anzaldúa's "Holy Relics" », *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 36, n° 2, 2020, p. 7-24.

BLACKWELL, Maylei, « Many Roads, One Path: A Testimonio of Gloria E. Anzaldúa », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera, Mailey Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 110-119.

BOST, Suzanne, « Diabetes, Culture, and Food: Posthumanist Nutrition in the Gloria Anzaldúa Archive », *Rethinking Chicano/a Literature through Food: Postnational Appetites*, Nieves Pascal Soler et Meredith E. Abarca, New York, Palgrave Macmillan, 2014, p. 27-43.

– –, « From Race/Sex/Etc. to Glucose, Feeding Tube, and Mourning: The Shifting Matter of Chicana Feminism », *Material Feminisms*, Stacy Alaimo et Susan Heckman (éds.), Bloomington, Indiana University Press, 2008, p. 340-372.

– –, « Gloria Anzaldúa's Mestiza Pain: Mexican Sacrifice, Chicana Embodiment, and Feminist Politics », *Aztlán*, vol. 30, n° 2, 2005, p. 5-31.

– –, « Messy Archives and Materials That Matter: Making Knowledge with the Gloria Evangelina Anzaldúa Papers », *PMLA*, vol. 130, n° 3, 2015, p. 615-630.

BROWDY DE HERNÁNDEZ, Jennifer, « Mothering the Self: Writing the Lesbian Sublime in Audre Lorde's Zami and Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera* », *Other Sisterhoods: Literary Theory and U.S. Woemn of Color*, Sandra Kumamoto Stanley (éd.), Urbana, University of Illinois Press, 1998, p. 244-262.

CANTÚ, Norma E., « Preface », *Teaching Gloria E. Anzaldúa: Pedagogy and Practice*

for Our Classroom and Communities, Margaret Cantú-Sánchez, Candace de León-Zepeda et Norma Cantú (éds.), Tucson, The University of Arizona Press, 2020, p. xi-xiii.

– –, « Preface. Doing Work That Matters: The Impact of Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* », *in* Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. The Critical Edition*, Norma Cantú et Ricardo Vivancos-Pérez (éds.), San Francisco, Aunt Lute Books, 2021, p. 7-15.

CANTÚ, Norma E., et HURTADO, Aída, « Breaking Borders/Constructing Bridges: Twenty-Five Years of *Borderlands/La Frontera* », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa, 4ème édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012, p. 3-13.

CANTÚ, Norma E., GUTTIÉRREZ, Christina L., ALARCÓN Norma, et URQUIJO-RUIZ, Rita E. (éds.), *El Mundo Zurdo: Selected Works from the Meetings of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa 2007 and 2009*, San Francisco, Aunt Lute Press, 2010.

CANTÚ-SÁNCHEZ, Margaret, LEÓN-ZEPEDA, Candace de et CANTÚ, Norma E. (éds.), *Teaching Gloria E. Anzaldúa: Pedagogy and Practice for Our Classroom and Communities*, Tucson, The University of Arizona Press, 2020.

CASTILLO-GARSOW, Melissa, « The Legacy of Gloria Anzaldúa: Finding a Place for Women of Color in Academia », *Bilingual Review/La Revista Bilingiie*, vol. 31, n° 1, 2012-2013, p. 3-11.

CONNER, Randy P., « An Anzaldúan Triptych: with Homage to Federico Garcia Lorca », *Río Bravo: A Journal of the Borderlands*, vol. 24 : Reflecting on Gloria Anzaldúa's *Borderlands* 30 Years Later, Francisco Guajardo and Amanda Lee Tovar, 2020, p. 186-204.

– –, « Santa Nepantla: A Borderlands Sutra (Plenary Speech) », *El Mundo Zurdo: Selected Works from the Meetings of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa 2007 and 2009*, Norma E. Cantú, Christina L. Guttiérrez, Norma Alarcón et Rita E. Urquijo-Ruiz (éds.), San Francisco, Aunt Lute Press, 2010, p. 177-202.

CONNER, Randy P. et HATFIELD SPARKS, David, « “And Revolution is Possible”: Re-membering the Vision of *This Bridge* », *this bridge we call home: radical visions for transformation*, Gloria Anzaldúa et AnaLouise Keating (éds.), New York, Routledge, 2002, p. 510-516.

CONNER, Randy P., HATFIELD SPARKS, David, et SPARKS, Mariya, « Anzaldúa, Gloria », *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol and Spirit: Gay, Lesbian, Bisexual and Transgender Lore*, New York, Cassell, 1997, p. 63-64.

CUEVAS, Jackie T., *Post-Borderlandia: Chicana Literature and Gender Variant Critique*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2018.

CUEVAS, Jackie T., MERCADO-LÓPEZ, Larissa M., SALDIVAR-HULL, Sonia (éds.), *El Mundo Zurdo 4: Selected Works from the 2013 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldua*, San Francisco, Aunt Lute Books, 2014.

DAHMS, Elizabeth Anne, *The Life and Work of Gloria Anzaldúa: An Intellectual Biography*, thèse de doctorat [en ligne], University of Kentucky, 2012.

DAVIS-UNDIANO, Robert, « Mestizos Critique the New World: Vasconcelos, Anzaldúa, and Anaya », *Lit: Literature Interpretation Theory*, vol. 11, n° 2, 2000, p. 117-142.

EMBRY, Marcus, « Cholo Angels in Guadalajara: The Politics and Poetics of Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera* », *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory*, vol. 8, 1996, p. 87-108.

EPPS, Brad, « Vampires, Mestizas, Rogues, and Others: Figuring Queerness with Gloria Anzaldúa and Luis Zapata », *Desde aceras opuestas: Literatura/cultura gay y lesbiana en Latinoamérica*, Dieter Ingenschay (éd.), Madrid, Iberoamericana, 2006, p. 87-118.

FOWLKES, Diane, « Moving from Feminist Identity Politics to Coalition Politics through a Feminist Materialist Standpoint of Intersubjectivity in Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* », *Hypatia*, vol. 12, 1997, p. 105-124.

GARBER, Linda, *Identity Poetics: Race, Class, and the Lesbian-Feminist Roots of Queer Theory*, New York, Columbia University Press, 2001, p. 147-175.

GASPAR DE ALBA, Alicia, « Crop Circles in the Cornfield: Remembering Gloria E. Anzaldúa (1942-2004) », *American Quarterly*, vol. 56, n° 3, 2004, p. iv-vii.

– –, « Tortillerismo: Work by Chicana Lesbians », *Signs: Journal of Women in Culture et Society*, vol. 18, n° 4, 1993, p. 956-963.

GIL-GÓMEZ, Ellen M., « Performing “La Mestiza”: Lesbians of Color Negotiating Identities », *Journal of Lesbian studies*, vol. 4, n° 2, 2000, p. 21-38.

GOUNARI, Panayota, « How to Tame a Wild Tongue: Language Rights in the United States », *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-knowledge*, vol. 4, 2006, p. 71-77.

GREWAL, Inderpal, « Autobiographic Subjects and Diasporic Locations: Meatless Days and Borderlands », *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Inderpal Grewal et Caren Kaplan (éds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 231-254.

GUAJARDO, Francisco et LEE TOVAR, Amanda (éds.), « Reflecting on Gloria Anzaldúa’s *Borderlands* 30 Years Later », *Río Bravo: A Journal of the Borderlands*, vol. 24, 2020.

GUTIÉRREZ, Magallanes et DEL SOCORRO, Maria, « Gloria Anzaldúa y el giro descolonial para la frontera y para el mundo », *Camino Real*, vol. 10, n° 13 : « 30 años de Borderlands/La Frontera: The New Mestiza de Gloria Evangelina Anzaldúa », Norma E. Cantú (éd.), 2018, p. 79-89.

GUTIÉRREZ-PÉREZ, Robert, « Monstrosity in Everyday Life: Nepantleras, Theories in the Flesh, and Transformational Politics », *The Popular Culture Studies Journal*, vol. 6, n° 2-3, 2018, p. 345-368.

HAMES-GARCÍA, Michael, « How to Tell a Mestizo from an Enchirito®: Colonialism and National Culture in the Borderlands », *Diacritics*, vol. 30, n° 4, 2002, p. 102-122.

HARTLEY, George, « Anzaldúa’s Backpack: Nahuala Inventories of New Mestiza Indigenism », *El Mundo Zurdo 2: Selected Works from the 2010 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa*, Sonia Saldívar-Hull, Norma Alarcón et Rita Urquijo-Ruiz (éds.), San Francisco, Aunt Lute Books, 2012, p. 185-195.

– –, « The Curandera of Conquest: Gloria Anzaldúa’s Decolonial Remedy », *Aztlán*, vol. 35, n° 1, 2010, p. 135-161.

– –, « “Matriz sin tumba”: The Trash Goddess and the Healing Matrix of Gloria Anzaldúa’s Reclaimed Womb », *MELUS*, vol. 35, n° 3, 2010, p. 41-61.

HATFIELD SPARKS, David, « Parallel Lives: Seth, Psychic Development, Sri Aurobindo, and Gloria’s Soul-Making », *El Mundo Zurdo: Selected Works from the Meetings of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa, 2007 et 2009*, Norma E. Cantú, Cristina L. Guttiérez, Norma Alarcón, et Rita E. Urquijo-Ruiz (éds), San Francisco, Aunt Lute Books, 2010, p. 137-143.

HEDRICK, Tace, « Queering the Cosmic Race: Esotericism, Mestizaje, and Sexuality in the Work of Gabriela Mistral and Gloria Anzaldúa », *Aztlán*, vol. 34, n° 2, 2009, p. 67-98.

HENRÍQUEZ-BETANCOR, María, « Gloria Anzaldúa in the Canary Islands », *Signs: Journal of Women in Culture et Society*, vol. 37, n° 1 : « Comparative Perspectives Symposium: Gloria E. Anzaldúa, An International Perspective », Norma E. Cantú (éd.), 2011, p. 41-46.

HERNÁNDEZ, Ellie D., *Postnationalism in Chicana/o Literature and Culture*, Austin, University of Texas Press, 2009.

– –, « Queer Feminist Borderlands », *El Mundo Zurdo: Selected Works from the Meetings of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa, 2007 et 2009*, Norma E. Cantú, Christina L. Gutiérrez, Norma Alarcón, et Rita Urquijo-Ruiz (éds.), San Francisco, Aunt Lute Books, 2010, p. 71-91.

HERRERA-SOBEK, María, « Gloria Anzaldúa: Place, Race, Language, and Sexuality in the Magic Valley », *PMLA*, vol. 121, n° 1, 2006, p. 266-271.

IKAS, Karin, « Interview with Gloria Anzaldúa », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa, 4ème édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012, p. 269-284.

JAGOSE, Annamarie, « Slash and Suture: The Border’s Figuration of Colonialism, Phallocentrism, and Homophobia in *Borderlands/La Frontera* », *Lesbian Utopics*, New York, Routledge, 1994, p. 137-158.

JONES, Elizabeth ; JONES, Elvin ; OLSON, Jessica ; TEALE Rebecca ; CURTRIGHT, Lauren, « Gloria Anzaldúa », « Voices from the Gaps », University of Minnesota Digital Conservancy, 2009 [2005], https://hdl.handle.net/11299/167856.

JOYSMITH, Claire, « Anzaldúa's Bordercrossing into Mexico », *Signs: Journal of Women in Culture et Society*, vol. 37, n° 1 : « Comparative Perspectives Symposium: Gloria E. Anzaldúa, An International Perspective », Norma E. Cantú (éd.), 2011, p. 46-52.

KAUP, Monika, « Crossing Borders: An Aesthetic Practice in Writings by Gloria Anzaldúa », *Cultural Difference and the Literary Text: Pluralism and the Limits of Authenticity in North American Literatures*, Lawrence R. Schehr (éd.), Iowa City, University of Iowa Press, 1996, p. 100-111.

KEATING, AnaLouise, *The Anzaldúan Theory Handbook*, Durham et Londres, Duke University Press, 2022 [à paraître].

– –, *Transformation Now! Toward a Post-Oppositional Politics of Change*, University of Illinois Press, 2012.

– –, *Women Reading Women Writing: Self-Invention in Paula Gunn Allen, Gloria Anzaldúa, and Audre Lorde*, Philadelphia, Temple University Press, 1996.

– –, « Appendix 1. Glossary », *The Gloria Anzaldúa Reader*, Gloria Anzaldúa, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 319-323.

– –, « Appendix 2. Timeline: Some Highlights from Gloria Evangelina Anzaldúa's Life », *The Gloria Anzaldúa Reader*, Gloria Anzaldúa, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 325-335.

– –, « Charting Pathways, MarkingThresholds… A Warning, An Introduction », Anzaldúa et Keating (éds.), *this bridge we call home: radical visions for transformation*, Gloria Anzaldúa et AnaLouise Keating (éds.), New York, Routledge, 2002, p. 6-20.

– –, « Editor's Introduction: Re-envisioning Coyolxauhqui, Decolonizing Reality. Anzaldúa's Twenty-First-Century Imperative », *Light In The Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, Gloria Anzaldúa, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2015, p. ix-xxxvii.

– –, « Forging El Mundo Zurdo: Changing Ourselves, Changing the World », *this bridge we call home: radical visions for transformation*, Gloria Anzaldúa et AnaLouise Keating (éds.), New York, Routledge, 2002, p. 519-530.

– –, « From Borderlands and New Mestizas to Nepantlas and Nepantleras: Anzaldúan Theories for Social Change », *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-knowledge*, vol. 4, 2006, p. 5-16.

– –, « Gloria Anzaldúa: Queer Theory's Other Mother and Lover », *phati'tude Literary Magazine*, « The Lavender Issue: LGBT Literature Today », vol. 2, n° 2, 2010, p. 52-55.

– –, « Glossary », *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, Gloria Anzaldúa, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2015, p. 241-246.

– –, « "I'm a citizen of the universe": Gloria Anzaldúa's Spiritual Activism as Catalyst for Social Change », *Feminist Studies*, vol. 34, 2008, p. 53-69.

– –, « Introduction: Reading Gloria Anzaldúa, Reading Ourselves… Complex Intimacies, Intricate Connections », *The Gloria Anzaldúa Reader*, Gloria Anzaldúa, AnaLouise Keating (éd.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 1-15.

– –, « Myth Smashers, Myth Makers: (Re)Visionary Techniques in the Works of Paula Gunn Allen, Gloria Anzaldúa, and Audre Lorde », *Journal of Homosexuality*, vol. 26, n° 2-3, 1993, p. 73-96.

– –, « Risking the Personal: An Introduction », *Interviews/Entrevistas*, Gloria Anzaldúa, AnaLouise Keating (éd.), New York, Routledge, 2000, p. 1-15.

– –, « Risking the Vision, Transforming the Divides: Nepantleras Perspectives on Academic Boundaries, Identites, and Lives », *Bridging: How Gloria Anzaldúa's Life and Work Transformed Our Own*, AnaLouise Keating et Gloria González-López (éds.), Austin, The University of Texas Press, 2011, p.142-152.

– –, « Speculative Realism, Visionary Pragmatism, and Poet-Shamanic Aesthetics in Gloria Anzaldúa—and Beyond », *Women's Studies Quarterly*, vol. 40, n° 3-4, 2012, p. 51-69.

– –, « Transforming Status-Quo Stories: Shifting from “Me” to “We” Consciousness », *Education and Hope in Troubled Times*, H. Svi Shapiro (éd.), New York et Londres, Routledge, 2009, p. 201-222.

– –, « “Working towards Wholeness”: Gloria Anzaldúa’s Struggles to Live with Diabetes and Chronic Illness », *The Cultural Mediations of Latina Health*, Angie Chabram-Dernersesian et Adela de la Torres (éd.), Tucson, University of Arizona Press, 2008, p. 133-143.

– –, « Writing, Politics, and las Lesberadas: Platicando con Gloria Anzaldúa », *Frontiers*, vol.14, 1993, p. 105-29.

KEATING, AnaLouise et GONZÁLEZ-LÓPEZ, Gloria, « Building Bridges, Transforming Loss, Shaping New Dialogues: Anzaldúan Studies for the Twenty-First Century », *Bridging: How Gloria Anzaldúa’s Life and Work Transformed Our Own*, AnaLouise Keating et Gloria González-López (éds.), Austin, University of Texas Press, 2011, p. 1-16.

KEATING, AnaLouise (éd.), *EntreMundos/AmongWorlds: New Perspectives on Gloria E. Anzaldúa*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.

KEATING, AnaLouise et GONZÁLEZ-LÓPEZ, Gloria (éds.), *Bridging. How Gloria Anzaldúa’s Life and Work Transformed Our Own*, Austin, University of Texas Press, 2010.

KYNCLOVA, Tereza, « Prospects of Anzaldúan Thought for a Czech Future », *Signs: Journal of Women in Culture et Society*, vol. 37, n° 1 : « Comparative Perspectives Symposium: Gloria E. Anzaldúa, An International Perspective », Norma E. Cantú (éd.), 2011, p. 23-29.

LARA, Irene, « Bruja Positionalities: Towards a Chicano/Latina Spiritual Activism », *Mujeres Activistas en Letras y Cambio Social*, vol. 4, 2005, p. 10-45.

LEVINE, Amala, « Champion of the Spirit: Anzaldúa’s Critique of Rationalist Epistemology », *EntreMundos/AmongWorlds: New Perspectives on Gloria E. Anzaldúa*, AnaLouise Keating (éd.), New York, Palgrave Macmillan, 2005, p. 171-184.

LIOI, Anthony, « The Best-Loved Bones: Spirit and History in Anzaldúa's "Entering into the Serpent" », *Feminist Studies*, vol. 34, 2008, p. 73-98.

LOPEZ, Estefany, « *Curando La Herida*: Shamanic Healing and Language in Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera* », *Pathways: A Journal of Humanistic and Social Inquiry* [en ligne], vol. 1, n° 1, 2019, https://repository.upenn.edu/pathways_journal/vol1/iss1/7.

LUGONES, María, « Attitude joueuse, "voyage" d'un monde à d'autres et perception aimante », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 117-136.

– –, « On *Borderlands/La Frontera*: An Interpretive Essay », *Hypatia*, vol. 7, n° 4, 1992, p. 31-38.

– –, « Playfulness, "World" Travelling, and Loving Perception », *Making Faces, Making Soul, Haciendo caras: Creative and Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Gloria Anzaldúa (éd.), Aunt Lute Books, San Francisco, 1990, p. 390-402.

MAJEWSKA, Ewa, « La Mestiza from Ukraine? Border Crossing with Gloria Anzaldúa », *Signs: Journal of Women in Culture et Society*, vol. 37, n° 1 : « Comparative Perspectives Symposium: Gloria E. Anzaldúa, An International Perspective », Norma E. Cantú (éd.), 2011, p. 34-41.

MARTÍNEZ, Theresa A., « The Double-Consciousness of DuBois and the "Mestiza Consciousness" of Anzaldúa », *Race, Gender and Class*, vol. 9, 2002, p. 98-212.

McRUER, Robert, *The Queer Renaissance: Contemporary American Literature and the Reinvention of Lesbian and Gay Identities*, New York, New York University Press, 1997.

MERCADO-LÓPEZ, Larissa M., SALDÍVAR-HULL, Sonia, et CASTAÑEDA, Antonia (éds.), *El Mundo Zurdo 3: Selected Works from the 2012 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa*, Aunt Lute Books, 2012.

MIHINDOU, Maya, « La Nouvelle Métisse : paroles de Gloria Anzaldúa », *Ballast*, n° 9, 2020, p. 140-153.

MORAGA, Cherríe L., « Algo secretamente amado: Review of *Borderlands/La Frontera* », *The Sexuality of Latinas*, Norma Alarcón, Ana Castillo and Cherríe Moraga (éds.), Berkeley, Third Woman Press, 1993, p. 151-156.

– –, « The Salt That Cures: Remembering Gloria Anzaldúa », *A Xicana Codex of Changing Consciousness: Writings, 2000-2010*, Durham, Duke University Press, 2011, p. 116-130.

OHMER, Sarah, « Gloria E. Anzaldúa's Decolonizing Ritual de Conocimiento », *Confluencia*, vol. 26, n° 1, 2010, p. 141-153.

OLIVER ROTGER, Maria Antónia, « Gloria Anzaldúa's Borderless Theory in Spain », *Signs: Journal of Women in Culture et Society*, vol. 37, n° 1 : « Comparative Perspectives Symposium: Gloria E. Anzaldúa, An International Perspective », Norma E. Cantú (éd.), 2011, p. 5-10.

PÉREZ, Domino Renée, « Words, Worlds in Our Heads: Reclaiming La Llorona's Aztecan Antecedents in Gloria Anzaldúa's "My Black Angelos" », *Studies in American Indian Literatures*, vol. 15, 2003, p. 51-63.

PÉREZ, Domino Renée, MERCADO-LOPEZ, Larissa M., et SALDÍVAR-HULL, Sonia (éds.), *El Mundo Zurdo 5: Selected Works from the 2015 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa*, San Francisco, Aunt Lute Books, 2016.

PÉREZ, Laura E., « Spirit Glyphs: Reimagining Art and Artist in the Work of Chicana Tlamatinime », *MFS: Modern Fiction studies*, vol. 44, n° l, 1998, p. 36-76.

PINKVOSS, Joan, « Editor's Note (2007) », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa, 4e édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012 [1987], p. 15-16.

PITTS, Andrea J., *Nos/Otras: Gloria E. Anzaldúa, Multiplicious Agency, and Resistance*, New York, State University of New York Press, 2021.

QUIRÓS, Kantuta et IMHOFF, Aliocha, « Ecritures de l'histoire et politiques du futur : Notes sur quelques fictions historioraphiques », *36 Short Stories*, Mélanie Bouteloup (dir.), Paris, Bétonsalon – Centre d'art et de recherche, Beaux-Arts de Paris Éditions, 2017, p. 283-300.

RADLWIMMER, Romana, « Pensamiento y práctica transfronterizos », *Camino Real*, vol. 10, n° 13: « 30 años de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* de Gloria Evangelina Anzaldúa », Norma E. Cantú (éd.), 2018, p. 63-78.

– –, « Searching for Gloria Anzaldúa: A Fictional Dialogue on Realities Somewhere between Austria and Spain », *Signs: Journal of Women in Culture et Society*, vol. 37,

n° 1 : « Comparative Perspectives Symposium: Gloria E. Anzaldúa, An International Perspective », Norma E. Cantú (éd.), 2011, p. 18-23.

RAISKIN, Judith, « Inverts and Hybrids: Lesbian Rewritings of Sexual and Racial Identities », *The Lesbian Postmodern*, Laura Doan (éd.), New York, Columbia University Press, 1994, p. 156-172.

RAMÍREZ, Sara A., MERCADO-LOPEZ, Larissa M., et SALDÍVAR-HULL, Sonia (éds.), *El Mundo Zurdo 7: Selected Works from the 2018 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa*, San Francisco, Aunt Lute Books, 2019.

– –, *El Mundo Zurdo 6: Selected Works from the 2016 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldua*, San Francisco, Aunt Lute Books, 2018.

REA, Caterina, « Pensamento Lésbico e Formação da Crítica Queer of Color », *Cuardernos de Gênero e Diversidade*, vol. 4, n° 2, 2018, p. 117-133.

RETI, Irene, « House of Nepantla », *EntreMundos/AmongWorlds: New Perspectives on Gloria E. Anzaldúa*, AnaLouise Keating (éd.), New York, Palgrave Macmillan, 2005, p. 57-59.

REUMAN, Ann E., « Coming into Play: An Interview with Gloria Anzaldúa », *MELUS*, vol. 25, n° 2, 2000, p. 3-45.

REUMAN, Ann E, « "Wild Tongues Can't BeTamed": Gloria Anzaldúa's (R)evolution of Voice », *Violence, Silence, and Anger: Women's Writing as Transgression*, Deidre Lashgani (éd.), Charlottesville, University of Virginia Press, 1995, p. 305-319.

ROTRAMEL, Ariella et FERHATOVIC, Denis, « "No, Just an Alien": Disability, Sexuality, and the Extraterrestrial in Gloria Anzaldúa's "Interface" », *Journal of Lesbian Studies*, 2020, p. 1-16.

SALDÍVAR-HULL, Sonia, *Feminism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*, Berkeley, University of California Press, 2000.

– –, « Introduction to the Second Edition », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Gloria Anzaldúa, 4ème édition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2015, p. 251-263.

SALDÍVAR-HULL, Sonia, ALARCÓN, Norma, et URQUIJO-RUIZ Rita E. (éds.), *El Mundo Zurdo 2: Selected Works from the 2010 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa*, Aunt Lute Books, 2012.

SANDOVAL, Chela, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

– –, « AfterBridge: Technologies of Crossing », *this bridge we call home: radical visions for transformation*, Gloria Anzaldúa et AnaLouise Keating (éds.), New York, Routledge, 2002, p. 21-26.

– –, « Féminisme du Tiers-Monde états-unien : mouvement social différentiel », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 141-186.

SAXE, Facundo Nazareno, « Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer », *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, n° 22, 2015, p. 37-51.

TORRES, Lourdes, « The Construction of the Self in U.S. Latina Autobiographies », *Third World Women and the Politics of Feminism*, Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo et Lourdes Torres (éds.), Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 271-287.

VIVANCOS-PÉREZ, Ricardo F, *Radical Chicana Poetics*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.

– –, « The Process of Writing *Borderlands/La Frontera* and Gloria Anzaldúa's Thought », *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. The Critical Edition*, Norma Cantú et Ricardo Vivancos-Pérez (éds.), San Francisco, Aunt Lute Books, 2021, p. 17-37.

WARD, Shelby, « Embodying the Serpent: A Critical Re-engagement of *Borderlands/La Frontera* in Language and Identity Performance », *Feminist Spaces*, vol. 3, n° 1, 2017, p. 31-54.

WATTS, Brenda, « Aztlán as a Palimpsest: From Chicano Nationalism toward Transnational Feminism in Anzaldúa's *Borderlands* », *Latino Studies*, vol. 2, 2004, p. 304-321.

YARBRO-BEJARANO, Yvonne, « Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera*: Cultural Studies, "Difference," and the Non-Unitary Subject », *Cultural Critique*, vol. 28, 1994, p. 5-28.

ZACCARIA, Paola, « Medi-terranean Borderization », *Signs: Journal of Women in Culture et Society,* vol. 37, n° 1 : « Comparative Perspectives Symposium: Gloria E. Anzaldúa, An International Perspective », Norma E. Cantú, (éd.), 2011, p. 10-18.

ZAYTOUN, Kelli D., *Shapeshifting Subjects: Gloria Anzaldúa's Naguala and Border Arte*, Urbana, Chicago et Springfield, University of Illinois Press, 2022.

ZYGADLO, Grazyna, « "Where the Third World Grates against the First": Teaching Gloria Anzaldúa from a Polish Perspective », *Signs: Journal of Women in Culture et Society,* vol. 37, n° 1 : « Comparative Perspectives Symposium: Gloria E. Anzaldúa, An International Perspective », Norma E. Cantú, (éd.), 2011, p. 29-34.

Chicano Civil Rights Movement, féminismes chicanas et théories décoloniales

ACUÑA, Rodolfo, *Occupied America: A History of Chicanos*, 5ème édition, New York, San Francisco, Boston, etc., Longman, 2004 [1972].

ALANÍS ENCISO, Fernando Saúl, DAVIDSON, Russ et OVERMYER-VELÁZQUEZ, Mark, *They Should Stay There: The Story of Mexican Migration and Repatriation during the Great Depression*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2017.

ALARCÓN, Norma, « Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism », *Cultural Critique*, n° 13, The Construction of Gender and Modes of Social Division, 1989, p. 57-87.

ALARCÓN, Norma, CASTRO, Rafaela, PÉREZ, Emma, PESQUERA, Beatriz, SOSA RIDDELL, Adaljiza et ZAVELLA, Patricia (éds.), *Chicana Critical Issues: Mujeres Activas en Letras y Cambio Social*, Berkeley, Third Woman Press, 1993.

ALMAGUER, Tomás, *Racial Fault Lines: The Historical Origins of White Supremacy in California*, Berkeley, University of California Press, 1994.

– –, « Historical Notes on Chicano Oppression », *Aztlán*, n° 5, 1974, p. 27-56.

ANONYME, « Chicanas Attend Vancouver Conference », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 151-152.

– –, « La Chicana: Her Role in The Movement », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 79.

– –, « Resolutions from the Chicana Workshop », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 146-147.

AQUILAR, Linda, « Unequal Opportunity and the Chicana », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 136-138.

ARRIZÓN, Alicia, « *Soldaderas* and the Staging of the Mexican Revolution », *The Drama Review*, vol. 42, n° 1, 1998, p. 90-112.

ARTEAGA, Alfred, *Chicano Poetics: Heterotexts and Hybridities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

ARTEAGA, Alfred (éd.), *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Durham, Duke University Press, 1994.

BACA ZINN, Maxine, « Chicanas: Power and Control in the Domestic Sphere », *De Colores*, vol. 2, n° 3, 1975, p. 19-31.

– –, « Political Familialism: Toward Sex Role Equality in Chicano Families », *Aztlán*, n° 6, 1975, p. 13-27.

BALDERRAMA, Francisco E. et RODRIGUEZ, Raymond, *Decade of Betrayal: Mexican Repatriation in the 1930s*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1995.

BARAJAS, Frank P., *Curious Unions: Mexican American Workers and Resistance in Oxnard, California, 1898-1961*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2012.

BARRERA, Mario, *Beyond Aztlán: Ethnic Autonomy in Comparative Perspective*, New York, University of Notre Dame Press, 1988.

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 et ORNELAS, Charles, « The Barrio as an Internal Colony », *Urban Affairs Annual Reviews*, vol. 6, 1971, p. 465-498.

BERMUDEZ, Rosie C., « La Causa de Los Pobres: Alicia Escalante's Lived Experience of Poverty and the Struggle for Economic Justice », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 123-137.

BLACKWELL, Maylei, *¡Chicana Power!: Contested Histories of Feminism in the Chicano Movement*, Austin, University of Texas Press, 2011.

– –, « Many Roads, One Path: A Testimonio of Gloria E. Anzaldúa », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 110-119.

– –, « Women Who Make Their Own Worlds: The Life and Work of Ester Hernández », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 138-158.

BOIDIN, Capucine, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], n° 62, 2009, p. 129-140, https://journals.openedition.org/cal/1620.

BOUMEDIENE, Samir, *La colonisation du savoir : une histoire des plantes médicinales du "Nouveau Monde" (1492-1750)*, Vaulx-en-Velin, Éditions des mondes à faire, 2016.

BROCKWAY, Lucile, *Science and Colonial Expansion*, Londres, Yale University Press, 2002.

BROYLE-GONZÁLEZ, Yolanda, *El Teatro Campesino: Theater in the Chicano Movement*, Austin, University of Texas Press, 1994.

BURCIAGA, Cecilia P., « The 1977 National Women's Conference in Houston », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 183-186.

CALVO, Luz et RUEDA ESQUIBEL, Catrióna, « Latina *Lesbianas*, *BiMujeres*, and Trans Identities: Charting Courses in the Social Sciences », *Latina/o Sexualities: Probing Powers, Passions, Practices, and Policies*, Marysol Ascenio (éd.), New Brunswick, Rutgers University Press, 2010, p. 217-229.

CAMARILLO, Albert, *Chicanos in a Changing Society: From Mexican Pueblos to American Barrios in Santa Barbara and Southern California, 1848-1930*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

CASTILLO, Ana, *Massacre of the Dreamers: Essays on Xicanisma*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994.

– –, « Massacre of the Dreamers: Essays on Xicanisma », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 310-312.

CASTRO-GOMÉZ, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CASTRO-GOMÉZ, Santiago, GROSFOGUEL, Ramón (éds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007.

CERVULLE, Maxime, *Dans le blanc des yeux : diversité, racisme et médias*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

CHAPA, Evey, « Mujeres Por La Raza Unida », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 178-179.

– –, « Report from the National Women's Political Caucus », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 174-177.

CHÁVEZ, Enriqueta « Henri », « The Chicanas », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 78.

CHÁVEZ, Ernesto, *Mi Raza Primero! Nationalism, Identity and Insurgency in the Chicano Movement in Los Angeles, 1966-1978*, Berkeley, University of California Press, 2002.

CHÁVEZ, Jennie V., « Women of the Mexican American Movement », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 36-39.

CHÁVEZ, Marisela R., « Refocusing Chicana International Feminism: Photographs, Postmemory, and Political Trauma », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 317-326.

CHÁVEZ LEYVA, Yolanda, « Listening to the Silences in Latina/Chicana Lesbian History », *Living Chicana Theory*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1998, p. 429-434.

CORDÓVA, Teresa, « Roots and Resistance: The Emergent Writings of Twenty Years of Chicana Struggle », *Handbook of Hispanic Cultures in the United States: Sociology*, Félix Padilla (éd.), Houston, Arte Público Press, 1994, p. 175-202.

COTERA, María, « Unpacking our Mothers' Libraries: Practices of Chicana Memory Before and After the Digital Turn », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 299-316.

COTERA, María, BLACKWELL, Maylei et ESPINOZA, Dionne, « Introduction: Movements, Movimientos, and Movidas », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 1-30.

COTERA, Martha P., *Diosa y Hembra: The History and Heritage of Chicanas in the U.S.*, Austin, Austin Information Systems Development, 1976.

– –, *The Chicana Feminist*, Austin, Austin Information Systems Development, 1977.

– –, « Among the Feminists: Racist Classist Issues–1976 », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 213-220.

– –, « Chicana Conferences and Seminars, 1970-1975 », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 142-144.

– –, « Feminism As We See It », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 202-204.
– –, « Feminism: The Chicana and Anglo Versions–A Historical Analysis », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 223-231.
– –, « La Conferencia de Mujeres Por La Raza: Houston, Texas, 1971 », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 155-157.
– –, « La Mujer Mexicana: Mexican Feminism », *Magazín*, vol. 1, n° 9, 1973, p. 30-32.
– –, « Mujeres Bravas: How Chicanas Shaped the Feminist Agenda at the National IWY Conference in Houston, 1977 », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 51-75.
– –, « Our Feminist Heritage », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 41-44.
CRESPO KEBLER, Elizabeth, « Las "Buenas Amigas" », *Centro Journal*, vol. 30, n° 11, 2018, p. 378-405.
DE LA TORRE, Adela et PESQUERA, Beatrice M. (éds.), *Building with our hands: New Directions in Chicana Studies*, Berkeley, University of California Press, 1993.
DEL CASTILLO, Adelaida R. (éd.), *Between Borders: Essays on Mexicana/Chicana History*, Encino, Floricanto Press, 1990.
– –, « La Visión Chicana », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 44-48.
– –, « Malintzín Tenepal: A Preliminary Look into a New Perspective », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 122-126.
– –, « Mexican Women in Organization », *Mexican Women in the United States: Struggles Past and Present*, Magdalena M. Mora et Adelaida R. Del Castillo (éds.), Los Angeles, Chicano Studies Research Center Publication, 1980, p. 7-16.

DELGADO BERNAL, Dolores « Grassroots Leadership Reconceptualized: Chicana Oral Histories and the 1968 East Los Angeles School Blowouts », *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 19, n° 2, Varieties of Women's Oral History, 1998, p. 113-142.

DUARTE, Anita Sarah, « The Brown Women », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 194-196.

DUNNE, John, *Delano: Story of the California Grapestrike*, New York, Farrar, Straus et Giroux, 1967.

DUSSEL, Enrique, *1492, L'occultation de l'autre Paris*, Les Éditions de l'Atelier, 1992.

– –, *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion,* Paris, L'Harmattan, 2003.

ESCOBAR, Arturo, *Sentir-penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Le Seuil, 2018.

ESCOBAR, Edward J., « The Dialectics of Repression: The Los Angeles Police Department and the Chicano Movement, 1968-1971 », *Journal of American History*, vol. 79, n° 4, 1993, p. 1483-1514.

ESPINOZA, Dionne, « "La Raza en Canada": San Diego Chicana Activists, The Indochinese Women's Conference of 1971, and Third World Womanism », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 261-275.

– –, « "Revolutionary Sisters": Women's Solidarity and Collective Identification among Chicana Brown Berets in East Los Angeles, 1967-1970 », Aztlán, vol. 26, n° 1, 2001, p. 17-58.

ESPINOZA, Dionne, COTERA, María Eugenia et BLACKWELL, Maylei (éds.), *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Austin, University of Texas Press, 2018.

ESPIÑOSA MIÑOSO, Yuderkys, GÓMEZ CORREAL Diana, OCHOA MUÑOZ Karina (éds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, 2014.

EZEKIEL, Judith, « “La Blanchité” du mouvement des femmes américain », communication à la conférence internationale « Ruptures, Résistances et Utopies », 20 septembre 2002, Université de Toulouse le Mirail.

FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

FERNÁNDEZ, Adela, *Dioses Prehispánicos de México: mitos y deidades del panteón náhuatl*, México, Panorama Editorial, 2006.

FIELD, Fredric, *Bilingualism in the USA. The Case of the Chicano-Latino Community*, Amsterdam et Philadelphie, John Benjamins Publishing Company, 2011.

FLORES, Francisca, « Comisión Femenil Mexicana », *Regeneración*, vol. 2, n° 1, 1971.

– –, « Conference of Mexican Women in Houston–*Un Remolino* », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 157-161.

FLORES, Rosalie, « The New Chicana and Machismo », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 95-97.

GARCÍA, Alma M., *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, New York, Routledge, 1997.

– –, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », *Gender and Society*, vol. 3, n° 2, 1989, p. 217-238.

GARCÍA, Ignacio, M., *United We Win: The Rise of La Raza Unida Party*, Tucson, University of Arizona Mexican-American Studies and Research Center, 1987.

– –, « Juncture in the Road: Chicano Studies since “El Plan de Santa Bárbara” », *Chicanas/os at The Crossroads: Social, Economic, and Political Change*, David R. Maciel et Isidro D. Ortiz (éds.), Tucson, The University of Arizona Press, 1996, p. 181-203.

GARCÍA, Mario T., *Mexican-Americans: Leadership, Ideology, et Identity, 1930-1960*, New Haven, Yale University, 1989.

– –, *The Chicano Movement: Perspective from the Twenty-First Century*, New York, Routledge, 2014

GARCÍA, Richard A., *Political Ideology: A Comparative Study of Three Chicano Youth Organizations*, San Francisco, R & E Research Associates, 1977.

– –, *Rise of the Mexican-American Middle Class: San Antonio, 1929-1941*, College Station, Texas A et M University Press, 1990.

GARCÍA, Velia, « La Chicana, Chicano Movement and Women's Liberation », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 199-201.

GIL-GÓMEZ, Ellen M., « Lesbianas Unidas: Shaping Nation through Community Activist Rhetorics », *Journal of Lesbian Studies*, n° 20, vol. 2, p. 197-212.

GIMÉNEZ MICÓ, José Antonio, *L'irruption des autres : analyse de trois fronts discursifs d'identité et de résistance : chicano, antillais et andin péruvien*, Montréal, Éditions Balzac, 2000.

GÓMEZ-QUIÑONES, Juan, *Chicano Politics: Reality and Promises, 1940-1990*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1990.

– –, *Mexican Students Por la Raza: The Chicano American Experience*, Santa Barbara, Editorial La Causa, 1978.

GONZÁLEZ, Deena J., « Speaking Secrets: Living Chicana Theory », *Living Chicana Theory*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1998, p. 46-77.

GONZÁLEZ, Rodolfo « Corky », *I am Joaquín/Yo Soy Joaquín: an epic poem*, Toronto, New York, Bantam Books, 1972.

GRANDJEAT, Yves-Charles, *Aztlán, terre volée, terre promise : les pérégrinations du peuple chicano*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1989 .

GREBLER, Leo, MOORE, Joan W. et GUZMÁN, Ralph C., *The Mexican American People: The Nation's Second Largest Minority*, New York, Free Press, 1970.

GRISWOLD DEL CASTILLO, Richard, *The Los Angeles Barrio, 1850-1890 : a Social History*, Berkeley, University of California Press, 1979.

GRISWOLD DEL CASTILLO, Richard et DE LEÓN, Arnoldo, *North to Aztlán: A History of Mexican Americans in the United Sates*, New York, Twayne, 1996.

GRISWOLD DEL CASTILLO, Richard et GARCÍA, Richard A., *César Chávez: A Triumph of Spirit*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.

GUGLIELMO, Jennifer et SALERNO, Salvatore (éds.), *Are Italians White?/ How Race is Made in America*, New York, Routledge, 2003.

GUTTIÉREZ, José Angel, *The Making of a Chicano Militant: Lessons from Crystal*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998.

GUTTIÉREZ, Ramón A., « Chicano History: Paradigm Shifts and Shifting Boundaries », *Voices of a New Chicano/a History*, Refugio I. Rochín et Dennis N. Valdés (éds.), East Lansing, Michigan State University Press, 2000, p. 91-114.

HARO, Carlos Manuel, *Mexicano/Chicano Concerns and School Desegregation in Los Angeles*, Los Angeles, Chicano Studies Center Publications, University of California, 1977.

HEIDENREICH, Linda, « Queer Turns: NACCS XLV and the Call to "Queer the World in a lot of different Ways" », *NACCS Annual Conference Proceedings*, 2018, p. 1-11.

HERNÁNDEZ, Carmen, « Carmen Speaks Out: Conferencia de Mujeres por La Raza », *Papel Chicano*, vol. 1, n° 8, 1971, p. 8-9.

HERNÁNDEZ, Elena, « La Chicana y "El Movimiento" », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 83-86.

HERNÁNDEZ, Ellie D., *Postnationalism in Chicana/o Literature and Culture*, Austin, University of Texas Press, 2009.

HERNÁNDEZ, Patricia, « Lives of Chicana Activists: The Chicano Movement (A Case Study) », *Mexican Women in the United States: Struggles Past and Present*, Magdalena Mora et Adelaida R. Del Castillo (éds.), Los Angeles, UCLA Chicano Studies Research Center Publications, 1980, p. 17-26.

HERNÁNDEZ-ÁVILA, Inés et CANTÚ, Norma (éds.), *Entre Guadalupe y Malinche: Tejanas in Literature and Art*, Austin, University of Texas Press, 2016.

HERRERA, Albert, « The National Chicano Moratorium and the Death of Ruben Salazar », *The Chicanos : Mexican American Voices*, Ed Ludwig et James Santibanez (éds.), Baltimore, Penguin Books, 1971, p. 235-242.

HOFFMAN, Abraham, *Unwanted Mexican Americans in the Great Depression: Rapatriation Pressures, 1929-1939*, Tucson, The University of Arizona Press, 1974.

HUERTA, Jorge, *Chicano Theater: Themes and Forms*, Ypsilanti, Bilingual Press, 1981.

HURTADO, Aída, *Intersectional Chicana Feminisms. Sitios y Lenguas*, Tucson, The University of Aizona Press, 2020.

KIMBALL ANDERSON, Tyler et TORIBIO ALMEIDA, Jacqueline, « Attitudes towards lexical borrowing and intra-sentential code-switching among Spanish-English bilinguals », *Spanish in Context*, vol. 4, n° 2, p. 217-240.

KUSHNER, Sam, *Long Road to Delano*, New York, International Publishers, 1975.

LANDER, Edgardo (coord.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000.

LA RAZA UNIDA PARTY OF NORTHERN CALIFORNIA, « Party Platform on Chicanas, 1971 », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 165-167.

LA RAZA UNIDA PARTY OF TEXAS, « Party Platform on Chicanas, 1972 », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 167-169.

LONGEAUX Y VÁSQUEZ, Enriqueta, « ¡Soy Chicana Primero! », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 197-199.

– –, « The Mexican-American Woman », *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, Robin Morgan (éd.), New York, Random House, 1970 p. 379-384.

– –, « The Woman of La Raza », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 29-31.

LÓPEZ, Sonia A., « The Role of the Chicana within the Student Movement », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 100-106.

LÓPEZ, Yolanda M., « A Chicana's Look at the International Women's Year Conference », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 181-183.

LUGONES, María, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, n° 9, 2008, Bogotá, p. 73-101.

MARCHEVSKY, Alejandra, « Forging a Brown-Black Movement: Chicana and African American Women Organizing for Welfare Rights in Los Angeles », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 227-244.

MARÍN, Christine, *A Spokesman for the Mexican-American Movement: Rodolfo « Corky » González and the Fight for Chicano Liberation, 1966-1972*, San Francisco, R & E Research Associates, 1977.

MARTÍNEZ, Elizabeth « Betita », « Chingón Politics Die Hard », *De Colores Means All of Us: Latina Views for a Multi-Colored Century*, Elizabeth « Betita » Martínez (éd.), Cambridge, South End Press, 1998, p. 172-181.

– –, « Colonized Women: The Chicana; an Introduction », *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, Robin Morgan (éd.), New York, Random House, 1970 p. 376-379.

– –, « La Chicana », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 32-34.

– –, « Viva La Chicana and All Brave Women of La Causa », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 80-81.

MARZAL, Manuel María, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelone et Mérida, Anthropos et Editorial Regional de Extremadura, 1993.

MATTHIESEN, Peter, *Sal Si Puedes: César Chávez and the New American Revolution*, New York, Random House, 1969.

MIGNOLO, Walter, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, vol. 1, n° 73, 2013, p. 181-190.

MIRANDA, Keta, « El Movimiento and The Chicana: What Else Could Break Done a Revolution but Women Who Do Not Understand True Equality », *La Raza Magazine*, vol. 1, n° 6, 1971, p. 40-42.

MIRANDÉ, Alfredo et ENRÍQUEZ, Evangelina (éds.), *La Chicana: The Mexican-American Woman*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.

MORA, Magdalena et DEL CASTILLO, Adelaida R. (éds.), *Mexican Women in the United States: Struggles Past and Present*, Los Angeles, UCLA Chicano Studies Research Center Publications, 1980.

MORAGA, Cherríe, *A Xicana Codex of Changing Consciousness: Writings, 2000-2010*, Durham, Duke University Press, 2011.

– –, *Heroes and Saints and Other Plays*, Albuquerque, West End Press, 1994.

– –, *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios*, Boston, South End Press, 1983.

– –, *Native Country of the Heart: A Memoir*, New York, Farrar, Straus, and Girox, 2019.

– –, *The Last Generation: Prose and Poetry*, Boston, South End Press, 1993.

– –, *Waiting in the Wings: Portrait of a Queer Motherhood*, Ithaca, Firebrands Books, 1997.

– –, « Catching Fire. Preface for the Fourth Edition », *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga (éds.), New York, State of New York University Press, 2015 [1981], p. xv-xxvi.

– –, « La Güera », *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. 22-29.

– –, « La Güera », traduction française par Diane Koch, *Les Cahiers du CEDREF*, n ° 18, 2011, p. 45-56.

– –, « La ofrenda », *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1991, p. 3-9.

– –, « La Jornada, 1981 », *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. xxxv-xli.

– –, « The Last Generation », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 290-291.

– –, « Préface à *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*, 1981 », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 57-66.

– –, « Queer Aztlán: The Re-formation of Chicano Tribe », *The Last Generation: Prose and Poetry*, Boston, South End Press, 1993, p. 145-143.

– –, « Refugees of a World on Fire. Foreword to the Second Edition, 1983 », *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. 255-259.

– –, Entretien par Kelly Anderson, transcription de l'enregistrement vidéo, 6 juin 2005, Voices of Feminism Oral History Project, Sophia Smith Collection [en ligne] : https://www.smith.edu/libraries/libs/ssc/vof/transcripts/Moraga.pdf.

MORENO, Dorinda, « Un Paso Adelante [One Step Forward] », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 247-248.

MORENO, Dorinda (éd.), *La mujer: En pie de lucha, y la hora es ya!*, Mexico City, Espina del Norte, 1973.

MORENO, Marisol, « Understanding the Role of Conflict, Factionalism, and Schism in the Development of the Chicano Student Movement: The Mexican American Association and La Vida Nueva at East Los Angeles College, 1967-1969 », *The Chicano Movement: Perspective from the Twenty-First Century*, Mario T. García (éd.), New York, Routledge, 2014, p. 173-200.

MOYA, Paula M. L., « Postmodernism, "Realism," and the Politics of Identity: Cherríe Moraga and Chicana Feminism », *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*, Paula M. L. Moya et Michael R. Hames-García (éds.), Oakland, University of California Press, 2000, p. 67-101.

– –, « The Chicana and the Women's Rights Movement », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 206-211.

MONTEJANO, David, *Sancho's Journal: Exploring the Political Edge with the Brown Berets*, Austin, University of Texas Press, 2012.

MUJERES EN MARCHA, « Chicanas in the 80's: Unsettled Issues », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 253-260.

MUÑOZ, Carlos Jr., *Youth, Identy, Power: The Chicano Movement*, New York, Verso, 1993 [1989].

NABOKOV, Peter, *Tijerina and the Courthouse Raid*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1969.

NAVARRO, Armando ET COMPEAN, Mario C., *Mexican American Youth Organization: Avant-Garde of the Chicano Movement in Texas*, Austin, University of Texas Press, 1995.

NELSON, Eugene, *Huelga: The First Hundred Days of the Great Delano Grape Strike*, Delano, Farm Worker Press, 1966.

NÉRAUD, Lucienne, *Le mouvement des ouvriers agricoles mexicains et mexicains-américains au Texas : 1966-1986*, MontEPELlier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2009.

NIETO, Consuelo, « The Chicana and the Women's Rights Movement », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 206-211.

NIETO, Nancy, « Macho Attitudes », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 117.

NIETO-GÓMEZ, Anna, « Chicana Feminism », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 52-57.

– –, « Chicana Identify », *Hijas de Cuauhtémoc*, vol. 1, n° 1, 1971.

– –, « Chicana Identify », *Regeneración*, vol. 1, n° 10, 1971.

– –, « Chicanas in the Labor Force », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 126-129.

– –, « Chicana Service Action Center », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 148-149.

– –, « Empieza la Revolución Verdadera », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 73.

– –, « Francisca Flores, The League of Mexican American Women, and the Comisión Femenil Mexicana Nacional, 1958-1975 », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 33-50.

– –, « La Chicana–Legacy of Suffering and Self-Denial », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 48-50.

– –, « La Femenista », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 86-92.

– –, « Sexism in the Movimiento », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 97-100.

NIETO-GÓMEZ, Anna (éd.), *New Directions in Education: Estudios Femeniles de la Chicana*, Los Angeles, University of California, 1974.

NIETO-GÓMEZ, Anna et BARRERA, Elma, « Chicana Encounter », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 162-164.

NOVOA, Bruce, *Chicano Poetry: A Response to Chaos*, Austin, University of Texas Press, 1982.

ODGERS, Olga, *Identités frontalières : immigrés mexicains aux États-Unis*, Paris, l'Harmattan, 2001.

OLIVÁREZ, Elizabeth, « Women's Rights and the Mexican-American Woman », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 131-136.

ORTEGO, Philip D., « The Chicano Renaissance », *Social Casework*, Vol. 52, No. 5, 1971, p. 294-307.

– –, « The Education of Mexican-Americans », *The Chicanos : Mexican American Voices*, Ed Ludwig et James Santibanez (éds.), Baltimore, Penguin Books, 1971, p. 157-172.

OROZCO, Cynthia, « Sexism in the Chicano Studies and the Community », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 265-270.

OROZCO, Yolanda, « La Chicana and "Women's Liberation" », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 221-223.

PADILLA, Beverly, « Chicanas and Abortion », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 120-121.

PÉREZ, Emma, *Gulf Dreams*, Berkeley, Third Woman Press, 1996.

– –, *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

– –, « Feminism-in-Nationalism: The Gendered Subaltern at the Yucatán Feminist Congress of 1916 », *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 31-54.

– –, « Gulf Dreams », *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1991, p. 96-108.

– –, « Sexuality and Discourse: Notes From a Chicana Survivor », *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1991, p.159-184.

PÉREZ-TORRES, Rafael, *Movements in Chicano Poetry. Against Myths, Against Margins*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

POPLACK, Shana, « Sometimes I'll start a sentence in Spanish Y TERMINO EN ESPAÑOL: toward a typology of code-switching », *Linguistics*, vol. 18, n° 8, 1980, p. 581-618.

PRIDA, Dolores, « Looking for Room of One's Own », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 186-191.

QUIJANO, Anibal, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Edgardo Lander (coord.), Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000, p. 201-246.

– –, « “Race” et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, vol. 3, n° 51, 2007, p. 111-118.

RAMÍREZ, Gloria A., « The Queer Roots of the Esperanza Peace and Justice Center in San Antonio, Texas », *Queer Brown Voices: Personal Narratives of Latina/o LGBT Activism*, Uriel Quesada, Letitia Gomez et Salvador Vidal-Ortiz (éds.), Austin, University of Texas Press, Austin, p. 151-170.

RAMOS, Juanita, *Compañeras: Latina Lesbians, an Anthology*, New York, Latina Lesbian History Project, 1987.

READ, Kay Almere et GONZALEZ, Jason J., *Handbook of Mesoamerican Mythology*, Santa Barbara, ABC-CLIO Inc., 2002.

RESTREPO, Eduardo et ROJAS, Axel, *La inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Universidad del Cauca, 2010.

RIESLER, Mark, *By the Sweat of Their Brow: Mexican Immigrant Labor in the United States, 1900-1940*, Westport, Greenwood Press, 1976.

RINCÓN, Bernice, « La Chicana: Her Role in the Past and Her Search for a New Role in the Future », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 24-28.

– –, « Chicanas on the Move », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 50-52.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

ROCARD, Marcienne, *Les Fils du soleil : la minorité mexicaine à travers la littérature des États-Unis*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1980.

RODRIGUEZ, Richard T., *Next of Kin: The Family in Chicano/a Cultural Politics*, Durham, Duke University Press, 2009.

ROMO, Ricardo, *East Los Angeles: History of a Barrio*, Austin, University of Texas Press, 1983.

ROMO-CARMONA, Mariana, « Introduction », *Compañeras: Latina Lesbians, an Anthology*, Juanita Ramos (éd.), New York, Routledge, 1994, p. xx–xxix.

ROSALES, Francisco Arturo, *Chicano: The History of the Mexican-American Civil Rights Movement*, Houston, Arte Publico Press, 1996.

ROSEN, Paul, *Political Ideology and the Chicano Movement: A Study of the Political Ideology of Activists in the Student Movement in Southern California*, San Francisco, R and E Research Associates, 1975.

ROQUE RAMÍREZ, Horacio N., « "That's My Place!": Negotiating Racial, Sexual, and Gender Politics in San Francisco's Gay Latino Alliance, 1975-1983 », *Journal of the History of Sexuality*, vol. 12, n° 2, 2003, p. 224-258.

RUIZ, Vicki L., *Cannery Women/Cannery Lives: Mexican Women, Unionization, and the California Food Processing Industry, 1930-1950*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987.

– –, *From Out of the Shadows: Mexican Women in Twentieth-Century America*, New York, Oxford University Press, 1998.

SAAVEDRA, Yvette, « Chicana Schism: The Relationship Between Chicana Feminist and Chicana Feminist Lesbians », *National Association for Chicana and Chicano Studies Annual Conference*, 2001, p. 41-48.

SALDÍVAR-HULL, Sonia, *Feminism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*, Berkeley, University of California Press, 2000.

SALSA SOUL SISTERS, « Salsa Soul Sisters Statement », *A Restricted Country*, Joan Nestle, Ithaca, Firebrand Books, 1987, p. 185-186.

SÁNCHEZ, David, *Expedition through Aztlán*, La Puente, Perspectiva Publications, 1978.

SÁNCHEZ, George J., *Becoming Mexican American : Ethnicity, Culture and Identity in Chicano Los Angeles, 1900-1945*, New York, Oxford University Press, 1993.

SÁNCHEZ, Rosaura et MARTÍNEZ CRUZ, Rosa (éds.), *Essays on La Mujer*, Los Angeles, Chicano Studies Center Publications, 1977.

SAN MIGUEL, Guadalupe, *Let All of Them Take Heed: Mexican-Americans and the Campaign for Educational Equality in Texas, 1910-1981*, Austin, University of Texas Press, 1987.

SAVIN, Ada, *Les Chicanos aux États-Unis : étrangers dans leur propre pays ?*, Paris et Montréal, l'Harmattan, 1998.

SENDEJO, Brenda, « The Space in Between: Exploring the Development of Chicana Feminist Thought in Central Texas », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 189-206.

SOSA RIDDELL, Adaljiza, « Chicanas and El Movimiento », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 92-94.

SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social México*, CLACSO y Siglo XXI, 2009.

– –, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Editorial Trilce, 2010.

TALAMANTE, Olga, « De Campesina a Internacionalista: A Journey of Encuentros y Desencuentros », *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*, Dionne Espinoza, María Eugenia Cotera et Maylei Blackwell (éds.), Austin, University of Texas Press, 2018, p. 290-296.

THE CHICANO COORDINATING COMMITTEE ON HIGHER EDUCATION, *El Plan de Santa Barbara: A Chicano Plan for Higher Education*, Oakland, La Causa Publications, 1969.

THE EDITORS, « Introduction », *Encuentro Femenil*, vol. 1, n° 2, 1974, p. 3-4.

– –, « Introduction to *Encuentro Femenil* », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 113-116.

TORRES, Lourdes, « In the Contact Zone: Code-switching Strategies by Latino/a Writers », *Melus*, vol. 32, n° 1, 2007, p. 75-96.

TRUJILLO, Carla, « Chicana Lesbians: Fear and Loathing in the Chicano Community », *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1991, p. 186-194.

– –, « Chicana Lesbians: Fear and Loathing in the Chicano Community », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 281-287.

– –, « Introduction », *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1991, p. ix-xii.

TRUJILLO, Carla (éd.), *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*, Berkeley, Third Woman Press, 1991.

– –, *Living Chicana Theory*, Berkeley, Third Woman Press, 1998.

UGARTE, Sandra, « Chicana Regional Conference », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 153-155.

VIDAL, Mirta, « New Voice of La Raza: Chicanas Speak Out », *International Socialist Review*, n° 32, 1971, p. 7-33.

– –, « New Voice of La Raza: Chicanas Speak Out », *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Alma M. García (éd.), New York, Routledge, 1997, p. 21-24.

VILLARREAL, Mary Ann, « The Synapses of Struggle: Martha Cotera and Tejana Activism », *Las Obreras: Chicana Politics of Work and Family*, Vicky Ruiz (éd.), Los Angeles, UCLA Chicano Studies Research Center, 2000, p. 273-295.

WALSH, Catherine, « Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial », *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, CASTRO-GÓMEZ, Santiago et GROSFOGUEL, Ramón (coord.), Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 47-62.

– –, « ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales », *Nómadas*, n° 26, 2007, p. 102-113.

YARBRO-BEJARANO, Yvonne, *The Wounded Heart: Writing on Cherríe Moraga*, Austin, University of Texas Press, 2001.

– –, « De-constructing the Lesbian Body: Cherríe Moraga's *Loving in the War Years* », *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1991, p. 143-155.

YBARRA-FRAUSTO, Tomás, « The Chicano Movement and the Emergence of a Chicano Poetic Consciousness », *New Scholar*, No. 6, 1977, p. 81-109.

Théories queers, études gays et lesbiennes, théories féministes

ABELOVE, Henry, AINA BARALE, Michele et HALPERIN, David, « Introduction », *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Henry Abelove, Michele Aina Barale, et David Halperin (éds.), New York, Routledge, 1993, p. xv-xviii.

AGUILAR, Mila D., *A Comrade Is As Precious As a Rice Seedling*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press, 1987.

AHMED, Sara, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham et Londres, Duke University Press, 2006.

– –, *Queer Phenomenology : Orientations, objets et autres*, traduction française par Laurence Brottier, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2022.

– –, « Orientations. Vers une phénoménologie queer », *Multitudes* [en ligne], n° 82, 2021 : https://www.multitudes.net/orientationsvers-une-phenomenologie-queer/.

ALEXANDER, Jacqui et MOHANTY, Chandra Talpade, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, New York, Routledge, 1997.

ALMAGUER, Tomás, « Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 75-100.

ALTHUSSER, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions* (1964-1975), Paris, Les Éditions sociales, 1976 [1970], p. 67-125.

AMIN, Kadji, « Genealogies of Queer Theory », *The Cambridge Companion to Queer Studies*, Siobhan Somerville (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 17-29.

APTHEKER, Bettina, « Foreword », *Presumed Incompetent: The Intersections of Race and Class for Women in Academia*, Gabriella Gutiérrez y Muhs, Yolanda Flores Niemann, Carmen G. González, Angela P. Harris (éds.), Boulder, The University of Colorado Press, 2012, p. xi-xiv.

AUSTIN, John L., *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

– –, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

AVICOLLI MECCA, Tommi (éd.), *Smash the Church, Smash the State!: the Early Years of Gay Liberation*, San Francisco, City Light Books, 2009.

– –, « Introduction », *Smash the Church, Smash the State!: the Early Years of Gay Liberation*, San Francisco, City Light Books, 2009, p. ix-xvi.

BACA ZINN, Maxine, WEBER, Lynn, HIGGINBOTHAM, Elizabeth et THORNTON DILL, Bonnie, « The Cost of Exclusionary Practices in Women's Studies », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 11, n° 2, 1986, p. 290-303.

BAD OBJECT-CHOICES (éd.), *How Do I Look, Queer Film and Video*, Bay Press, Seattle, 1991.

BALDWIN, James, *Another Country*, New York, Dial Press, 1962.

BEAL, Frances M., « Double Jeopardy: To Be Black and Female », *Meridians*, vol. 8, n° 2, 2008, p. 166-176.

BEAM, Joseph (éd.), *In The Life: A Black Gay Anthology*, Boston, Alyson, 1986.

BERLANT, Lauren et FREEMAN, Elizabeth, « Queer Nationality », *Fear of a Queer Planet, Queer Politics and Social Theory*, Michael Warner (dir.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

BERLANT, Lauren et WARNER, Michael, « What Does Queer Theory Teach Us About X? », *PMLA*, vol. 110, n° 3, 1995, p. 343-349.

BÉRUBÉ, Allan, *Coming Out under Fire: The History of Gay Men and Women in World War Two*, New York, Free Press, 1990.

BÉRUBÉ, Allan, et ESCOFFIER, Jeffrey, « Queer/Nation », *Outlook: National Lesbian and Gay Quarterly*, vol. 11, 1991, p. 12-14.

BERSANI, Leo, *Homos. Repenser l'identité*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 1995.

– –, *Homos*, Paris, Odile Jacob, 1995.

– –, « Is the rectum a grave ? », *Aids: Cultural Analysis, Cultural Activism*, Cambridge, Mass, 1988

– –, « Le rectum est-il une tombe ? », *Cahiers de l'Unbévue*, Paris, EPEL, 1999.

BEVERLEY, John. *Against Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

– –, « The Margin at the Center: On Testimonio (Testimonial Narrative) », *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*, Sidonie Smith and Julia Watson (éds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, p. 91-114.

BOURCIER, Sam, *Homo Inc.orporated. Le triangle et la licorne qui pète*, Paris, Cambourakis, 2017.

– –, *Queer Zones : la trilogie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018.

– –,*Queer zones : politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris, Balland, 2001.

– –, *Queer Zones 2. Sexpolitiques*, Paris, La Fabrique, 2005.

– –, *Queer Zones 3. Identités, cultures, politiques*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

– –, « Le nouveau conflit des facultés : biopouvoir, sociologie et *queer studies* dans l'université néo-libérale française », *SociologieS* [en ligne], 2016, https://journals.openedition.org/sociologies/5271.

– –, « Politique et théorie queer : la seconde vague », entretien par Sylvie Duverger, *Nonfiction* [en ligne], 8 mars 2011, https://www.nonfiction.fr/article-4344-politique_et_theorie_queer__la_seconde_vague.htm.

– –, « *Queer* Move/ments », *Mouvements*, vol. 2, n° 20, 2002, p. 37-43.

– –, « Théorie queer de la première vague et politiques du *disempowerment* : la seconde Butler », *Queer Zones 3 : Identités, cultures et politiques*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 307-346.

BOURCIER, Sam et MERCIER, Élisabeth, « Genres, sexualités et médias : enjeux politiques, identitaires et disciplinaires dans l'université francophone », *Communiquer [en ligne]*, n° 14, 2015, http://journals.openedition.org/communiquer/1805.

BOXER, Marylin, *When Women Ask the Questions: Creating Women's Studies in America*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1998.

– –, « Women's Studies aux États-Unis : trente ans de succès et de contestation », Clio, n° 13, 2011, p. 211-238.

BRANT (éd.), Beth, *A Gathering of Spirit: A Collection of Writing and Art by North American Indian Women*, Ithaca, Firebrand Books, 1989 [1983].

BURNS, Elizabeth, *Theatricality: A Study of Convention in the Theatre and in Social Life*, New York, Harper et Row, 1972.

BUTLER, Judith, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of « Sex »*, Londres et New York, Routledge, 1993.

– –, *Ces Corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, traduction de Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

– –, *Défaire le genre*, traduction de Maxime Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

– –, *Excitable Speech: A Politics of the Performativity*, New York, Routledge, 1997.

– –, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Londres et New York, 1990.

– –, *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*, traduction de Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2004.

– –, *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, traduction de Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005.

– –, *Undoing Gender*, Londres et New York, Routledge, 2004.

– –, « Against Proper Objects », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 6, n° 2-3 : « More Gender Trouble: Feminism Meets Queer Theory », Judith Butler (éd.), 1994, p. 1-26.

– –, « Critically Queer », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 1, n° 1, 1993, p. 17-32.

– –, « Critically Queer », *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, traduction de Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, p. 225-244.

– –, « Imitation and Gender Insubordination », *Inside/Out*, Diana Fuss (dir.), Routledge, New York, 1991, p. 307-320.

BUTLER, Judith et RUBIN, Gayle, *Marché au sexe*, Paris, EPEL, 2000.

CADE BAMBARA, Toni, « Foreword to the First Edition, 1981 », *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. xxix-xxxii.

CALIFIA, Pat, *Macho Sluts*, Boston, Alyson, 1988.

CARLSON, Marvin, *Performance: A Critical Introduction*, Londres, Psychology Press, 1996.

CASE, Sue-Ellen, « Toward a Butch-Feminist Retro-Future », *Feminist and Queer Performance: Critical Strategies*, Londres, Macmillan Education, 2009, p. 49-65.

– –, « Tracking the Vampire », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 1-20.

CEBALLOS MUÑOZ, Alfonso, « Teoría rarita », *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, David Córdoba, Javier Sáenz y Paco Vidarte (éds.), Barcelona, Editorial EAGLES, 2ème édition, 2009 [2005], p.165-177.

CERVULLE, Maxime, « Préface. Deux ou trois choses que je sais d'Eve », *Epistémologie du placard*, Eve Kosofsky Sedgwick, traduction française par Maxime Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 13-21.

CERVULLE, Maxime, DUROUX, Françoise et GAIGNARD, Lise, « "À plusieurs voix" autour de Teresa de Lauretis. *Théorie queer et cultures populaires, de Foucault à Cronenberg* », *Mouvements*, vol. 57, n° 1, 2009, p. 138-154.

CERVULLE, Maxime et QUEMENER, Nelly, « Queer », *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, Juliette Renne (dir.), Paris, La Découverte, 2016, p. 529-538.

CHAUNCEY, George, *Gay New York. The Making of the Gay Male. New York, 1890-1940*, New York, Harper & Collins, 1994.

– –, *Gay New York : 1890-1940*, traduction de Didier Eribon, Paris, Fayard, 2003.

CHEVALIER, Jean et GHEERBRANDT, Alain, *Dictionnaires des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleur, nombres*, Paris, Robert Lafont, 1982 [1969].

CHOW, Esther Ngan-Ling, « The Development of Feminist Consciousness Among Asian American Women », *Gender and Society*, vol. 1, n°3, 1987, p. 284-299.

CLARKE, Cheryl, *Narratives: Poems in the Tradition of Black Women*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press, 1983 [1982].

COLLECTIF, *Je transporte des explosifs on les appelle des mots. Poésie et féminismes aux États-Unis*, traduction de Oliv Zuretti et Meghan McNealy, Charlotte Blanchard, Gerty Dambury, Collectif Cases Rebelles, Paris, Cambourakis, 2019.

COLLINS, Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge, 1991.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, « A Black Feminist Statement », *Off Our Backs*, vol. 9, n° 6 : « Ain't I A Womon? », 1979, p. 6-8.

– –, « A Black Feminist Statement », *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. 210-218.

– –, « Déclaration du Combahee River Collective », traduction de Jules Falquet, *Les Cahiers du CEDREF* [en ligne], n° 14, 2006, https://journals.openedition.org/cedref/415.

CONNER, Randy P., *Blossom of Bone - Reclaiming the Connections Between Homoeroticism and the Sacred*, San Francisco, Harper San Francisco, 1993.

– –, *The Pagan Heart of the West: Embodying Ancient Beliefs and Practices from Antiquity to the Present. Vol I. Deities and Kindred Beings*, Oxford, Mandrake, 2019.

CONNER, Randy P. et HATFIELD SPARKS, David, *Queering Creole Spiritual Traditions: Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Participation in African-Inspired Traditions in the Americas*, New York, Harrington Park Press, 2004.

CONNER, Randy P., HATFIELD SPARKS, David et SPARKS, Mariya, *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol and Spirit: Gay, Lesbian, Bisexual and Transgender Lore*, préface de Gloria Anzaldúa, New York, Cassell, 1997.

CÓRDOVA, Teresa, « Power and Knowledge », *Living Chicana Theory*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, p. 17-45.

COURAU, Thérèse, « Politique des identités et des représentations queer/cuir : performa(r)tivité et ar(t)chive », Sociocriticism [en ligne], vol. XXXV, n° 1, 2020, https://revues.univ-tlse2.fr/sociocriticism/index.php?id=2920.

– –, « Politique identitaire et poétique des corps lesbiens : valeria flores et l'artivisme *cuir* », *Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, n° 13, 2018, p. 51-65.

CREET, Julia, « Daughter of the Movement: the Psychodynamics of Lesbian S./M Fantasy », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 135-159.

CRENSHAW, Kimberlé W., « Cartographie des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », traduction d'Oristelle Bonis, *Cahiers du Genre* [en ligne], vol. 2, n° 39, 2005, p. 51-82.

– –, « Démarginaliser l'intersection race/sexe: critique féministe de la doctrine antidiscriminatoire, de la théorie féministe et des politiques antiracistes », traduction d'Emmanuelle Delanoë, *Qu'est-ce que l'intersectionnalité ? Dominations plurielles: sexe, classe et race*, Myriam Boussahba, Emmanuelle Delanoë et Sandeep Bakshi (dir.), Éditions Payot et Rivages, Paris, 2021, p. 281-329.

– –, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, n° 1, 1989, p. 139-167.

– –, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, n° 6, 1991, p. 1241-1299.

CUSSET, François, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2005 [2003].

DANIELSON, Marivel T., *Homecoming Queers: Desire and Difference in Chicana Latina Cultural Production*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2009.

DAVIS, Angela, *Women, Race and Class*, New York, Random House, 1983.

DAVIS, Flora, *Moving the Mountain: The Women's Movement in America since 1960*, New York, Simon and Schuster, 1991.

DELANY, Samuel, *Times Square Red, Times Square Blue*, New York, New York University Press, 1999.

– –, « Street Talk/Straight Talk », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 21-38.

D'EMILIO, John, *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University*, New York, Routledge, 1992.

– –, *Sexual Politics, Sexual Communities: the Making of a Homosexual Minority, 1940-1970*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

DORLIN, Elsa (dir.), *Black Feminism : anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, 2018.

DRISKILL, Qwo-Li, FINLEY, Chris, GILLEY, Brian Joseph et MORGENSEN, Scott Lauria (éds.), *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*, Tucson, University of Arizona Press, 2011.

DUGGAN, Lisa, « Making It Perfectly Queer », *Socialist Review*, vol. 22, 1992, p. 11-31.

– –, « The Discipline Problem: Queer Theory Meets Lesbian and Gay History », *GLQ*, vol. 2, n° 3, 1995, p. 179-191.

ECHOLS, Alice, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

EDELMAN, Lee, *L'impossible homosexuel. Huit essais de théorie queer*, Paris, EPEL, 2013.

– –, *Merde au futur. Théorie queer et pulsion de mort*, Paris, EPEL, 2016.

– –, *No Future : Queer Theory and The Death Drive*, Durham et Londres, Duke University Press, 2004 [1994].

ENG, David L., *Racial Castration: Managing Masculinity in Asian America*, Durham et Londres, Duke University Press, 2001.

ENG, David L, HALBERSTAM, Jack et MUÑOZ, José Esteban, « What's Queer About Queer Studies Now? », *Social Text*, vol. 23, n° 3-4, 2005, p. 1-18.

ERIBON, Didier (éd.), *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, Paris, Larousse, 2003.

– –, *Les études gay et lesbiennes, Actes du colloque des 23 et 27 juin 1997*, Paris, Éditions du Centre Georges Pompidou, 1998.

– –, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999.

ESCOFFIER, Jeffrey, « Inside the Ivory Closet: The Challenges Facing Lesbian and Gay Studies », *OUT/LOOK: National Lesbian and Gay Quarterly*, vol. 10, p. 40-48, 1990.

EVANS, Sara, *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, New York, Alfred A. Knopf, 1979.

FALQUET, Jules, *Imbrication : Femmes, race et classe dans les mouvements sociaux*, Vulaines sur Seine, Éditions du Croquant, 2020.

– –, « Chapitre 3. Le *Combahee River Collective* et la découverte de l'imbrication des systèmes d'oppression aux États-Unis », *Imbrication : Femmes, race et classe dans les mouvements sociaux*, Vulaines sur Seine, Éditions du Croquant, 2020, p. 117-156.

– –, « Le Combahee River Collective, pionnier du féminisme Noir », *Les cahiers du CEDREF*, n° 14, 2006, p. 9-104.

FASSIN, Éric, « 6 - Genre et sexualité. Politique de la critique historique », *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Marie-Christine Granjon (éd.), Paris, Karthala, 2005, p. 225-250.

– –, « Résistance et réception : Judith Butler en France », *La revue lacanienne*, vol. 4, n° 4, 2007, p. 15-20.

– –, « Trouble-genre. Préface à l'édition française (2005) », *Trouble dans le Genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Judith Butler, traduction française de Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005, p. 5-19.

FERAL, Josette, « De la performance à la performativité », *Communications*, vol. 92, n° 1, 2013, p. 205-218.

FERGUSON, Roderick A., *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2003.

FERNANDES, Leela, « Unsettling "Third Wave Feminism". Feminist Waves, Intersectionality and Identity Politics in Retrospect », *No Permanent Waves: Recasting Histories of U.S. Feminism*, Nancy A. Hewitt (éds.), New Brunswick, Rutgers University Press, 2010, p. 98-118.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la Sexualité, vol. 1. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

– –, *L'Archéologie du Savoir,* Paris, Gallimard.

– –, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 2015 [1975].

– –, *The History of Sexuality: An Introduction*, New York, Pantheon Books, 1978.

– –, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971, p. 145-172.

FREEMAN, Elizabeth et THOMPSON, Kara, « Queer Nation », *Encyclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender History in America*, Marc Stein (éd.), New York, Charles Scribner et Sons, p. 478-481.

FREEMAN, Jo, *The Politics of Women's Liberation: A Case Study of an Emerging Social Movement and Its Relation to the Policy Process*, New York et Londres, Longman, 1975.

– –, « On the Origins of Social Movements », *Waves of Social Protest: Social Movements Since the Sixties*, Jo Freeman et Victoria Johnson (éds.), Lanham, Rowman and Littlefield, 1999, p. 7-24.

– –, « The Women's Liberation Movement: Its Origins, Structure, Activities and Ideas », *Recent Sociology*, n° 4, 1972, p. 201-216.

FRIEDAN, Betty, *The Feminine Mystique*, 2ème édition, New York, Dell Publishing, 1983 [1963].

FRYE, Marilyn, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Berkeley, The Crossing Press, 1983.

FUSS, Diana, *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference*, New York, Routledge, 1989.

FUSS, Diana, (dir.), *Inside/out: Lesbian theories, Gay theories*, Londres et New York, Routledge, 1991.

GARBAGNOLI, Sara et NOÛS, Camille, « Questions minoritaires, réponses majeures : remarques sur la colère majoritaire », *Cahiers du Genre* [en ligne], 2020, vol. 1, n° 68, p. 55-73, https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2020-1-page-55.htm.

GARBER, Linda, *Identity Poetics. Race, Class, and the Lesbian-Feminist Roots of Queer Theory*, New York, Columbia University Press, 2001.

GARZA, Christine M., « Chicana Lesbian Identity and Strategic Essentialism: Signifying Self(ves) », *Humanity et Society*, vol. 19, n° 2, p. 25–36.

GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.

– –, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 1963.

– –, *Stigmate*. *Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

– –, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Londres, Penguin Books, 1990 [1959].

GÓMEZ, Alma, MORAGA, Cherríe et ROMO-CARMONA, Mariana, *Cuentos: Stories by Latinas*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press, 1983.

GOPINATH, Gayatri, *Impossible Desires: Queer Desire and South Asian Public Cultures*, Durham et Londres, Duke University Press, 2005.

GRAHN, Judy, *The Work of a Common Woman: Collected Poetry (1964-1977)*, New York, St. Martin's Press, 1982.

GRECO, Luca et KUNERT, Stéphanie, « Drag et Performance », *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, Juliette Renne (dir.), Paris, La Découverte, 2016, p. 222-231.

GRZINIC, Marina, « Shifting the Borders of the Other: An Interview with Trinh T. Minh-Ha » [en ligne], https://www.heise.de/tp/features/Shifting-The-Borders-of-The-Other-3441351.html.

GROSZ, Elizabeth, « Lesbian Fetishism? », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 39-54.

GUNTHER, Scott, « Conclusion: Queer, *Made in France* », *The Elastic Closet: A History of Homosexuality in France, 1942-Présent*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008, p. 120-126.

GUTIERREZ Y MUHS, Gabriella, FLORES NIEMANN, Yolanda, GONZALEZ, Carmen G., HARRIS, Angela P. (éds.), *Presumed Incompetent: The Intersections of*

Race and Class for Women in Academia, Boulder, The University of Colorado Press, 2012, p. 1-14.

GUTIERREZ Y MUHS, Gabriella, FLORES NIEMANN, Yolanda, GONZALEZ, Carmen G. (éds.), *Presumed Incompetent II: Race, Class, Power, and Resitance of Women in Academia*, Boulder, The University of Colorado Press, 2020.

HALBERSTAM, Jack, *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press, 1998.

– –, « Shame and White Gay Masculinity », *Social Text*, vol. 23, n° 3-4, 2005, p. 219-233.

HALPERIN, David, *Cent ans d'homosexualité – et autres essais sur l'amour grec,* Paris, EPEL, 2000.

– –, *How to Be Gay*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.

– –, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Routledge, New York, 1990.

– –, *Saint Foucault*, Paris, EPEL, 2000.

– –, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, New York, Oxford University Press, 1995.

– –, *L'Art d'être gai*, Paris, EPEL, 2015.

– –, « The Normalization of Queer Theory », *Journal of Homosexuality*, vol. 45, n° 2-4, 2003, p. 339-343.

HAMES-GARCÍA, Michael, « Queer Theory Revisited », *Gay Latino Studies: A Critical Reader*, Michael Hames-García et Ernesto Javier Martínez (éds.), Durham, Duke University Press, 2011, p. 19-46.

HAMMONDS, Evelynn, « Black (W)holes and the Geometry of Black Female Sexuality », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 6, n° 2-3, 1994, p. 126-145.

HARAWAY, Donna, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature,* traduction d'Oristelle Bonis, Arles, Actes Sud, 2009.

– –, *Manifeste Cyborg et autres essais. Sciences – Fictions – Féminismes*, Paris, Exils Éditeurs, 2007.

– –, *Manifeste des espèces de compagnie. Chiens, humains et autres partenaires*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2010.

– –, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.

– –, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham et Londres, Duke University Press, 2016.

– –, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

– –, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, Les éditions des mondes à faire, 2020.

– –, « A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century » [1984], *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, p. 149-181.

– –, « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », *Manifeste Cyborg et autres essais. Sciences – Fictions – Féminismes*, Paris, Exils Éditeurs, 2007, p. 107-142.

– –, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and The Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, 1988, p. 575-599.

HARPER, Phillip Brian, McCLINTOCK, Anne, MUÑOZ, José Esteban et ROSEN, Trish (éds.), *Social Text*, n° 52-53 : « Queer Transexions of Race, Nation, and Gender », 1997.

HARRIS, Angela P. et GONZÁLEZ, Carmen G., « Introduction », *Presumed Incompetent: The Intersections of Race and Class for Women in Academia*, Gabriella Gutiérrez y Muhs, Yolanda Flores Niemann, Carmen G. González, Angela P. Harris (éds.), Boulder, The University of Colorado Press, 2012, p. 1-14.

HARRIS, Laura Alexandra, « Queer Black Feminism: The Pleasure Principle », *Feminist Review*, vol. 54, 1996, p. 3-30.

HARTSOCK, Nancy, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

HENNESSY, Rosemary, « Queer Theory: A Review of the *differences* Special Issue and Wittig's *The Straight Mind* », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol.

18, n° 4 : « Theorizing Lesbian Experience », Gloria Anzaldúa, Toni A. H. MacNaron, Lourdes Argüelles et Elizabeth Lapovsky Kennedy (éds.), 1993, p. 964-973.

HEWITT, Nancy (éd.), *No Permanent Waves: Recasting Histories of U.S. Feminism*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2010.

HILL COLLINS, Patricia, *Fighting Words, Black Women and the Search for Justice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.

– –, *La pensée féministe noire : savoir, conscience et politique de l'empowerment*, Montréal, Éditions du Remue-Ménage, 2016.

– –, « Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought », *Social Problems*, vol. 33, n° 6, 1986, p. S14-S32.

HOGAN, Kristen, *The Feminist Bookstore Movement: Lesbian Antiracism and Feminist Accountability*, Durham, Duke University Press, 2016.

HONG, Grace Kyungwon et FERGUSON, Roderick A. (éds.), *Strange Affinities: The Gender and Sexual Politics of Comparative Racialization*, Durham et Londres, Duke University Press, 2011.

HOOKS, bell, *Feminist Theory from Margin to Center*, Boston, South End Press, 1984.

– –, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, South End Press, 1981.

HUFFER, Lynne, *Mad For Foucault: Rethinking the Foundations of Queer Theory*, New York, Columbia University Press, 2010.

HULL, Gloria T., *Healing Heart, Poems 1973-1988*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press, 1989.

HULL, Gloria T., BELL SCOTT, Patricia et SMITH Barbara (éds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, New York, Feminist Press, 1982.

JACKSON Jr., Earl, « Scandalous Subjects: Robert Glück's Embodied Narratives », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 112-134.

JAGOSE, Annamarie, *Lesbian Utopics*, New York, Routledge, 1994.

– –, *Queer Theory: An Introduction*, New York, New York University Press, 1997.

JAKOBSEN, Janet R., *Working Alliances and the Politics of Difference: Diversity and Feminist Ethics*, Bloomington, Indiana University Press, 1998.

JEFFREYS, Sheila, « The queer disappearance of Lesbians: Sexuality in the Academy », *Women's Studies International Forum*, vol. 17, n° 5, 1994.

JOHNSON, E. Patrick, « ''Quare'' Studies, or (Almost) Everything I Know About Queer Studies I Learned from My Grandmother », *Text and Performance Quarterly*, vol. 21, n° 1, 2001, p. 1-25.

JOHNSON, E. Patrick et HENDERSON, Mae G. (éds.), *Black Queer Studies: A Critical Anthology*, Durham et Londres, Duke University Press, 2005.

JOHNSON REAGON, Bernice, « Coalition Politics: Turning the Century », *Feministische Studien*, vol. 33, n° 1, 2015, p. 115-123.

KAPLAN, Caren, « Resisting Autobiography: Out-law Genres and Transnational Feminist Subjects », *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender inWomen's Autobiography*, Sidonie Smith et Julia Watson (éds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, p. 115-138.

KATZ, Jonathan Ned, *Gay American History: Lesbians and Gay Men in the USA. A Documentary History*, New York, Meridien, 1976.

– –, *L'invention de l'hétérosexualité*, Paris, EPEL, 2001.

– –, *The Invention of Heterosexuality*, Boston, E. P. Dutton, 1995.

KING, Deborah K., « Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, n° 1, 1988, p. 42-72.

KORNAK, Jacek, *Queer as a Political Concept*, thèse de doctorat, University of Helsinki, 2015.

KRETSCHMER, Kelsy, *Fighting for NOW: Diversity and Discord in the National Organization for Women*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2019.

LADENSON, Elisabeth, *Proust's Lesbianism*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.

– –, *Proust lesbien*, Paris, EPEL, 2004.

LaRUE, Linda, « The Black Movement and Women's Liberation », *The Black Scholar: Journal of Black Studies and Research*, vol. 1, n° 7, Black Revolution, 1970, p. 36-42.

LAURETIS, Teresa de, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

– –, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

– –, *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, 2007.

– –, *The Practice of Love, Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington, Indiana University Press, 1994

– –, « Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness », *Feminist Studies*, vol. 16, n° 1, 1990, p. 115-150.

– –, « Film and the Visible », *How Do I look ? Queer Film and Video*, Bad Object-Choices (éd.), Seattle, Bay Press, 1991, p. 223-284.

– –, « Habit Changes, A Response », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 6, n° 2-3, 1994, p. 296-313.

– –, « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. iii-xviii.

– –, « Théories queer : sexualités lesbiennes et gaies. Une introduction », *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, Pascale Molinier et Marie-Hélène/Sam Bourcier (éds.), Paris, La Dispute, 2007, p. 95-122.

LE GUIN, Ursula K., *La main gauche de la nuit*, Paris, Robert Lafont, 1971.

– –, *The left Hand of Darkness*, New York, Ace Books, 1969.

LORDE, Audre, *La Licorne noire*, Arles, L'Arche, 2021.

– –, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, Crossing Press, 1984.

– –, *Sister Outsider : essais et propos sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme…*, Genève, Mamamélis, 2018.

– –, *Zami : une nouvelle façon d'écrire mon nom*, Genève, Mamamélis, 2001.

– –, *Uses of the Erotic: The Erotic as Power*, New York, Out et Out Books, 1978.

– –, « Poetry Is Not a Luxury », *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, Crossing Press, 1984, p. 36-39.

LORENZ, Renate, *Art Queer. Une théorie freak*, Paris, B42, 2018.

LORENZI, Marie-Emilie, « “Queer”, “transpédégouine”, “torduEs”, entre adaptation et réappropriation, les dynamiques de traduction au cœur des créations langagières de l’activisme féministe *queer* », *GLAD!* [En ligne], n° 2, 2017, http://journals.openedition.org/glad/462.

LUCEY, Michael, *Les ratés de la famille : Balzac et les formes sociales de la sexualité*, traduction de Didier Eribon, Paris, Fayard, 2008.

– –, *The Misfits of the Family: Balzac and the social forms of sexualities*, Durham et Londres, Duke University Press, 2003.

MACHIOLATTI, Jennifer A., « Book review – *How Do I Look? Queer Film and Video* edited by Bad Object-Choices », *Journal of Film and Video*, vol. 45, n° 2-3, 1993, p. 106.

MARCUS, Sharon, « Queer Theory for Everyone: A Review Essay », *Signs*, vol. 31, n° 1, 2005, p. 191-218.

MARTIN, Biddy, « Sexualities Without Genders and Other Queer Utopias », *Diacritics*, vol. 24, n° 2-3, 1994, p. 104-121.

McRUER, Robert, « A Genealogy of Queer Theory by William B. Turner », *NWSA Journal*, vol. 14, n° 2, 2002, p. 227-229.

MINH-HA, Trinh T., *D-Passage: The Digital Way*, Durham, Duke University Press, 2013.

– –, « Difference: “A Special Third World Women Issue” », *Discourse*, vol. 8 : « She, the Inappropriate/d Other », 1987, p. 11-38.

– –, « Introduction », *Discourse*, vol. 8 : « She, the Inappropriate/d Other », 1987, p. 3-10.

MOLINIER, Pascale, « Préface », *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, 2007, p. 7-35.

MORAGA, Cherríe et HOLLIBAUGH, Amber, « What We’re Rollin’ Around in Bed With: Sexual Silences in Feminism » [1981], *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Ann Snitow, Christine Stansell et Sharon Thompson (éds.), New York, New York University Press, 1983.

MORGAN, Robin (éd.), *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, New York, Random House, 1970.

MOYA, Paula, « Chicana Feminism and Postmodernist Theory », *Signs*, vol. 26, n° 2, 2001, p. 441-483.

MUÑOZ, José Esteban, *Cruiser l'utopie : l'après et l'ailleurs de l'advenir queer*, traduction d'Alice Wambergue, Paris, Éditions Brooks, 2021.

– –, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York, New York University Press, 2009.

– –, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

NASH, Jennifer C., *Black Feminism Reimagined: After Intersectionality*, Durham et Londres, Duke University Press, 2019.

NESTLE, Joan, *A Restricted Country: Essays and Short Stories*, Ithaca, Firebrand Books, 1987

– –, *A Restricted Country: Essays and Short Stories*, Londres, Sheba Feminist Press, 1988, [1987].

NEWTON, Esther, *Mother Camp: Female Impersonation in America*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1972.

NIGIANNI, Chrysanthi et STORR, Merl (éds.), *Deleuze and Queer Theory*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2009.

NORTON, Rictor, *The Myth of the Modern Homosexual: Queer History and the Search for Cultural Unity*, Londres, Cassell, 1998.

OAKLEY, Ann, *Sex, Gender and Society*, Londres, Temple Smith, 1972.

O'DRISCOLL, Sally, « Outlaw Readings: Beyond Queer Theory », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 22, n° 1, 1996, p. 30-51.

OMOSUPE, Ekua, « Black/Lesbian/Bulldagger », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 101-111.

ORTEGA, Mariana, « Decolonial Woes and Practices of Un-knowing », *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 31, n° 3, 2017, p. 504-516.

OSUCHA, Eden, « A Genealogy of Queer Theory (review) », *American Literature*, vol. 73, n° 4, 2001, p. 890-891.

PARKER, Pat, *Movement in Black: The Collected Poetry of Pat Parker, 1961-1978*, Ithaca, Firebrand Books, 1978.

PAVEAU, Marie-Anne, « Comment pensent les chercheuses blanches ? Propositions épistémologiques et méthodologiques », *Itinéraires* [en ligne], 2021-3, 2022, https://journals.openedition.org/itineraires/11709.

– –, « La blessure et la salamandre. Théorie de la resignification discursive » [en ligne], 2019, https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02003667/document.

PÉREZ, Emma, « Irigaray's Female Symbolic in the Making of Chicana Sitios y Lenguas (Sites and Discourses) », *Living Chicana Theory*, Carla Trujillo (éd.), Berkeley, Third Woman Press, 1998, p. 87-101.

PÉREZ, Hiram, « You Can Have My Brown Body And Eat It, Too », *Social Text*, vol. 23, n° 3-4, 2005, p. 171-191.

PERREAU, Bruno, *Queer Theory: The French Response*, Redwood City, Stanford University Press, 2016.

– –, *Qui a peur de la théorie queer ?*, Paris, Presses de Science Po, 2018.

PRECIADO, Paul, *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Balland, 2000.

– –, *Testo junkie : sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2008.

QUEER NATION, « Queers Read This! A leaflet distributed at pride march in NY, published anonymously by Queers, June, 1990 » [en ligne] : https://actupny.org/documents/QueersReadThis.pdf.

QUIROGA, José, *Tropics of Desire: Interventions from Queer Latino America*, New York, New York University Press, 2000.

RADICALESBIANS, « The Woman Identified Woman » [1970], *Radical Feminism*, Anne Koedt, Ellen Levine et Anita Rapone (éds.), New York, Quadrangle Books, 1973.

RAZ, Michal, « Bicatégorisation », *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, Juliette Renne (dir.), Paris, La Découverte, 2016, p. 87-95.

REBOLLEDO, Tey Diana, « The Politics of Poetics: Or, What am I, A Critic Doing in This Text Anyhow? », *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Gloria Anzaldúa (éd.), San Francisco, Aunt Lute, 1990, p. 346-355.

RENNE, Juliette (dir.), *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, Paris, La Découverte, 2016.

RENNE, Juliette, et alii, « Introduction. La chair des rapports sociaux », *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, Juliette Renne (dir.), Paris, La Découverte, 2016, p. 13-32.

RETI, Irene, VANDERSCOFF, Cameron et RABKIN, Sarah, « Editor's Preface. A Place to Pause and Reflect », *Seeds of Something Different: An Oral History of the University of California, Santa Cruz. Volume 1*, Irene Reti, Cameron Vanderscoff et Sarah Rabkin *(éds.), Santa Cruz,* UC Santa Cruz University Library's Regional History Project, *2020,* p. 5-10.

RETI, Irene, VANDERSCOFF, Cameron et RABKIN, Sarah (éds.), *Seeds of Something Different: An Oral History of the University of California,* Santa Cruz. Volume 1, Santa Cruz, UC Santa Cruz University Library's Regional History Project, *2020.*

RICH, Adrienne, « Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5, n° 4, p. 631-660, 1980.

– –, *La contrainte à l'hétérosexualité et autres essais*, Genève et Lausanne, Mamamélis et Nouvelles Questions Féministes, 2010.

RODRÍGUEZ, Juana María, *Queer Latinidad: Identity Practices, Discursive Spaces*, New York, New York University Press, 2003.

ROTH, Benita, *Separate Roads to Feminism: Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave*, New York, Cambridge University Press, 2004.

RUBIN, Gayle, « Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality », *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Carole S. Vance (dir.), Routledge, New York, 1984.

– –, « Sexual Traffic. Interview by Judith Butler », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 6, n° 2-3 : « More Gender Trouble: Feminism Meets Queer Theory », Judith Butler (éd.), 1994, p. 62-99.

RUSHIN, Kate, « Le poème du pont », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, p. 43-44.

– –, « The Bridge Poem », *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. xxxiii-xxxiv.

SANDOVAL, Chela, « Feminism and Racism: A Report on the 1981 National Women's Studies Association Conference », *Making Faces, Making Soul, Haciendo caras: Creative and Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Gloria Anzaldúa (éd.), Aunt Lute Books, San Francisco, 1990, p. 55-71.

SCHOR, Naomi et WEED, Elizabeth, (dir.), *Feminism Meets Queer Theory*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

SCOTT, Joan Wallach, « "Experience" », *Critical Inquiry*, vol. 17, 1991, p. 773-797.

– –, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988.

– –, *Théorie critique de l'Histoire. Identités, expériences, politiques*, Paris, Fayard, 2009.

SCHECHNER, Richard, *Performance Studies: An Introduction*, New York, Routledge, 2002.

SEDGWICK, Eve Kosofsky, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York, Columbia University Press, 1985.

– –, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990.

– –, *Épistémologie du placard*, traduction de Maxime Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

– –, *Tendencies*, Londres, Routledge, 1994.

– –, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham, Duke University Press, 2003.

– –, « Construire des significations *queer* », *Les études gay et lesbiennes, Actes du colloque des 23 et 27 juin 1997*, Didier Eribon (éd.), Paris, Éditions du Centre Georges Pompidou, 1998, p. 109-116.

– –, « Making Gay Meanings », *The Weather in Proust*, Jonathan Goldberg et Michael Moon (éds.), New York, Duke University Press, 2011, p. 183-189.

– –, « Preface to the 1993 Edition », *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York, Columbia University Press, 2016 [1985], p. xvii-xx.

– –, « Queer and Now », *Tendencies*, Durham, Duke University Press, 1993, p. 1-8.

– –, « Queer Performativity: Henry James's The Art of the Novel », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 1, n° 1, 1993, p. 1-16.

– –, « Thinking Through Queer Theory » [2000], *The Weather in Proust*, Jonathan Goldberg (éd.), Durham et Londres, Duke University Press, 2011, p. 1-41.

SEDGWICK, Eve Kosofsky et PARKER, Andrew (dir.), *Performance and Performativity*, New York, Routledge, 1995.

SEIFER, Nancy, *Where Feminism and Ethnicity Intersect: The Impact of Parallel Movements*, New York, Institute on Pluralism and Group Identity, 1976.

SIGAL, Pete, « The Cuiloni, the Patlache, and the Abominable Sin: Homosexualities in Early Colonial Nahua Society », *Hispanic American Historical Review*, vol. 85, n° 4, 2005, p. 555-593

SKAPER, Roberta, « San Diego State 1970: The Initial Year of the Nations' First Women's Studies Program », *Feminist Studies*, vol. 37, n° 3, 2011, p. 656-682.

SMITH, Barbara, « A Press of Our Own », *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 10, n° 3, 1989, p. 11-13.

– –, « Toward a Black Feminist Criticism », *The Radical Teacher*, n° 7, 1978, p. 20-27.

SMITH, Barbara (éd.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press, 1983.

SMITH, Barbara et SMITH, Beverly, « Across the Kitchen Table: A Sister-to-Sister Dialogue », *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (éds.), 4ème édition, Albany, SUNY Press, 2015 [1981], p. 111-125.

SOMERVILLE, Siobhan, *Queering the Color Line: Race and the Invention of Homosexuality in American Culture*, Durham, Duke University Press, 2000.

SONTAG, Susan, « Notes on camp » [1964], *A Susan Sontag Reader*, New York, Vintage Book, 1982, p. 105-119.

SPELMAN, Elizabeth, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston, Beacon Press, 1988.

SPRINGER, Kimberlé, « The Interstitial Politics of Black Feminist Organizations », *Meridians*, vol. 1, n° 2, 2001, p. 155-191.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

– –, « Can the Subaltern Speak? », *Marxism and the interpretation of Culture*, Cary Nelson et Larry Grossberg (éds.), Chicago, University of Illinois Press, 1988, p. 271-313.

– –, « More on Power/Knowledge », *The Spivak Reader*, Donna Landry et Gerald Maclean (éds.), New York, Routledge, 1996.

– –, « Subaltern Studies: Deconstructing Historiography », *The Spivak Reader*, Donna Landry et Gerald Maclean (éds.), New York, Routledge, 1996.

STARHAWK, *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*, Boston, Beacon Press, 1982.

– –, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient religion of the Great Goddess*, New York, Harper et Row, 1999 [1979].

TERRY, Jennifer, « Theorizing Deviant Historiography », *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n° 2 : « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », Teresa de Lauretis (dir.), 1991, p. 55-74.

THORNTON DILL, Bonnie, « Race, Class, and Gender: Prospects for an all-inclusive Sisterhood », *Feminist Studies*, vol. 9, n° 1, 1983, p. 131-150.

TURNER, Victor, *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications, 1986.

TURNER, William B, *A Genealogy of Queer Theory*, Philadelphie, Temple University Press, 2000.

UTTAL, Lynet, « Inclusion Without Influence: The Continuing Tokenism of Women of Color », *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical*

Perspectives by Feminists of Color, Gloria Anzaldúa (éd.), San Francisco, Aunt Lute, 1990, p. 42-45.

VEAUX, Alexis de, *Warrior Poet: A Biography of Audre Lorde*, New York, W. W. Norton & Company, 2004.

VIDAL, Jérôme, « À propos du féminisme. Judith Butler en France : Trouble dans la réception », *Mouvements*, vol. 47-48, n° 5-6, 2006, p. 229-239.

VÖRÖS, Florian, « L'anthropologie queer de Gayle Rubin », *Lectures* [En ligne], « Les notes critiques », http://journals.openedition.org/lectures/6241.

WARNER, Michael (dir.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

– –, « Introduction », *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Michael Warner (dir.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. vii-xxxi.

WEEKS, Jeffrey, *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*, Londres, Quartet Books, 1977.

– –, *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths, and Modem Sexualities*, Londres, Roudedge et Kegan Paul, 1985.

– –, *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*, Londres, Longman, 1991.

WIEGMAN, Robyn, « Queering the Academy », *Genders*, vol. 26, 1997, p. 3-22.

WITTIG, Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1992.

– –, *La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013 [2007].

WONG, Christine, « An Oral History of Lesbianism », *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 4, n° 3, 1979, p. 52-53.

WONG, Germaine Q., « Impediments to Asian-Pacific-American Women Organizing », *Conference on the Educational and Occupational Needs of Asian-Pacific-American Women, August 24 and 25, 1976*, U.S. Department of Education, Office of Educational Research and Improvement, National Institute of Education, 1980, p. 89-103.

YAMADA, Mitsuye, *Desert Run, Poems and Stories*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press, 1988.

YAMAMOTO, Hisaye, *Seventeen Syllables and Other Stories*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press, 1988.

ZINN, BACA Maxine, WEBER CANNON Lynn, HIGGINBOTHAM Elizabeth et THORNTON DILL Bonnie, « The Costs of Exclusionary Practices in Women's Studies », *Signs: Journal of Women in Culture et Society*, vol. 11, 1986, p. 290-303.

ZOO, *Q comme Queer : les séminaires Q (1996-1997)*, Lille, GayKitschCamp, 1998.

INDEX

A

activisme spirituel [*spiritual activism*], 28, 34, 412, 467, 468, 482, 488, 494, 495, 509, 516

Alarcón, Norma, 7, 19, 27, 34, 35, 57, 61, 68, 74, 75, 80, 81, 111, 145, 157, 173, 178, 181, 191, 192, 211, 218, 285, 286, 316, 322, 323, 333, 337, 366, 368, 369, 533, 534, 543, 555, 557, 558, 562

Alianza Federal de Pueblos Libres, 83, 88

American G.I. Forum, 80, 82

Aptheker, Bettina, 333, 335, 336, 340, 341, 342, 350, 351, 587

autohistoria-teoría, 2, 3, 12, 13, 21, 28, 29, 42, 54, 148, 194, 326, 338, 349, 356, 358, 359, 362, 370, 396, 402, 417, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 429, 430, 434, 435, 441, 443, 445, 446, 447, 448, 449, 453, 455, 458, 463, 464, 553, 618

Aztlán, 86, 189, 194, 196, 206, 450

B

Bacchetta, Paola, 5, 7, 26, 27, 34, 35, 36, 50, 57, 61, 74, 75, 80, 81, 145, 181, 191, 192, 211, 218, 285, 286, 287, 316, 322, 323, 337, 338, 367, 368, 371, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 403, 408, 415, 417, 428, 505, 515, 533, 534, 536, 538, 553

Barnard, Ian, 30, 31, 32, 266, 381, 382, 383, 404, 405, 406, 407

Blackwell, Maylei, 45, 46, 47, 59, 62, 64, 66, 67, 70, 86, 91, 93, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 116, 118, 121, 122, 124, 127, 128, 139, 141, 144, 146, 147, 148, 150, 153, 154, 155, 157, 160, 163, 167, 168, 169, 171, 176, 182, 298, 299, 300, 301, 328, 354, 554, 568, 570, 571, 572, 577, 581, 585

Borderlands/La Frontera, 2, 3, 7, 10, 12, 13, 19, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 42, 51, 52, 53, 56, 58, 59, 60, 61, 64, 68, 69, 71, 86, 111, 145, 146, 147, 156, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 209, 284, 286, 287, 289, 293, 298, 302, 320, 321, 322, 329, 332, 340, 341, 343, 348, 355, 356, 358, 359, 361, 362, 367, 371, 372, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 420, 422, 427, 428, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 440, 443, 444, 445, 446, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 466, 479, 480, 481, 487, 489, 495, 496, 497, 505, 510, 511, 515, 527, 531, 532, 534, 536, 537, 538, 541, 542, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 560, 562, 563, 564, 565, 567, 618

Bourcier, Sam, 22, 23, 36, 37, 213, 214, 253, 310, 311, 312, 313, 315, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 418, 465, 531, 532, 589, 602

Brown Berets, 66, 84, 85, 87, 88, 101, 111, 572, 580

Butler, Judith, 21, 22, 23, 36, 41, 43, 222, 247, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 268, 269, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 289, 295, 296, 302, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 326, 327, 339, 356, 418, 419, 420, 439, 441, 443, 458, 460, 461, 462, 464, 465, 489, 527, 532, 589, 590, 595, 607, 610

C

Cantú, Norma, 5, 24, 25, 26, 27, 28, 68, 111, 166, 185, 188, 189, 191, 192, 193, 376, 380, 408, 436, 497, 511, 524, 538, 555, 557, 558, 559, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 575

Case, Sue-Ellen, 11, 141, 226, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 253, 259, 275, 281, 449, 573, 575, 591, 596

Chagoya, Ariban, 5, 18, 47, 69, 333, 525, 526, 551

Chávez Leyva, Yolanda, 148

Chávez, César, 574

Chávez, Jenny, 122

Chicana Research and Learning Center, 97, 165, 166, 167

Chicana Service Action Center, 93, 96, 113, 580

Chicano Coordinating Council on Higher Education, 86, 87

Chicano Youth Liberation Conference (Denver, 1969), 85

Coatlicue State, 196, 200, 389, 495

Comisión Femenil Mexicana, 92, 93, 96, 97, 107, 113, 155, 158, 573, 581

Concilio Mujeres, 96

Conferencia de Mujeres Por La Raza (Houston, 1971), 99, 120, 129, 137, 138, 571

Conner, Randy P., 4, 5, 18, 35, 47, 65, 66, 67, 68, 69, 168, 170, 172, 181, 182, 186, 188, 203, 287, 322, 333, 416, 433, 469, 470, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 485, 486, 487, 488, 496, 540, 551

conocimiento, 28, 29, 61, 70, 402, 416, 417, 482, 494, 510, 541, 585

conscience de la nouvelle *mestiza*, 53, 198, 372, 386

Cotera, Martha, 5, 47, 59, 70, 86, 89, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 109, 111, 114, 125, 127, 128, 129, 134, 135, 136, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 147, 148, 154, 157, 158, 160, 165, 166, 167, 168, 480, 554, 568, 570, 571, 572, 577, 581, 585, 586

Coyolxauhqui Consciousness, 402

Coyolxauhqui Imperative, 401, 402, 403, 541

Crusade for Justice, 81, 83, 85

Cuevas, Jackie T., 31

D

Del Castillo, Adelaida, 83, 89, 90, 91, 103, 109, 110, 127, 131, 137, 139, 141, 144, 571, 574, 575, 578

desconocimiento, 416, 510, 513

désidentification, 285, 286, 372, 398, 399, 400, 404, 443, 487, 503

E

El Mundo Surdo, 13, 170, 468, 478, 479, 481, 482, 488, 495, 498, 522

El Mundo Zurdo, 5, 13, 25, 26, 29, 35, 68, 175, 179, 183, 184, 203, 284, 287, 322, 374, 443, 445, 466, 467, 468, 470, 480, 481, 482, 489, 490, 491, 492, 493, 495, 496, 497, 498, 520, 536, 552, 553, 555, 556, 558, 560, 563, 564

El Plan de Santa Barbara, 86

El Plan Espiritual de Aztlán, 86

F

facultad, 363, 395, 414, 415, 416, 417, 482, 488

Falquet, Jules, 1, 6, 7, 26, 27, 34, 35, 40, 57, 61, 74, 75, 80, 81, 145, 181, 191, 192, 211, 218, 259, 260, 261, 262, 263, 285, 286, 287, 316, 322, 323, 337, 368, 371, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 428, 505, 523, 533, 534, 553, 592, 595

Feminist Writer's Guild, 67, 169, 170

Ferguson, Roderick A., 284, 285, 305, 306, 595, 600

Flores, Francisca, 92, 93, 96, 97, 99, 113, 125, 126, 129, 581
« French Theory », 23, 312, 313, 318

G

Gay Latina/Latino Alliance (GALA), 155
Gonzáles, Rodolfo "Corky", 83
González, Deena J., 5, 47, 159, 160, 161, 162, 332, 333, 352, 353, 551
Grahn, Judy, 145, 186, 201, 211, 470, 597

H

Halberstam, Jack, 49, 259, 269, 270, 275, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 594
Halperin, David, 226, 247, 248, 250, 253, 266, 267, 273, 274, 275, 276, 283, 305, 310, 312, 313, 314, 317, 587
Hames-García, Michael, 33, 34, 39, 57, 145, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 302, 303, 309, 366, 367, 465, 535, 579, 598
Hammonds, Evelynn, 33, 34, 245, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 300, 301, 309
Haraway, Donna, 160, 177, 222, 225, 226, 245, 295, 296, 315, 317, 324, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 340, 341, 347, 349, 364, 415, 598
Hatfield Sparks, David, 5, 6, 18, 47, 65, 68, 172, 182, 333, 414, 416, 469, 470, 482, 483, 485, 486, 488, 496, 535, 551, 556, 558
Hernández, Ellie D., 47, 157, 333, 409
Hijas de Cuauhtemoc, 100
Huerta, Dolores, 82, 110, 576

I

Interviews/Entrevistas, 18, 42, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 163, 165, 167, 168, 169, 170, 185, 188, 329, 337, 339, 353, 356, 395, 400, 480, 482, 485, 486, 489, 499, 515, 516, 517, 520, 537, 538, 560

J

Jagose, Annamarie, 43, 191, 197, 277, 278, 281, 283, 287, 301, 302, 411, 457
Johnson, E. Patrick, 145, 284, 287, 288, 295, 535

K

Keating, AnaLouise, 6, 18, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 38, 41, 42, 50, 51, 56, 59, 61, 63, 64, 68, 69, 70, 71, 172, 179, 185, 186, 187, 188, 191, 196, 200, 202, 211, 286, 324, 328, 329, 330, 333, 339, 340, 341, 356, 357, 360, 368, 369, 371, 373, 394, 395, 396, 397, 400, 402, 403, 414, 416, 420, 424, 425, 427, 431, 447, 462, 466, 470, 479, 480, 484, 489, 491, 492, 493, 494, 495, 498, 503, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 529, 530, 531, 538, 539, 540, 541, 542, 544, 545, 556, 559, 560, 561, 564, 565
Kitchen Table
Women of Color Press, 172, 173, 181, 459, 513, 519, 520, 521, 522, 540, 546, 587, 592, 597, 600, 608, 610, 611

L

La Mujer Chicana, séminaire, 66, 67, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 328, 353, 480, 547
« La Prieta », 2, 6, 12, 13, 19, 20, 21, 29, 32, 35, 37, 42, 53, 148, 149, 175, 178, 181, 183, 188, 190, 286, 293, 298, 330, 367, 370, 372, 373, 374, 375, 376, 381, 398, 399, 400, 402, 404, 410, 421, 422, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 448,463, 466, 490, 491, 492, 493, 495, 496, 498, 514, 516, 527, 541, 618

La Raza Unida, 62, 66, 74, 81, 84, 88, 97, 114, 125, 569, 573, 576
Las Adelitas de Aztlán, 101, 111, 112
Las Buenas Amigas, 154
Las Chicanas, 106, 122, 123
Lauretis, Teresa de, 2, 3, 11, 21, 22, 23, 33, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 213, 214, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 249, 253, 254, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 281, 282, 284, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 301, 303, 304, 308, 309, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 324, 325, 330, 356, 368, 369, 373, 419, 420, 458, 527, 529, 532, 587, 591, 593, 594, 597, 600, 602, 604, 609, 618
Lesbianas Unidas, 155
Lesbians Latinamericans, 152
Light in the Dark, 26, 42, 56, 61, 70, 71, 185, 328, 329, 339, 360, 361, 363, 387, 395, 397, 402, 403, 404, 414, 415, 416, 424, 434, 466, 493, 494, 508, 509, 510, 537, 538, 541, 542, 560
Longeaux y Vásquez, Enriqueta, 97, 110, 115, 140, 141, 144, 167
López Tijerina, Reies, 83, 88
Lorde, Audre, 145, 156, 172, 173, 186, 266, 289, 293, 302, 323, 366, 421, 453, 493, 511, 515, 519, 521, 522, 535, 554, 559, 560, 602, 610
LULAC, 79, 80, 82

M

Making Face, Making Soul/Haciendo Caras, 42, 69, 178, 185, 192, 329, 348, 353, 358, 359, 428, 429, 463, 466, 470, 498, 499, 511, 512, 516, 517, 520, 539, 540, 551, 606, 609
MALCS, 159, 162
MALDEF, 87
Malinche, 72, 110, 124, 166, 195, 575
MAPA, 82
Martínez, Elizabeth "Betita", 103, 104, 109, 115, 130, 133, 138, 139, 141, 144, 577
MAYO, 84, 87, 88, 97, 149, 439
McRuer, Robert, 30, 278, 279, 305, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 407, 409, 416, 497, 603
MEChA, 62, 63, 86
Moraga, Cherríe, 2, 3, 19, 21, 26, 34, 44, 54, 57, 59, 67, 147, 149, 151, 156, 157, 160, 162, 164, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 188, 211, 224, 244, 259, 261, 266, 286, 288, 289, 293, 295, 301, 319, 322, 342, 353, 366, 381, 383, 409, 413, 421, 447, 469, 479, 482, 490, 491, 497, 500, 504, 511, 512, 515, 518, 519, 520, 521, 522, 535, 538, 540, 541, 542, 543, 549, 550, 562, 578, 579, 586, 591, 592, 597, 603, 607, 608
Moreno, Dorinda, 89, 96, 127, 144, 158, 167, 168
Mujeres de La Raza Unida, 97
Mujeres en Marcha, 159, 161, 580
Muñoz, José Esteban, 19, 20, 145, 269, 270, 285, 286, 287, 302, 303, 304, 305, 306, 323, 366, 398, 399, 533

N

NACS, 159, 160, 161, 162
National Chicano Moratorium Committee, 87
National Chicano Youth Conference (Denver, 1969), 88
nepantlera, 51, 53, 148, 202, 363, 370, 372, 395, 396, 403, 404, 405, 414, 455, 468, 507, 508, 509, 510
Nestle, Joan, 154, 211, 584
Nieto, Consuelo, 107, 109, 120, 131, 134, 135, 137, 140, 167
Nieto-Gómez, Anna, 46, 72, 91, 92, 93, 97, 99, 100, 102, 108, 109, 110, 113, 115, 117, 118, 119, 120,

124, 125, 133, 134, 136, 137, 142, 143, 167, 438, 580, 581
nos/otras, 28, 29, 508, 509
nouveau tribalisme [*new tribalism*], 28, 514, 515
nouvelle *mestiza*, 27, 28, 53, 189, 191, 196, 197, 198, 202, 209, 370, 372, 381, 386, 387, 388, 390, 392, 395, 397, 403, 414, 455, 456, 503, 538

O

Old Wives' Tales, 67, 155, 169
other-sider, 212, 360, 361, 362, 363, 364, 416, 417, 514, 529

P

Parker, Pat, 145, 175, 211, 289, 319, 491, 535, 605
PASO, 82
Perreau, Bruno, 37, 286, 310, 311, 312, 313, 314, 323, 367, 605
Pitts, Andrea J., 29, 385, 515
Putting Coyolxauhqui Together, 12, 70, 396, 401, 402

R

Ramos, Juanita, 146, 149, 153, 156, 157, 201, 293, 362, 479, 544, 583
Rich, Adrienne, 145, 149, 289, 439, 519
Rincón, Bernice, 91, 93, 97, 139

S

Saavedra, Yvette, 146, 149, 151, 152, 153, 163, 584
Salsa Soul Sisters, 154, 584
Sandoval, Chela, 34, 286, 296, 299, 300, 331, 348, 447, 479, 499, 500, 501, 502, 503, 518, 520, 546
Sedgwick, Eve Kosofsky, 21, 22, 23, 36, 43, 215, 247, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 264, 265, 268, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 286, 289, 291, 297, 298, 301, 302, 305, 306, 309, 310, 311, 314, 317, 318, 319, 321, 376, 419, 420, 527, 591, 607, 608
Small Press Traffic, 170, 468, 478, 482, 490, 498
Smith, Barbara, 172, 261, 262, 289, 290, 293, 366, 500, 518, 519, 520, 521, 522

T

TEAMS, 97
Tejidos, 66
Texas Woman's University, 62, 70
théories dans la chair [*theories in the flesh*], 177, 240, 412, 478
This Bridge Called My Back, 59, 67, 68, 71, 165, 169, 172, 178, 179, 211, 539, 541, 542, 578, 579, 591, 592
this bridge we call home, 42, 71, 172, 173, 185, 202, 339, 447, 510, 511, 512, 513, 514, 516, 518, 539, 541, 542, 556, 559, 560, 565
« To(o) Queer the Writer », 1, 2, 3, 12, 29, 320, 357, 365, 394, 397, 400, 404, 458, 460, 461, 462, 463, 465, 530, 618
Trujillo, Carla, 5, 47, 147, 148, 149, 150, 151, 156, 157, 159, 161, 162, 163, 348, 382, 544, 551, 570, 574, 578, 582, 585, 586, 592, 605
Turner, William B., 43, 277, 278, 279, 603

U

UMAS, 84
United Farm Workers (UWF), 81, 82, 83
Université de Californie – Santa Cruz, 12, 19, 22, 41, 42, 43, 53, 69, 71, 212, 225, 241, 243, 246, 267, 273, 275, 277, 324, 326, 329, 330, 332, 333, 334, 339, 340, 341, 349, 458, 526, 530, 537
Université du Texas – Pan American, 62

Université du Texas – Rio Grande Valley, 26, 62
Université du Texas à Austin, 5, 8, 12, 26, 43, 63, 65, 66, 67, 85, 97, 163, 164, 166, 168, 324, 326, 328, 353, 354, 381, 489, 495

V

Vermont College, 69, 185, 186, 345, 346, 547, 550

W

Warner, Michael, 247, 258, 264, 265, 269, 275, 276, 588, 610
Wittig, Monique, 149, 243, 245, 275, 283, 313, 423, 536, 599
Women/Space, 66

Y

Yarbro-Bejerano, Yvonne, 56, 382

Z

Zaytoun, Kelli D., 29, 515, 566

« To(o) Queer the Writer » : Contributions et effacement de Gloria Anzaldúa lors de l'émergence de la théorie queer

Résumé : Encore largement méconnue en France, la militante féministe lesbienne chicana Gloria Anzaldúa (1942-2004), originaire de la Vallée du Río Grande, au Texas, a contribué à travers ses essais, fictions et poèmes à l'émergence de la théorie queer aux États-Unis. En effet, si la première introduction du terme *queer theory* au sein de la sphère académique états-unienne est souvent attribuée à Teresa de Lauretis, qui forge l'expression en 1990, il est possible d'en retracer d'autres généalogies. Anzaldúa s'est nettement définie comme queer dès 1981 dans « La Prieta », *autohistoria-teoría* publiée dans l'anthologie *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, puis dans *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987). Lorsque de Lauretis formule sa théorie queer, cependant, elle ne mentionne que brièvement les ouvrages d'Anzaldúa sans souligner son utilisation du terme *queer* ni discuter ses travaux qui constituent pourtant un précédent à sa propre formulation. Prenant appui sur d'importantes recherches en archives et des entretiens d'histoire orale, cette thèse et l'effort généalogique qui l'anime visent donc à questionner certains des « silences construits » (de Lauretis) de la théorie queer, aux États-Unis comme en France, en mettant en évidence la manière dont celle-ci s'est fondée sur l'effacement ou la marginalisation d'un important corpus de textes poétiques et critiques produits par des auteur·rice·s et des théoricien·ne·s queers racisé·e·s.

Mots clés : Gloria Anzaldúa, théorie queer, critique queer de couleur, féminisme décolonial, féminisme chicana, intersectionnalité, violence épistémique, colonialité du savoir, *Chicano Civil Right Movement*

« To(o) Queer the Writer »: Contributions and Erasure of Gloria Anzaldúa during the Emergence of Queer Theory

Abstract: Still largely unknown in France, Gloria Anzaldúa (1942-2004), a Chicana lesbian feminist activist from the Río Grande Valley, Texas, contributed through her essays, fictions and poems to the emergence of queer theory in the United States. Indeed, even if the first introduction of the term *queer theory* within the U. S. academic sphere is often attributed to Teresa de Lauretis, who coined the expression in 1990, we can trace other genealogies. Anzaldúa clearly defined herself as queer as early as 1981 in "La Prieta", an *autohistoria-teoría* published in the groundbreaking anthology *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, and then in *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987). When de Lauretis formulates her queer theory, however, she only briefly mentions Anzaldúa's works without emphasizing her use of the term *queer* or discussing her writings, which nevertheless set a precedent for her own formulation. Based on extensive archival research and oral history interviews, both this dissertation and the genealogical effort that animates it aim to question some of the "constructed silences" (de Lauretis) of queer theory, in the United States as in France, by highlighting the way in which queer theory was founded on the erasure and marginalization of an important corpus of poetic and critical texts produced by queers authors and theoreticians of color.

Keywords: Gloria Anzaldúa, queer theory, critique of color queer, decolonial feminism, Chicana feminism, intersectionality, epistemic violence, coloniality of knowledge, Chicano Civil Rights Movement