



SATELLITER TGV 4 2010

Till detta nummer har vi valt att översätta den mexikofödda dramatikern, creative writing-läraren och aktivisten Cherríe Moragas artikel "From a long line of Vendidas", först publicerad i antologin *Loving in the War Years. Lo Que Nunca Pasó Por Sus Labios* 1983 och därefter återpublicerad i *Feminist Studies/Critical Studies* 1986. Texten betraktar vi som en värdig klassiker i genren intersektionell självvetnografi, fastän ingen av dessa termer ännu var i bruk då, för 27 år sedan.

Tre satellitskribenter har inbjudits att kretsa kring och förhålla sig till Moragas text. Religionshistorikern Gunlög Fur fördjupar sig i arvet av kolonialt förtryck bakom den problematik Moraga tar upp. Sociologen Marta Cuesta anknuter Moragas utgångspunkter till sin egen pedagogiska praktik. Historikern och författaren Karin Lützen bidrar med en tänkvärd kritisk reflektion kring Moragas identitetsprojekt.

I sin text från 1983 använder Cherríe Moraga på ett produktivt sätt sig själv som forskningsmaterial. Hon analyserar sin relation till uppväxtens familjenormer och till den chicanafeminism hon kommit att bli en del av. Med sin undersökning lyckas hon ringa in hur svårigheterna att tala om sexualitet, och då i synnerhet homosexualitet, går som en röd tråd genom dessa sammanhang – en tråd som måste slitas av om en verklig demokratisering ska bli möjlig.

FRÅN EN LÅNG RAD VENDIDAS

Chicanas och feminism

CHERRIE MORAGA

Om någon hade frågat mig i tonåren vad det innebär att vara chicana, skulle jag antagligen ha räknat upp alla orättvisor jag hade utsatts för. När min syster och jag var femton respektive fjorton och min bror några år äldre passade vi forfarande upp honom. Jag skriver ”passade upp”, som om det var slut med det nu, nästan två årtionden senare. Men det är lögn. Hemma hos min mamma blir än i denna dag min bror och min pappa uppslagna, även av mig. Jag gör det av respekt för mamma och hennes önsknings. Det som jag tyckte mest illa om, då för länge sedan, var ändå att betjäna min bror. Till skillnad från pappa, som ibland arbetade uppåt sjuttio timmar i veckan för att jag skulle kunna glufsa i mig mat varenda dag, var det enda som gjorde min bror förtjänt av mitt slaveri att han var man.

Vad som ser ut som ett förräderi mellan kvinnor grundat på ras, menar jag har sitt ursprung i sexism/heterosexism. När vi chicanas vänder ryggen åt varandra är det antingen för att vinna manligt godkännande eller för att slippa bli sexuellt stigmatiserade av män och kallas puta, vendida, jota. Fenomenet är urgammalt och tränas in redan på skolgården, långt innan det med full kraft spelas ut inom politiska grupper.

I sjuan blev jag kär i Manuel Poblano. En spenslig pojke. Håret alltid perfekt kammat och inoljat. Uniformsskjortan prydligt struken över utskjutande skulderblad. Vid tolv års ålder växte Manuels identitet fram – kön – ras och Patsy Juárez, min bästis när vi gick i femte klass, ville också ha honom. Manuel var kompis med Letitia och Connie. Jag minns hur de viftade med hans skolfoto framför ögonen på mig, ett bevis på att *de* kunde få ett kort av honom, trots att jag hade frågat först. De båda flickorna smidde planer på att få honom att ”gå ut med” Patsy, och till slut gjorde han det. Jag hade inte en chans, det visste jag hela tiden. Inte tillräckligt brun. Och fel efternamn.

I puberteten började identitetsallianser bildas längs rigida och orubbliga rasgränser kombinerade med könsgränser. Och varenda en – pojke, flicka, anglo och chicano – föll på plats. Var stod *jag*?

Att jag drog mig undan andra chicanos berodde inte på att jag inte älskade mitt folk. Jag blev mer och mer anglo för att det verkade vara mitt enda alternativ om jag ville bli en autonom person utan att stigmatiseras. Jag menar inte att jag redan då var medveten om allt det här, bara att jag vid varje avgörande punkt i min utveckling instinktivt valde det som såg ut att ge mig störst rörelsefrihet i framtiden. Det innebar framför allt att jag värjde mig mot könsroller så mycket jag någorlunda riskfritt kunde, och det var betydligt lättare i en anglo- än i en chicanokontext. Därmed inte sagt att anglokulturen aldrig stigmatiserar sina kvinnor för “genusöverträdelser” – bara att den stigmatiseringen inte har samma personliga makt över mig som chicanokulturens.

Den negativa syn vi chicanas har på oss själva som sexuella personer, och det ömsesidiga förräderi den leder till, har sitt ursprung i en fyrahundraårig mexikansk historia och mytologi. Den har senare förstärkts av ett angloimperialistiskt system som sedan länge sedan drivit mexikaner och chicanos till en defensiv hållning gentemot den dominerande kulturen.

Det sexuella arv som har förts vidare till mexikanskan/chicanan är förräderiet, och i förräderiets medelpunkt står den historiska/mytiska kvinnogestalten Malintzin Tenepal. Som översättare, strategisk rådgivare och älskarinna till den spanske erövraren av Mexiko, Hernan Cortez, betraktas Malintzin som mestisfolkets moder. Men till skillnad från la Virgen de Guadalupe kallas hon inte vördnadsfullt för Jungfrumoder, utan ges föraktfullt namnet la Chingada, alltså “den knullade”, eller la Vendida, den som har sålt sig till den vita rasen.¹

På hennes axlar vilar hela skulden för “bastardiseringen” av Mexikos infödda befolkning. Eller tarvligare uttryckt: Malintzin, även kallad Malinche, knullade med den vite mannen som besegrade Mexikos indianfolk och förstörde deras kultur. Allt sedan dess har bruna män anklagat henne för att förråda sin ras och genom

århundradena fortsatt att ge hela hennes kön skulden för denna "överträdelse".

Som chicana och feminist måste jag, liksom andra chicanas före mig, undersöka hur denna myt påverkar min/vår ras-/könsidentitet och mitt förhållande till andra chicanas. Idag finns det nog nästan ingen chicana som växer upp utan att behöva lida i Malintzins namn, även om hon aldrig hör någon prata rakt ut om denna aztekprinsessa från en svunnen tid.

I aztekernas skrifter stod det att Quetzalcoatl, den befjädrade ormguden, skulle återvända österifrån för att frälsa sitt folk i vassrörets år enligt aztekernas kalender. Ödet ville att Cortez och hans män just den förutspådda dagen, 21 april 1519 (översatt till den västerländska kalendern), landsteg i Vera Cruz, ljushåriga och skäggiga, precis som Quetzalcoatl hade beskrivits.²

Då Cortez kom till Mexiko hade aztekerna underkuvat en stor del av den övriga indianbefolkningen, däribland mayafolket och tabascerna som var betydligt svagare militärt. För aztekerna var krig nödvändigt för att få fångar som kunde offras till krigsguden, Huitzilopochtli. Som slavar och potentiella offergåvor var de andra indianfolken, efter egna förhandlingar och ibland blodiga sammanstötningar med spanjorerna, därför ivriga att slå sig ihop med de spanska styrkorna och störta aztekernas välde. Genom att systematiskt underkuva stora delar av den mexikanska indianbefolkningen hade aztekerna dömt sig själva till undergång.³

Aleida Del Castillo, chicanafeministisk teoretiker, hävdar att det var Malinches djupa andlighet som fick henne att hjälpa Cortez, hennes tro på att han var Quetzalcoatl

som i ny skepnad hade återkommit för att rädda Mexikos folk från total utplåning. Del Castillo skriver: "Krossandet av aztekväldet, erövringen av Mexiko och därmed förintelsen av den värld hon fötts in i" var, i Malinches ögon, "ofrånkomlig"

Likheten mellan Malinche och Eva-bilden är bara alltför uppenbar.

för att bereda vägen för den nya andliga tidsålder som var på väg.⁴

När Del Castillo och andra chicanafeminister i sin forskning omtolkar Malinches roll vid erövringen av Mexiko är de inte ute efter att rättfärdiga spanjorernas imperialism. Snarare försöker de skapa en mer realistisk kontext, och därmed en större förståelse för Malinches handlingar.

Skräcken för att bli förrådd av en kvinna har inte sina rötter i något som är typiskt för mexikaner eller chicanos. Likheten mellan Malinche och Eva-bilden är bara alltför uppenbar. I sina krönikor över erövringen av Mexiko och grundandet av den katolska kyrkan där, lämnade spanjorerna sin egen europeisk-katolska tolkning av händelserna i Mexiko i arv till mestisfolket. Denna tidiga tolkning hade till stor del sitt ursprung i Bernal del Castillos ögonvittnesskildring av erövringen. Eftersom hans skildring också är den främsta källan till de flesta nutida analyser, är den bild vi har av mexikansk civilisation under samma period ofta starkt katolskt och spanskt präglad.

I sina skrifter noterar Bernal Diaz del Castillo att den unga aztekprinsessan stod

närmast i tur att ärva fadern vid hans död. Malinches mor ville att hennes son från ett annat äktenskap skulle ärva i stället. Därför sålde hon sin egen dotter till slaveri.

Enligt Gloria Anzaldúa finns det i Mexiko skrifter som motsäger den skildringen.⁵ Men det som trots det har blivit nedtecknat – eller ansetts trovärdigt – är att Malinche blev förrådd av sin egen mor. Det är denna myt om kvinnors inneboende opålitlighet, vår naturliga benägenhet för svek, som har ristats in i själva benknotorna på den kollektiva mexikan-/chicanopsykologin.

Förrädare föder förrädare.

Detta tidiga förräderi har, vare sig det ägde rum eller ej, inte utforskats närmare, förmodligen eftersom ingen man blev direkt drabbad. På sätt och vis gjorde Malinches mor bara sin mexikanska plikt som hustru: *satte mannen främst*.

Ingen är så vacker som en latinamerikansk man. En man kan visserligen hävda att hans familj var väldigt kvinnodominerad ("mi mamá fattade egentligen alla beslut"), men jag har aldrig träffat en enda latino som inte skulle skriva under på grundtesen att män är bättre. Det är ett så vanligt påstående att det låter naivt och jag blir nästan generad över att skriva det, men det är sanningen i sin kärna.

Frågar man till exempel vilken chicanamamma som helst om hennes barn, så skyndar hon sig att svara att hon älskar alla lika mycket, men det gör hon inte. *Pojkarna är annorlunda*. Ibland får jag ett intryck av att hon känner så för att hon hoppas att hennes modrande ska forma en sådan man som hon hade velat gifta sig

med, kanske till och med velat vara. Att hon genom sin son kan få smaka litet på de manliga privilegierna, de enda privilegier som återstår för den som saknar ras- och klassprivilegier. De förhoppningarna kan dottern aldrig ge sin mamma, utsatt som hon är för samma krafter som håller modern fjättrad. Resultatet blir att dottern ständigt måste förtjäna moderns kärlek, visa henne sin trohet. Sonen – han får hennes kärlek gratis.

Varför känns detta så viktigt för mig efter tio års feministisk medvetenhet och aktivism – att skriva om den mexikanska mammans gynnande av sonen? Antagligen för att jag aldrig riktigt har gått tillbaka till källan. Aldrig sagt på mitt eget språk: *pojkar, de är män, de får göra vad de vill ... han är ju man*.

Dagboksanteckning: april 1980

För tre dagar sedan fick jag ett tårifyllt fjärrsamtal från min mamma, hon älskade mig, ville ha mig tillbaka i sitt liv igen efter vår långa separation. Hennes tårar får mig att tappa skärpan i rösten, den skyddande distansen. Hennes vädjande "mi' jita, jag älskar dig, jag hatar att känna mig så långt ifrån dig" får mitt hjärta att öppna sig för henne igen.

Jag minns inte exakt varför mitt hjärta hade varit stängt, bara att det varit nödvändigt för att hålla distansen, att vi på sätt och vis hade varit överens om det. Men hennes gråt var allt som behövdes för bända upp mitt hjärta igen.

Jag kände hur nitarna släppte. Känslorna började flöda i bröstet. Ja, det är därför jag älskar kvinnor. Denna kvinna är min mamma. Det finns ingen kärlek lika stark som den här, en kärlek som inte tillåter att jag avskiljer mig, som aldrig godtar en hemlighet som skulle kunna slita isär oss, som alltid i sista minuten, precis som nu, driver mig mot avslöjandets rand, mot att säga sanningen.

Jag är stor som ett berg! vill jag säga. "Se upp, mamá! Jag älskar dig och jag är stor som ett berg!" Och på avgrundens rand känner jag min kropp röra sig ned mot platser där vi aldrig har talat, mot tider när jag inte kämpade emot. Jag stiger ned, beredd att säga sanningen, äntligen.

Och plötsligt hör jag en annan ringsignal i telefonen. Mamma ber mig vänta. Det är ett samtal på pappas arbetstelefon. Några ögonblick senare: "Det är din bror", säger hon. Mina knän låser sig under mig, skyddar mig mot fallet ... Hennes röst ljusnar. "Okej, mi'jita. Jag älskar dig. Jag pratar med dig senare", klipper hon av mitt i förbindelsen.

När jag lägger på är jag lättad över att jag aldrig fick chansen att säga mer. Den älskvärda påminnelsen. Den där mannen behöver inte förtjäna hennes kärlek. Min bror måste alltid komma först.

Förförelse och svek. Sedan jag blev vuxen har ingen kvinna brytt sig om mig gratis. Det finns alltid ett pris. Min kärlek.

Vad jag ville ha av min mor var otänkbart. Det skulle innebära att hon på ett mycket grundläggande sätt gick emot mexikanska/chicanska traditioner. Du är en förrädare mot din ras om du inte sätter mannen främst. Anklagelsen "förrädare" eller "vendida" hänger ovanför huvudet och bultar i hjärtat på de flesta av oss chicanas som försöker utveckla vår egen autonoma självkänsla, i synnerhet genom sexualiteten.

Eftersom heterosexismen – chicanans sexuella åtagande gentemot chicanomannen – är beviset för hennes trohet mot sitt folk, står en chicanafeminist som försöker kritisera chicanogrubbens sexism verkligen i valet mellan en personlig pest och en politisk kolera.

Även om den aldrig har kallats "sexismdebatten", som i de litterära delarna av den svarta rörelsen, har vår diskussion om sexism inom chicanogruppen begränsats

lika hårt av den förutsatta heterosexualiteten: "Hur ska vi få ordning på våra män?" Det mesta av det feministiskt orienterade material som dök upp i slutet av 70-talet och början av 80-talet tänjer sig hårt för att säkert hålla sig inom chicanovärderingarnas ramar – manligt definierade och ofta antifeministiska.

Gång på gång har chicanas trivialiserat kvinnorörelsen genom att kalla den en rent vit medelklassföreteelse, som inte har mycket att ge kvinnor vars hud har annan färg än vit. De lyfter då bara fram rörelsens allra ytligaste aspekter. I "From Woman to Woman" skriver Silvia S. Lizarraga till exempel att

klasskillnad är en av de mest avgörande faktorerna för inställningen till andra underordnade grupper. I USA kan vi se hur detta fenomen inverkar på de mål som kvinnornas befrielse-rörelse har satt upp ... Behoven representerar ett brett spektrum av intressen – alltifrån *kapitalistiska kvinnors*, affärskvinnors och akademiska yrkeskvinnors till *håxors* och *lesbiskas* behov. Vad arbetslösa kvinnor och arbetarklasskvinnor tillhörande olika etniska minoriteter behöver förbises däremot i allmänhet av denna rörelse.⁶ (min kursiv)

Lizarragas uttalande är typiskt för det ensidiga perspektiv många chicanas i chicanabefrielsens namn har haft på kvinnorörelsen. Min fråga är: *Vem försöker de hjälpa?* Definitivt inte den chicana som undanhålls ytterst viktig information om en tioårig

feministisk gräsrotsrörelse, där bruna kvinnor, bland dem även lesbiska bruna kvinnor (förvisso i minoritet och säkerligen utsatta för "feministisk" rasism), har varit aktivt engagerade i reproduktionsrättigheter, i synnerhet steriliseringsövergripp, kvinnojouer för misshandlade kvinnor, kriscenter för våldtagna, juridiskt stöd, konferenser för kvinnor i tredje världen, kulturevenemang, hälso- och självhjälpskliniker med mera.

Intressant nog är det bland chicanomän fullkomligt acceptabelt att använda vita teoretiker, t. ex. Marx och Engels, för att utarbeta en teori om chicanoförtryck. Däremot är det fullständigt oacceptabelt om en chicana använder vita kvinnors verk för att utarbeta en teori om chicanaförtryck. Och även om chicanan ansluter sig till en rent ekonomisk teori om förtryck, hur ska hon kunna undgå att se att över hälften av världens arbetare är kvinnor, och att de utsätts för diskriminering inte bara på arbetsplatsen, utan även i hemmet och inom alla de typer av könsrelaterade övergrepp jag just nämnde? Har hon råd att blunda för att de krig mot imperialismen som förekommer både på hemmaplan och internationellt alltid åtföljs av våldtäkter på bruna kvinnor av både vita män och män från tredje världen? Vad ska vi utan feministisk analys kalla dessa fakta? Är det inte avskräckningsmetoder mot den chicana som börjar känna sig som "artvarelse"? Är inte dessa "kvinnofrågor" också "folkfrågor"? Det är mycket lättare för chicanan att kritisera vita kvinnor, som ju när allt kommer omkring aldrig skulle kunna vara familia, än att ta upp frågorna och klagomålen med en bror, en morbror, en far.

Det mest värdefulla med chicanateorin har hittills varit att vår historia omvärderats ur kvinnoperspektiv, genom att berättelser om mexikanska/chicanska kvinnogestalter som tidigt visat feministisk medvetenhet har lyfts fram. Svagheten i dessa studier är att de till stor del undergrävs av vad jag kallar "vid-våra-mäns-sida-reflexen". Alfredo Mirande och Evangelina Enríques ger prov på ett typiskt sådant återtagande när de i *La Chicana* talar om María Hernández:

Visserligen är hon feminist och själv en ledare, men hon är alltid snabb att påpeka hur viktig familjeenheten är i rörelsen och att tacka för all hjälp hon får av sin man ...⁷

Och ändå tänker vi inte ens på om en chicanoaktivist aldrig nämner alla de "bakom-kulisserna"-chicanas som har hjälpt honom!

I samma text faller författarna i den alltför vanliga fällan att i den kulturella lojalitetens namn dalta med det manliga chicanoeget (vilket i sig borde vara en förolämpning mot chicanomän). Liksom den svarta superkvinnan tvingas chicanan anta övermänskliga proportioner. Hon måste hålla de kulturella hemmaeldarna brinnande medan hon går ut och tjänar sitt levebröd. Hon måste bekämpa rasismen vid sin mans sida, men utmana sexismen på egen hand och hela tiden bevara sin "femininitet" så att hon inte sårar eller hotar *sin man*. Detta är vad det betyder att vara chicanafeminist.

På senare år har dock sant feministiska chicanas börjat synas på sidorna i chicanska, feministiska och litterära

publikationer. Detta speglar förstås bara en snabbt växande feministisk chicana-/tredje världen-rörelse. Jag står själv i djup tacksamhetsskuld till bland andra Norma Alarcón, Martha Cotera, Gloria Anzaldúa och Aleida Del Castillo för deras forskning och skrifter. I deras arbeten avspeglas en okuvlig strävan att sätta kvinnan främst, även om det innebär att kritisera *el hombre*.⁸

Att vara kritisk mot sin kultur är inte att förråda den. Vi har en tendens att vara väldigt själv rättfärdiga i kritiken och anklagelserna mot den dominerande kulturen och vi faller så lätt för villfarelsen att chicanos utsätts för så mycket elakt förtal från andra att det inte finns utrymme för att kritisera de aspekter av vår egen förtryckta kultur som förtrycker oss.

Jag är inte särskilt intresserad av om tredje världens folk lärde sig sexism av den vite mannen eller ej. Det har gjorts storslagna försök att visa hur lyckliga män och kvinnor var tillsammans innan den vite mannen satte spår i vår inhemska mylla. Det speglar samma mentalitet som när vita feminister hävdar att alla raser levde i harmoni när "Den stora Modern" härskade över oss alla. I båda fallen visar historien oftast något annat. I vilket fall som helst kan strategin mot rasism och sexism aldrig gå ut på att utesluta något av dem. Som Combahee River Collective, en svart feministisk organisation, har fastslagit, känner bruna kvinnor av båda förtrycken "samtidigt".⁹ De enda som kan kosta på sig att vägra inse detta är de som inte utsätts för detta flerfaldiga förtryck.

Jag förvånas ständigt över hur ofta så kallade "Tercermundistas" i USA kan arbeta

för att utplåna begreppet och fenomenet vit överhöghet, men väljer att blunda för manlig överhöghet. Kanske beror det på att världen blir mer komplex när man börjar prata om sexism. Makten låter sig inte längre brytas ned i prydliga små hierarkiska kategorier, utan blir en serie begynnelse och omvägar. Eftersom det inte är lätt att komma fram till hur kategorierna ser ut, blir det inte heller lätt att ge fienden ett namn. Allt blir så svårt att reda ut. Det *är* sant att vissa män hatar kvinnor även i sitt begär efter dem. Och vissa män förtrycker de kvinnor som de älskar. Men till skillnad från rasisten låter de föremålet för sitt förakt dela bord med dem. Hatet de känner mot kvinnor översätts inte till separatism. Det är mer försåtligt intrakulturellt, i likhet med klassmotsättningar. Men annorlunda, för det lever och andas i våra familjers kött och blod och kallas till och med kärlek.

I Toni Cade Bambaras roman *The Salt Eaters* ställer curanderan frågan: *Har du råd att bli hel?*²⁰ Denna replik står för just den fråga som i många år har bränt inom mig medan jag har politiserats allt mer. *Hur skulle en rörelse som inriktade sig på frihet för bruna kvinnor se ut?* Annorlunda uttryckt: Vad händer om vi inte riktar blicken mot det som ligger utanför vår kultur, utan in mot vår egen kultur och oss själva och från den punkten börjar utveckla strategier för en rörelse som skulle kunna utmana själva grundvalarna för förtryckande idésystem globalt?

Den enda aspekt av vår identitet som ständigt har ignorerats av varenda politisk rörelse i det här landet är sexualiteten, både som källa till förtryck och som medel för frigörelse. Trots att andra rörelser har tagit upp frågan, har sexuellt förtryck och begär aldrig uttryckligen diskuterats i samband med bruna kvinnors liv. Sexualitet, ras och kön har oftare ställts mot varandra än uppfattats som oupplösligt förbundna i en komplex väv av personliga och politiska identiteter och förtryck.

Till skillnad från vita människor, med undantag för judarna, har människor i tredje värden levt under hotet om folkmord på våra raser ända sedan de första europeiska expansionisterna kom. Familjen försvaras därför med ännu större glöd av förtryckta folk, och familjeinstitutionens helighet pumpas in med blodet i chicanons ådror. La familia måste till varje pris bevaras: när de dödar våra pojkar i sina imperialistiska krig för att garantera amerikanska storbolag större vinster, när de stänger in oss i getton, reservat och barrios för att vara säkra på att våra frustrerade våldshandlingar riktas mot vårt eget folk, när de steriliserar våra kvinnor utan vårt medgivande eftersom vi inte kan läsa dokumenten vi undertecknar, när de hindrar våra familjer från att få anständiga bostäder, rimlig barnomsorg, tillräckligt med bränsle, regelbunden medicinsk vård, då tror vi på goda grunder – även om de kanske formellt sett inte längre lynchar oss i Texas och

våra systrar och bröder i Georgia, Alabama, Mississippi – att de vill se oss döda.

Så vi slår tillbaka, tror vi, med våra familjer – med våra gravida kvinnor och våra män, de odiskutabla överhuvudena. Vi tror att ju strängare vi skyddar könsrollerna inom familjen, desto starkare blir vi som en enhet i motståndet mot det angloamerikanska hotet. Och samtidigt är oviljan att undersöka *alla* rötterna till kärlekslösheten inom våra familjer vår svagaste länk och ömmaste punkt.

Vårt folks motstånd mot att granska relationerna i våra familjer – mellan man och hustru, älskare, syster och bror, far, son och dotter etc. – får mig att tro att det inte bara är för att skydda familjen mot den dödsbringande angloamerikanen som chicanomannen håller fast så hårt vid familjeenheten. Det som i Kapitalismens Patriarkat är sant om “mannen” vad gäller misogyni är i stor utsträckning sant även om chicanon. Även han vill, som alla andra män, kunna bestämma hur, när och med vem hans kvinnor – mor, fru och dotter – ska vara sexuella. Om inte män hade tvingat fram en social och juridisk kontroll över våra reproduktiva funktioner, ytterligare förstärkt av katolska kyrkan och en social institutionalisering av våra roller som sex- och hushållsbetjänter åt män, kunde ju chicanas mycket väl fritt “välja” något annat sätt att leva, till exempel att leva sexuellt oberoende *av* och/eller *med* män. Faktum är att det framtvingade “valet” av vår sex-/kärlekspartners kön tycks föregå det framtvingade “valet” av den form (äktenskap och familj) ett partnerskap kan tänkas få. Kontrollen över kvinnorna börjar med att

heterosexualiteten institutionaliseras.

Homosexualiteten utgör inte i sig något större hot mot samhället. Manlig homosexualitet har alltid varit en “tolererad” aspekt av det mexikanska/chicanska samhället, så länge den håller sig i “marginalen”. Det

Familjen är *inte* per definition en mans dominans över kvinnor och barn.

kan till och med hävdas att den manliga homosexualiteten har sitt ursprung i våra inhemska aztekrötter.¹¹ Men varje form av lesbiskhet, och all manlig homosexualitet som öppet erkänner en relation med både sexuella och emotionella delar, ifrågasätter själva grunden för *la familia*. “Fikusen” blir föremålet för chicanons/mexikanens förakt eftersom han medvetet väljer en roll som hans kultur talar om för honom att han ska ringakta. Kvinnans.

Frågan kvarstår. Är grunden, som den ser ut nu, tillräckligt robust för att möta förtryckarens ansikte mot ansikte? Jag tror inte det. Det finns en djupare kärlek inom vårt folk, en kärlek som ligger begravd mellan gränslinjerna för de roller vi spelar med varandra. Den är jorden under golvbrädorna i våra hem. Vi måste klyva trä, gräva med bara händerna i den hårdpackade marken för att få reda på vad våra muskler egentligen håller för.

Familjen är *inte* per definition en mans dominans över kvinnor och barn. Familia är band mellan generationerna, djupa känslomässiga band mellan motsatta kön och inom det egna könet. Familia är sexualitet,

som har att göra med, men inte begränsar sig till samlag och orgasm. Familia springer fram ur beröring, ständig och daglig. Ritualen med kyssar och korstecknet varje gång någon kommer eller går hemifrån. Det är att hitta familia bland vänner där blodsbanden bildas genom gemensamt li-dande och firande.

Våra familjers styrka hämtas aldrig ur dominans. Familjen har överlevt trots dominansen – liksom våra kvinnor.

Chicanons vägran att se vår svaghet som folk och som rörelse är i allra djupaste mening ett självbedrägeri. Den lesbiska chicanan får ta emot den värsta stöten från detta bedrägeri, för det är hon, det synligaste uttrycket för att kvinnor kan ta kontroll över sin könsidentitet och sitt öde, som är det stora hotet mot den anti-feministiska chicanon/-an. Vad finns det annars för anledning till den totala dödstrychnaden bland chicanos om lesbiskhet? När ämnet faktiskt *tas* upp används ordet nedsättande.

Sonia A. López skriver till exempel om anti-feminismen i El Movimiento under det sena 60-talet:

De chicanas som uttryckte sitt missnöje med organisationerna och de manliga ledarna fick ofta etiketterna "kvinnosakskvinnor" och "lesbianer". Det var ett sätt att isolera och misskreditera dem, en metod som praktiserades både öppet och i det fördolda.¹²

Detta konstateras utan några förbehåll.

López kommer inte med några värdeomdömen om den inbyggda homofobin i en sådan splittringstaktik. Utan kommentar förstärker hennes konstaterande föreställningen att lesbiskhet är en vit företeelse, men inte bara det, utan också en förolämpning som man till varje pris bör undvika.

Denna iver hos chicanafeminister att vända ut och in på sig själva för att bevisa att deras kritik mot det egna folket är kärlek (vilket den faktiskt är) undergräver allvarligt den potentiella radikaliteten i den ideologi de försöker skapa. Utan att riktigt tro på sin kärlek, misstänksamma mot sin egen ilska och rädda för att bli utfryssta av chicanomän (med betet "lesbisk" hängande över sitt arbete blir de symboliskt "utsparkade ur sängen") hejdas chicanans fantasi ofta innan hon har fått en chans att tänka igenom de svåraste, och därmed viktigaste, frågorna.

Undra på att de chicanas jag känner som *ställer* de frågor som är "tabu" tvingas in i ett utanförskap långt innan de börjar ifrågasätta el carnal i tryck. Kanske känner de som jag att de inte har mycket att förlora.

Det är viktigt att påpeka att jag i mitt politiska arbete aldrig har hindrats av rädsla för förebräelser från min far. Ibland tror jag att om jag hade varit barn till en chicanofar, så hade jag aldrig förmått skriva en rad eller gå med i en demonstration, utan undvikit att ifrågasätta något alls för att den yttersta frågan, den om min sexualitet, aldrig skulle komma upp. Det är också tänkbart att vissa av mina compañeras aldrig skulle ha vågat uttala sig som lesbiska från tredje världen om deras fäder inte hade dött eller gett sig av när de var små, utan varit en levande del av deras dagliga liv. De lesbiska chicanas jag känner,

vars fäder är mycket delaktiga i deras liv, har sällan kommit "ut" inför familjen.

Under slutet av 60-talet och början av 70-talet tog jag inte aktivt del i la causa. Jag kunde aldrig förmå mig själv att gå med i tågen i East Los Angeles (jag stod vid sidan och tittade på); jag gick inte på ett enda av MECHA:s möten på vårt campus. No soy tonta. Jag skulle ha blivit mördad i El Movimiento – ljushyad, inte tillräckligt bra på spanska för att hänga med, olyckligt attraherad till kvinnor och hårt kämpande mot denna attraktion, och dessutom ständigt ifrågasättande varje auktoritet, inklusive männens. Jag kände inte att jag hörde dit. Kanske hade jag verkligen kommit att tro att "chicanos" var "annorlunda", inte "som vi", som min mamma sa. Ändå visste jag mycket väl att en del av mig var en del av den rörelsen, men den delen verkade inte kunna komma till uttryck förrän jag fick vara både en chicano och den kvinna jag måste vara. Den kvinna som genom att ta kontrollen över sitt eget sexuella öde trotsar rollen som undergiven sin make, far, bror och son påstås vara en "förrädare mot sin ras" eftersom hon bidrar till "folkmordet" på sitt folk – oavsett om hon har barn eller ej. Kort sagt, även om en trotsig kvinna *inte* är lesbisk påstås hon vara det, för precis som den lesbiska är hon i chicanons föreställningsvärld una *Malinchista*. Liksom den mexikanska historiens Malinche har hon korrumpierats av det utländska inflytande som hotar att förgöra hennes folk. Norma Alarcón utvecklar temat sex som det yttersta tecknet på lojalitet och säger:

I Malinchemyten finns följande sexu-

ella möjligheter: kvinnan är sexuellt passiv, och därmed hela tiden öppen för möjligheten att bli använd av män, antingen genom förförelse eller våldtäkt. Denna potentiella användning är dubbetydig: det vill säga, hon kan användas som pant antingen intrakulturellt – "oss killar emellan" – eller interkulturellt, vilket innebär att om inte vi använder henne så måste "de" använda henne. Eftersom kvinnan är en ytterst användbar pant uppfattas inget hon gör som ett val.¹³

I rastermer kan lesbiskhet alltså tolkas som att chicanan används av den vite mannen, även om den vite mannen aldrig rör vid henne. *Valet uppfattas aldrig som hennes eget*. Homosexualiteten är *hans* sjukdom, och den överför han som en ödesdiger smitta till tredje världens folk, män som kvinnor. (Eftersom Malinche är kvinna, drabbas homosexuella chicanomän som gör uppror mot sina föreskrivna könsroller inte av samma förrädarstigma.) En lesbisk chicana som har förhållanden med vita kvinnor kan bli särskilt utsatt för sådana anklagelser, eftersom den vita lesbiska kvinnan ses som den vite mannens agent. Att den vita kvinnan faktiskt kan utmana sin vites faders auktoritet, och därmed skulle kunna betraktas som en potentiell bundsförvant, har ingen betydelse i ett fall som har lagts ned innan det ens har tagits upp.

Resonemanget ser ut så här:
Malinche sålde sitt indianska folk genom

att bli kurtisan och översättare åt Cortez, vars avkomma symboliskt står för det bastardiserade mexikanska mestisfolket. Då är min mamma den moderna tidens chicana, Malinche som gifter sig med en vit man, min pappa, och ger upphov till de bastarder som min syster, min bror och jag är. Slutligen förråder jag – en halvblodschicana – min ras ytterligare genom att *välja* en sexualitet som utesluter alla män, och därmed det allra mest hotande, alla chicanomän.

Jag härstammar från en lång rad vendidas.

Jag är en lesbisk chicana. Mitt eget förhållande till att vara en sexuell person. Ett radikalt ställningstagande mot och ett vanhelgande av den kvinna jag uppfostrades till att bli.

Med en så komplex och motsägelsefull historia om hur vi blivit sexuellt utnyttjade av både vita män och män från vår egen ras känns det nästan som ett jordskalv när vi börjar försöka skilja myt från sanning i det som berättas om oss. Och undersöka i vilken utsträckning vi har internaliserat sådant som faktiskt inte är sant.

Trots att jag med intellektet insåg att det inte var så, lärde jag mig tidigt att kvinnor gärna medverkade i våldtäkter. På bilder, i böcker och filmer upplevde jag därför gång på gång våldtäkter och pseudovåldtäkter som kittlande, sexiga och vad sex egentligen handlade om. Det som kvinnor vill ha. Riktiga våldtäkter var när mörka, flottiga onda män hoppade fram ur gränder och överföll oskyldiga blonda kvinnor. Allt annat var bara sex, så som det är: smuts och plikt. Vi sårar på benen och uthärdar penetrationens framstötar, men det är vi själva som sårar på benen. I mitt huvud betydde inocencia att hellre dö än att bli knullad.

De här föreställningarna om sexualitet fick jag inte bara från samhället i stort, utan ännu mer uttalat och kraftfullt från den chicanska/mexikanska kulturen med sitt ursprung i myten om la Chingada, Malinche. I själva den sexuella akten med Cortez anses Malinche ha blivit utsatt för ett övergrepp. Hon är dock inte ett oskyldigt offer, utan den skyldiga parten – ytterst bär hon själv skulden för de sexuella kränkningar hon har utsatts för. Slaveri och svartmålning är priset hon måste betala för den njutning vår kultur tänker sig att hon kände. I *Ensamhetens labyrinth* lämnar Octavio Paz en förklaring till ordet "chingar" som ger oss värdefulla insikter i hur Malinche, symboliserad av la Chingada, uppfattas. Han skriver:

Betydelsen att förstöra och spräcka upp återkommer i nästan alla uttrycken.

[...] om man syftar på den sexuella akten har ordet en alldeles särskild anstrykning av övervåld eller bedrägeri. "Chingar" är alltid något man gör utan den "chingadas" samtycke. Kort sagt, "chingar" är framför allt att utöva våld. Det

är ett maskulint, aktivt och grymt verb, det sticker, sårar, skadar, besudlar. Och det ger den som utför handlingen en bitter, harmsen tillfredsställelse.

“Chingado” är det passiva, det kraftlösa och öppna, i motsats till det som är aktivt och slutet. “El chingón” är hannen, han spräcker upp, öppnar. “La chingada” är honan, ren passivitet, värnlöshet mot yttervärlden.¹⁴

Om den enkla sexakten – själva penetrationen – alltså implicerar att kvinnan är besudlad, inte mänsklig, är det inte att undra på att vi chicanas ofta undviker ett medvetet erkännande av vår egen sexualitet. Även om vi tycker om att ha sex, njuter av att känna fingrar, tunga, penis i oss, finns det en del av oss som måste försvinna under akten, vi måste hålla oss avskilda från insikten om vad det egentligen är vi gör. Så att säga sitta på sängstolpen och se vilken förnedring och vilket våld en “annan” kvinna, inte vi, är villig att utsätta sig för. Och om vi har lesbiska känslor – inte bara vill bli penetrerade utan också penetrera – vilka perversa monster måste vi då inte vara! Det är genom våra andar vi kan fly undan det smärtsamma erkännandet av våra “låga” sexuella jag.

Vad den vita kvinnorörelsen försökte övertyga mig om var att lesbisk sexualitet är annorlunda *till sin natur* än heterosexuell sexualitet. Att begäret att penetrera och bli penetrerad, att fylla och bli fylld, skulle försvinna. Att hålla fast vid sådana begär var “reaktionärt”, inte “politiskt korrekt”, “mansidentifierat”. Och ingen form av maktkamp skulle vara inblandad i att uppnå sexuell extas med en kvinna. Kvinnor var annorlunda. Vi kunde på något magiskt sätt helt enkelt “transcendera” dessa “föråldrade idéer”, bara genom att söka uppnå andlig transcendens i sängen.

I själva verket utspelade sig alla dessa maktkamper om att “ta” eller “bli tagen” i mitt eget sovrum. Och i mitt psyke, de hade en särskild mexikansk vinkling. Vita kvinnors feminism gav mig inte svar på mina frågor. Som chicanafeminist oroadde jag mig över helt andra saker. År 1982 skrev jag:

Det jag behöver utforska går inte att hitta i den feministiska lesbiska sängkam-maren, däremot kanske i de mestadels heterosexuella sängkamrarna i södra Texas, LA eller till och med Sonora, Mexiko. Dessutom har jag insett att de gränser som vita feminister sätter för sig själva i sina beskrivningar av sexualitet har sin grund i vitrotade tolkningar av dominans, underkastelse, maktväxlingar etc. Allt det där är visserligen en *del* av bruna kvinnors psykosociala liv, men

gränserna skulle behöva vidgas och översättas för att passa mitt folk, och särskilt kvinnorna i min familj. Och jag är trött, hela tiden, på att översätta.¹⁵

Mirtha Quintanales bekräftar min ståndpunkt och visar på behovet av en dialog mellan kvinnor från tredje världen om sexualitet:

Den avgörande frågan för mig vad gäller sexualitetens politik är att jag som lesbisk latina boende i USA egentligen inte har tillfälle att undersöka vad sexuell konformitet och sexuellt motstånd betyder i min egen kultur, min egen etniska grupp, och hur det kan ha påverkat mina egna värderingar och ståndpunkter, mitt sexualliv och min politik. Det finns praktiskt taget ingen dialog om detta någonstans, och liksom andra latinamerikanskor och tredje världen-kvinnor, i synnerhet lesbiska, svävar jag i total okunnighet om vad det är vi har emot oss förutom en negativ feministisk sexualpolitik.¹⁶

Mot slutet av 70-talet spred sig begreppet "kvinnokultur" snabbt bland vita lesbiska kvinnor och "kulturfeminister"; det är fortfarande mycket populärt. Det fanns ett överflöd av "womon's" historia, "wommin's" musik, "womyn's" andlighet, "wymyn's" språk – och i allt låg bestämningsordet "vit" underförstått och outtalat. Sanningen var den att det förekom/förekommer enormt mycket förnekelse i den kvinnliga separatismens namn. Kvinnor växer sällan upp i miljöer med bara kvinnor. Kulturer är könsblandade. Som Bernice Reagon uttrycker saken:

... vi har blivit organiserade så att vi får våra primära kulturella signaler från andra faktorer än att vi är kvinnor. Vi är i grunden inte ackulturerade till att vara ett kvinnofolk och gå utanför våra primära uppdelningar av folken: svart, vit, indian etc.¹⁷

Till skillnad från Reagon tror jag att vi på vissa sätt *har* blivit ackulturerade till att bli "kvinnofolk" och att det därför finns något sådant som "kvinnokultur". Den kulturen uppstår dock, som Reagon påpekar, i en kontext som formas av ras, klass, geografi, religion, etnicitet och språk.

Jag försöker inte antyda att kvinnor behöver ha män omkring sig för att känna sig hemma i vår kultur, utan att sättet att förstå kulturen har påverkats av män. Att vissa aspekter av kulturen verkligen är förtryckande betyder inte att man löser något genom att kasta ut allt som har med rasgrundad/etnisk kultur att göra. Då är det risk att vissa väldigt viktiga aspekter av identiteten går förlorade, i synnerhet för tredje världens kvinnor.

Genom att inte närma sig feminismen från någon sorts materialistisk grund,

inte ta med ras, etnicitet och klass i beräkningen för att avgöra var kvinnor befinner sig sexuellt, har många feminister skapat en analys av sexuellt förtryck (vilket ofta sammanblandas med själva sexualiteten) som är en politisk återvändsgränd. "Radikalfeminismen", den ideologi som ser mäns förtryck av kvinnor som roten till och paradigmet för allt annat förtryck, vill få oss kvinnor att se oss själva som en klass och hävda att vår könsidentitet är *källan* till vårt förtryck och mäns könsidentitet *källan* till all världens ondska. Men i denna ideologi kan begreppet "förtryckens samtidighet" aldrig till fullo integreras, vilket tredje världens feminism försöker göra. Om ras och klass utsätter den bruna kvinnan för lika mycket förtryck som hennes könsidentitet måste alltså radikalfeministen bredda sin egen "identitets"-politik till att omfatta även hennes "identitet" som förtryckare. (För att inte tala om att erkänna att det finns män som lider mer än hon.) Detta är något som en radikalfeministisk rörelse oftast har vägrat göra.

Radikalfeministiska teoretiker har inte velat inse hur deras position inom den dominerande kulturen – vita, medelklass, ofta kristna – har påverkat varje steg de har tagit för att driva fram feministiska förändringar – "ge kvinnor deras kroppar tillbaka". Det har lett till att den största organiserade grenen av radikalfeminismen är rörelsen mot porr. Till skillnad från dem som arbetar mot våldtäkt och kvinnomisshandel och för reproduktionsrättigheter behöver antiporr-"aktivisten" nämligen aldrig ha något att göra med levande kvinnor utanför sin egen ras och klass. Porrmotståndarnas

rörelse är främst symbolisk och teoretisk till sin natur. Och det är mycket lättare att representera den bruna kvinnans behov på pappret än i verkligheten. Därmed bevarar de sin enfrågesyn på feminismen intakt.

Jag menar inte att pornografi inte skulle vara ett problem för många bruna kvinnor. Men den antimaterialistiska hållningen i porrmotståndsrörelsen verkar inte särskilt meningsfull för fattiga kvinnor, för tredje världens kvinnor. Enklare uttryckt: det är våra systrar som jobbar inom sexindustrin.

Många av kvinnorna i antiporr-rörelsen är lesbiska separatister. Med stöd av den radikalfeministiska kritiken kan lesbiskheten betraktas som den logiska personliga responsen på ett misogynt politiskt system. Genom detta synsätt har lesbiskheten blivit en "idé" – en politisk respons på manlig sexuell aggression snarare än en sexuell respons på en kvinnas begär till en annan kvinna. På så vis kan många uppenbart heterosexuella kvinnor som inte är sexuellt aktiva kalla sig för lesbiska. Lesbiska "från halsen och uppåt". Denna falang inom rörelsen har blivit ett slags kult. De har tagit med sig vitheten, klassprivilegierna och en angloamerikansk version av "åter-till-modern" i ett språng bakåt över ett tusenårigt patriarkalt välde och sedan försökt kasta ut mannen. Det som återstår kallar de för kvinnligt. Och behåller sitt på ras och klass grundade kulturella överläge.

Den lesbiska separatisten drar sig ur just de kulturella kontexter som har format henne och försöker bygga en kulturell/politisk rörelse grundad på fantasier om ett förflutet som var fritt från förtryck. Det är begripligt

att många feminister hellre väljer sådana asexuella separatistiska/andliga lösningar än att djärvt ge sig i kast med utmaningen att tvinga fram sexuellt självbestämmande ur ett så sexuellt exploaterande system. Varje förtryckt grupp behöver med historiens och myternas hjälp föreställa sig en värld där vårt förtryck inte verkar tillhöras tingens förutbestämda ordning. Aztlán för chicanos är ett annat exempel. Felet ligger i att tro så helhjärtat och ensidigt på detta idealförflutna eller denna framtidss fantasi att dagens orättvisor förlorar i prioritet eller att vi försöker hitta alltför enkla botemedel mot den smärta vi känner idag.

Likaväl som vår sexualitet påverkas av kulturen – vår ras, klass, etnicitet etc. – påverkas den också av heterosexism, äktenskap och manliga huvudaktörer i dessa institutioner. Vi kan arbeta för att störta dessa institutioner så att vi, när spillrorna äntligen har rensats bort, kan se vad vi har kvar att bygga på sexuellt. Men vi kan inte be en kvinna glömma allt hon har lärt sig om sex i en heterosexuell och kulturspecifik kontext eller säga åt henne vad hon får tycka om det. Skulle hon glömma sina sexuella kunskaper och låta bli att använda dem för att lösa upp knuten i sitt eget begär, kan hon gå miste om chansen att upptäcka sin egen sexuella potential.

Bland oss chicanas är det tradition att uppfatta bandet mellan mor och dotter som det främsta och viktigaste i våra liv. Det är döttrarna man kan lita på. Las hijas som förblir trogna a la madre, a la madre de la madre.

Det är när vi talar om detta band mellan kvinnorna av vår ras som chicanafeminismen växer fram. Under alltför många år har vi uppfört oss som om vi hade ingått en hemlig pakt om att aldrig direkt erkänna våra ömsesidiga band. Aldrig medge att vi *i första hand* räknar med varandra. Aldrig erkänna det inför el hombre. Men det är just det som det betyder att vara chicanafeminist – att djärvt göra kärleken till kvinnor i vår ras synlig och politisk.

Ett politiskt engagemang för kvinnor är inte detsamma som att vara lesbisk. Som lesbisk chicana skriver jag om hur min egen feminism har varit förbunden med mitt sexuella begär till kvinnor. Detta är min berättelse. Jag kan inte berätta någon annan historia är den jag förstår. Jag väntar ivrigt på att heterosexuella chicanafeminister ska skriva och berätta om sitt sexuella begär till män och hur deras feminism präglar det begäret. Men ett politiskt engagemang för kvinnor måste per definition innebära ett politiskt engagemang även för lesbiska. Att förvägra den lesbiska chicanan rätten att fritt uttrycka sin sexualitet och att politisera den är att i djupaste mening förvägra sitt själv detta. Jag kan garantera att inget kommer att förändras bland heterosexuella män, inget kommer att förändras i heterosexuella relationer, så länge chicanocommunityn håller oss lesbiska och bögar som politiska fångar i vårt eget folk. Varje rörelse som bygger på rädsla eller avsky för någon är en förfelad rörelse. Det gäller chicanorörelsen också.

Noter

- 1 Norma Alarcón följer upp detta tema i sin artikel "Chicana's Feminist Literature: A Re-Vision Through Malintzin/or Malintzin: Putting Flesh Back on the Object", *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga och Gloria Anzaldúa (red.), Persephone Press 1981.
- 2 Aleida R. Del Castillo: "Malintzin Tenepal: A Preliminary Look into a New Perspective", *Essays on La Mujer*, Rosaura Sánchez och Rosa Martínez Cruz (red.), University of California at Los Angeles: Chicano Studies Center Publications 1977, s. 133.
- 3 Ibid. s. 131.
- 4 Ibid. s. 141.
- 5 Gloria Anzaldúa, opublicerat pågående arbete. Skriv till The Third World Women's Archives, Box 159, Bush Terminal Station, Brooklyn, NY 11232.
- 6 Silvia S. Lizarraga: "From a Woman to a Woman", *Essays on La Mujer*, s. 91.
- 7 Alfredo Mirandé och Evangelina Enríques: *La Chicana: The Mexican-American Woman*, Chicago University Press 1979, s. 225.
- 8 Några skrifter av latinafeminister är Gloria Anzaldúas *La Serpiente Que Se Come Su Cola: The Autobiography of a Chicana Lesbian* (Skriv: The Third World Women's Archives, adress se ovan); *Cuentos: Stories by Latinas*, Alma Gómez, Cherríe Moraga och Mariana Romo-Carmona (red.), Kitchen Table 1983, samt *Compañeras: Antología Lesbiana Latina*, Juanita Ramos och Mirtha Quintanales (red.), (Skriv: The Third World Women's Archives, adress se ovan).
- 9 The Combahee River Collective, "A Black Feminist Statement", *But Some of Us Are Brave: Black Women Studies*, Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott och Barbara Smith (red.), The Feminist Press, 1982, s. 16.
- 10 Toni Cade Bambara, *The Salt Eaters*, Random House 1980, s. 3 och 10.
- 11 Bernal Díaz del Castillo, *The Bernal Díaz Chronicles*, eng. övers. och red. Albert Idell, Doubleday 1956, s. 86–87.
- 12 Sonia A. Lopez i *Essays on La Mujer*, s. 26.
- 13 Norma Alarcón i *This Bridge Called My Back*, s. 184.
- 14 Octavio Paz, *Ensamhetens labyrint*, sv. övers. Irmgard Pingel och Lasse Söderberg, Brombergs förlag 1984.
- 15 Cherríe Moraga, "Played between White Hands", *Off Our Backs*, Brooklyn N.Y., 1982, s. 60.
- 16 Mirtha Quintanales med Barbara Kerr, "The Complexity of Desire: Conversations on Sexuality and Difference", *Conditions: Eight*, Box 56 VN BRUNT STATION, BROOKLYN, N.Y., s. 60.
- 17 Bernice Reagon, "Turning the Century Around", *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Barbara Smith (red.), Kitchen Table, 1983.

Översättning: Annika Ruth Persson

©1983 by Cherríe Moraga. Originally published in *Loving in the War Years: Lo Que Nunca Pasó Por Sus Labios*. Cambridge, MA: South End Press, 1983.

Gunlög Fur läser Cherríe Moraga:

OM KULTURMÖTEN OCH SAMMANFLÄTADE HISTORIER

För många år sedan kunde man i skattkammaren på det gamla *Museum of Mankind* i London se en märklig och oroande liten skulptur. En scen, noggrant utskuren ur täljsten av en okänd haidaindiansk konstnär, visar en man och en kvinna. Mannen, som uppenbarligen är vit, håller den hukande kvinnan i håret och riktar ett gevär mot henne. Inskriptionen berättade:

Asymetriska könsrelationer var vanliga motiv för fristående skulpturer. Kvinnorna var, även om de alltid bar europeiska kläder, troligen Haida och handelsmännens sällskap.

Haidaindianerna lever längs Kanadas västkust och är kända för sina skulpturer i täljsten. Dessa figuriner från senare delen av 1800-talet utgör en märklig kommentar till de könsrelationer som uppstod i kölvattnet av koloniala kulturmöten i västra Nordamerika.

Jag kommer att tänka på denna statyett när jag läser Cherríe Moragas artikel. Hennes berättelse om Malinche/Malintzin, Cortez mexicaindianska sällskap, visar på det förtvivilade arvet från koloniala kulturmöten, såväl som på dessas möjligheter. Både berättelsen om Malinches sentida efterkommande och täljstensstatyetten är fulla av mångtydighet.

Var ska man till exempel börja? Man kan börja med våldet. Malinche, flickan från kusten som blev slav till spanjorerna, kanske såld av sin egen mor, utsatt för

sexuella övergrepp och som resultat mor till en "bastardiserad" avkomma. Asymmetriska könsrelationer, tätt förknippade med asymmetriska rasrelationer, våld i nära relationer och kulturellt betingat våld, blev en del av den amerikanska världen – om det nu inte varit det innan – till slut så sammanvävda att dess avtryck blir samlarobjekt, del av världens "skatter". Inga kommentarer gavs på Museum of Mankind till denna uppseendeväckande sociala konst, men Moragas artikel utgör ett försök att förhålla sig till det oerhörda och upprörande. Våldet har förstås konsekvenser, inpå bara kroppen. Kvinnan hukar med geväret riktat mot huvudet. Och Moraga skriver att knappast en enda Chicana idag växer upp utan att lida för Malinches handlande.

Men man kan också börja med räddning. Moraga påminner om hur många andra indianska folk upplevde aztekerna som förtryckare och såg Cortez styrkor som en allierad i upproret mot en våldsam och destruktiv regim. Kanske valde Malinche Cortez? Kanske valde hon att ge liv åt en avkomma som kunde symbolisera uppgörelsen med aztekerriket, en ny allians för framtiden? Ingen av oss vet längre än sitt nu. Det är svårt, så här långt efteråt, att förlika sig med Cortez och spanjorernas till synes gränslösa grymheter, men andra vita män har sett sig som räddare snarare än förgörare. En mycket vanlig föreställning som spreds genom skrifter om Amerikas olika folk beskrev indianska kvinnor som offer för mäns våld och godtycke. "The squaw drudge" etablerade bilden av nedtryckta kvinnor som tvingades till att utföra allt tungt kroppsarbete, medan männen roade

sig med jakt och krigföring. Att bilden var mättad med missförstånd och förutfattade meningar gjorde den inte mindre suggestiv. Bilden av kvinnor som slavar och lastdjur, i behov av att räddas till ett drägligare liv av europeer bidrog till den specifika form av "den vite mannens börda" som beskrivits som "vita män som räddar bruna kvinnor från bruna män". Men alla kvinnor tycks inte ha velat räddas till den euroamerikanska versionen av civilisation. Den herrnhutiske missionären David Zeisberger skrev, frustrerad av det han mött bland delawareindianer i östra Nordamerika, att aldrig hade han förr mött kvinnor som givit honom sådant motstånd och som var sådana djävulens verktyg.¹ Haidakonstnärens staty är en kommentar till detta räddningsprojekt från ett annat perspektiv, liksom Moragas artikel. Statyetten vänder blicken åt ett annat håll och undrar ordlöst om det inte är mer passande att kalla den europeiske mannen med geväret för ett "Satans redskap".

Eller ska man börja vid gränsöverskridandets möjligheter? Moraga skriver om hur hon blir "anglocized" som ett sätt att komma undan de förtryckande regimerna i chicano-samhället. Hon såg det som sin enda utväg. Där olika kulturella mönster bildas, krockar och överlappar formas också möjlighetsrum.² Gränser kan begränsa och stänga inne eller ute, men de kan också överskridas, eller ritas om. Gång på gång i den amerikanska kontinentens historia av kulturmöten och konfrontationer finns kvinnor på gränsen mellan det indianska och det europeiska. Pocahontas söker en väg till samexistens och indiansk autonomi genom giftermål med John Rolfe. French

Margaret styr och ställer med handelsmän och fångar i västra Pennsylvania, men hotas samtidigt att fångas i Philadelphia. Sacajawea visar vägen för Lewis och Clarks stora expedition över Klippiga Bergen. Sarah Winnemucca lär sig läsa och skriva, bygger skola på reservatet vid Pyramid Lake och reser till Washington. Möjlighetsrum eller tvång – eller en kombination? Men det är Malinche ensam som får axla rollen som den som bär ansvaret för ”bastardiseringen” av de ursprungliga folken i Mexico. French Margaret hotas att fångas i Philadelphia. Sarah Winnemucca blir kontroversiell bland Paiuterna runt Pyramid Lake och ses av några som förrädare. Pocahontas och Sacajawea har liksom Malinche fått tjäna mer som kulturella ikoner än som verkliga gestalter. Jag funderar över den skillnad som finns i de gränser som skapas i samtiden och de som konstrueras av och i en senare tid. När man talar om kulturmöten bör man också foga till de gränser som dras där möten sker. Sådana gränser, skärningspunkter och zoner möjliggör och kräver nya handlingar och kompetenser och skapar nya utanförskap.

Eller ska man kanske börja i tiden innan det Moraga kallar ”contact”? Då läses nuets förtryckande strukturer i ljuset av ett förflutet som ofta framställs som ett förlorat paradiset. Varje förtryckt grupp behöver, skriver hon, med hjälp av såväl mytologi som historia skapa sig en föreställning om att deras förtryck inte är förutbestämt. Men det ligger ett misstag i att tro på detta förflutna så till den grad att man inte kan tänka sig möjliga lösningar i nuet. Samtidigt kan där finnas resurser att hämta

för förnyelse. Liksom andra genusforskare och aktivister kan Moraga med historiska argument föreslå ett annat grundformat för familjen – ett alternativ till den instängda och asymmetriska kärnfamiljen som växer ur en förkolonial relationsstruktur där familjen som sträcker sig över både köns- och åldersgränser står för band som formats genom både lidande och framgång. Detta familjemönster sågs ofta som en konkurrent till ”civiliserade” familjestrukturer av missionärer och koloniserare som satte likhetstecken mellan heterosexuella äktenskap och patriarkal hierarki.

Utgångspunkten kan också tas i dagens asymmetriska relationer. Även här spelar dock historien en stor roll. Moraga finner rötterna till chicanakvinnors negativa självuppfattning i fyra hundra års historia av kolonialism som placerat mexikaner i försvarsställning i relation till den dominerande kulturen. En följd av detta är en intern disciplinering som ofta är minst lika hård som den som utövas av de imperialistiska krafterna. Inte minst kräver den att man sluter leden kring könen. Många kvinnor från olika ursprungsfolk vittnar om hur komplicerat det är att formulera feministiska argument, utan att bli anklagad för att hota eller svika den viktiga kampen för erkännande och rättigheter. Verna St. Denis, creeindian och métis från Saskatchewan i Kanada, belyser sex olika former för kritik hon mött mot feministiska ståndpunkter.

För det första ifrågasätts utgångspunkten att mansdominans skulle vara en universell företeelse. Många indianska kvinnor menar att så har inte varit fallet i deras

kulturer innan mötet med europeisk kolonisation och de hävdar också att dessa traditioner överlevt till idag. Feministiska analyser skulle därför inte vara tillämpbara. För det andra pekar man på att europeiska folk och ursprungsfolk skiljer sig åt i hur man värderar och vördar mödrar och moderskap. För det tredje hävdas att jämlikhet som mål varken är relevant eller nödvändigt och påtvingats dem av koloniserarna. För det fjärde så tolkar en del indianska kvinnor jämlikhetsmålet som en förevändning för det vita samhället att införa sin form av patriarkal ideologi. För det femte ser många det inte som ett behov att uppnå lika rättigheter som män, utan önskar snarare kämpa för att kvinnors traditionella respekt och roller framhävs och återupprättas. Slutligen finns det de som menar att könsförtryck varken är det enda eller främsta förtryck de lever under och därför står inte kampen för kvinnors rättigheter högt på listan.³ Men mot detta lyfts fram att det är just feministiska analyser som, liksom Moraga gör, visar hur rasism och sexism sammansmälter i ursprungskvinnors liv och erfarenheter. De länkar samman köns- och rasförtryck och utmanar inte bara den koloniala makten utan också den som utövas av interna eliter.⁴

Men oavsett var man gör sitt avstamp så landar man i Moragas konstaterande att för den som är kvinna, icke-vit och av ett folk som befinner sig i ett underordnat läge så har förtrycket många sidor och det är inte möjligt att separera ut det ena från det andra, utan man måste klara att se hela den komplexitet som underordningen utgör. Man undgår inte paradoxerna, som att det är helt möjligt för manliga chicanos att använda vita (manliga) europeiska teoretiker, som Marx och Engels, för att formulera resonemang om det förtryck de lever i. Men chicanafeminister kan inte använda insikter från vita kvinnliga tänkare och aktivister. Det påminner mig om den debatt som blossade upp i det sena 1990-talet om statyerna i Kapitoleum i Washington, som står där för att påminna om den amerikanska nationens fäder. 1921 skapades en staty också av tre kvinnliga rösträttsaktivister, men inte förrän 1997 kunde den placeras i rotundan på grund av manliga kongressledamöters motstånd. När den så till slut togs fram ur gömmorna drabbades den av förödande kritik från svarta amerikanska kvinnor som beskyllde monumentet för att vara rasistiskt eftersom det bara visade vita kvinnor. ”Hur ironiskt är det inte”, kommenterade historikern Edith Mayo, ”att

**Man undgår inte paradoxerna,
som att det är helt möjligt för
manliga chicanos att använda
vita (manliga) europeiska
teoretiker, som Marx och Engels,
för att formulera resonemang
om det förtryck de lever i.**

placerade i Rotundan och omgivna av alla dessa slavägande förfäder, är de enda anklagelserna om rasism riktade emot kvinnorna.”⁵

Det här gör att jag inte kan hålla med Moraga när hon skriver att hon inte är särskilt intresserad av om Tredje världens människor lärde sig sexism från den vite mannen. Dessa mönster är så sammanflätade, så beroende av varandra att en intersektionell analys av såväl kulturmöten som deras nutida avlagringar behöver innehålla både kritiska analyser av ”den vite mannens” roll och den inhemska kulturen och historien. Det är fortfarande så att Västvärlden förespråkar lösningar för hela världen. Om fyrahundra år av kolonial obalans strukturerar chicanas liv idag, så är det väl märkligt om inte en lika lång historia av kolonialt överläge – i vilken handelsmän kunnat hålla gevären riktade mot sina inhemska kvinnliga sällskap – också satt så djupgående spår att de skär in i dagens relationer. Därför är förändring bara möjlig om båda parter vågar skärskåda sitt förflutna och ta konsekvenserna av det.

Noter

- 1 ”Goschgoschunk Diary,” Box 135, Folder 1, 17/12 1768, *Moravian Archives* (Bethlehem, Pennsylvania). Diskuteras i Gunlög Fur, *A Nation of Women. Gender and Colonial Encounters Among the Delaware Indians*, University of Pennsylvania Press 2009, s. 118-120.
- 2 Louise Sebro talar om ”möjlighetsrum” i sin avhandling om afrikanska slavar i danska Västindien. Jag har lånat uttrycket från henne. Louise Sebro: *Mellem afrikaner og kreol. Etnisk identitet og social navigation i Dansk Vestindien 1730-1770*, Historiska institutionen, Lunds universitet 2010.
- 3 Verna St. Denis: ”Feminism is for everybody. Aboriginal women, feminism and diversity,” *Making Space for Indigenous Feminism*, Joyce Green (red.), Fernwood Press and Zed Books 2007, s. 36-41.
- 4 Joyce Green: ”Taking Account of Aboriginal Feminism,” *Making Space for Indigenous Feminism*, Joyce Green (red.), Fernwood Press and Zed Books 2007. s. 23, 25.
- 5 Edith Mayo: ”Remembering Women in the ‘City of Symbols’”, *OAH Newsletter*, vol. 25, no. 3, August 1997.

Gunlög Fur är professor i historia vid Linnéuniversitetet.

E-post: gunlog.fur@lnu.se

Karin Lützen læser Cherríe Moraga:

"MEN HVAD MED HENDES ANGLO FAR?"

På min reol står et eksemplar af *Feminist Studies/Critical Studies*, hvis prismærke viser, at jeg har købt det for \$8.95 i New York University Book Center.¹ Det må have været i sommeren 1987, hvor jeg var på vej til Berkshire Conference on the History of Women for at holde et oplæg om lesbisk historie. Bogen ser mistænkeligt ulæst ud, og den eneste artikel, jeg har noteret bemærkninger til, er skrevet af Carroll Smith-Rosenberg, mit store historiker-idol.

Alt dette fortæller jeg for at sige, at jeg for længst kunne have læst artiklen af Cherríe Moraga, men det har jeg altså ikke. Det er først nu, hvor jeg får til opgave at skrive en satellittekst om den, at jeg læser den. Og så må jeg beklageligvis sige, at den virker temmelig forældet på mig, men at jeg også godt kan se, at den må have virket ansporende i sin tid. Den er gennemstrømmet af vrede over undertrykkelse og uretfærdighed og en stor bevidsthed om spørgsmålet om race, et emne, som først i de senere år er blevet inddraget i den skandinaviske kønsforskning.

Første gang, jeg var i USA, var i 1982, hvor jeg boede seks uger i New York for at studere på Lesbian Herstory Archives. Alt, hvad jeg oplevede, var nyt, tankevækkende og provokerende. Jeg havde aldrig før mødt mennesker, der var så bevidste om deres etniske baggrund og om den betydning, det havde for deres position i samfundet. I boghandelen *Womanbooks* rundt om hjørnet, hvor jeg købte mig fattig, så jeg stakkevis af de to artikelsamlinger, som lige var udkommet: *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology* redigeret af Evelyn Torton Beck, og så *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, som netop var redigeret af Cherríe Moraga og Gloria Anzaldúa.² Det var en overraskende tanke,

at man kunne gruppere kvinder efter, om de var jøder, og endda lesbiske jøder, som så havde helt andre erfaringer end farvede kvinder.

Lesbian Herstory Archives var stiftet af Joan Nestle og Deb Edel, som både var jøder og lesbiske, og som fremhævede de særlige erfaringer, det gav dem, samtidig med at de i bestræbelserne på at bevare den lesbiske historie arbejdede nært sammen med afro-amerikanske og chicana lesbiske. De var således ikke separatistiske i deres etniske bevidsthed, men de promenerede den som en vigtig del af deres identitet.

Ligesom Cherríe Moraga anvendte Joan Nestle sine egne erfaringer i de artikler, hun skrev. Da jeg lærte hende at kende, havde hun netop udgivet to opsigtsvækkende titler "Butch-Fem Relationships: Sexual Courage in the Fifties" og så den ligefremme "My Mother Liked to Fuck".³ Begge var ment som en provokation mod den i hendes øjne puritanske kvindebevægelse. Især artiklen om Butch-Fem åbnede mine øjne for, at 1950'ernes lesbiske bar-kultur ikke – sådan som jeg hidtil havde troet – blot var et eksempel på selvundertrykkende lesbiske kvinders måde at efterligne heteroseksuelle på.

En butch var ikke nødvendigvis en mislykket mand, hvad vi ellers var helt enige om at sige i det lesbiske-feministiske miljø, jeg tilhørte i København. Mange af os, mig selv indbefattet, var gennem kvindebevægelsens glade søstersolidaritet konverteret til et liv som lesbisk. Vi kunne overhovedet ikke identificere os med "klub-lesbiske", som vi kaldte de kvinder, der udlevede deres lesbiskhed i de lesbiske barer. Vi

var egentlig heller ikke begyndt at leve et lesbisk liv på grund af et begær efter kvinder men snarere, fordi vi befandt os godt i kvinders selskab. Derfor kunne vi også blive lidt skræmt og frastødt af den meget åbenlyse måde, som de butch-fem-lesbiske viste deres seksuelle interesse i hinanden. Vi syntes også, at de i hele deres adfærd var "so yesterday" – et minde om en undertrykkende verden af i går.

Joan Nestle åbnede mine øjne for, at et butch-fem forhold ikke skulle ses som en dårlig efterligning af et heteroseksuelt forhold men som en helt særlig lesbisk æstetik. Jeg begyndte også at forstå det pirrende i den form for forførelse, som butch-fem kvinderne udførte, og hvor erobring og hengivelse var omdrejningspunkterne. Det var sandelig noget helt andet end den erotik, jeg havde mødt i den lesbiske-feministiske verden, jeg kom i, hvor vi gik ens klædt i tøj, der tilslørede os som kønsvæsner, og hvor vi tilstræbte at være ligestillede.

I mit eget liv fik jeg nu øjnene op for, at et lesbisk liv kunne rumme andet end søstersolidaritet. Særlig smigret blev jeg, da Joan Nestle sagde, at jeg var en typisk "aggressive fem" ligesom hun selv var, hvorpå jeg straks gav mig til at dyrke den side af mit væsen. Men i min forskning i lesbisk historie blev dette også et tema, jeg byggede hele min bog *Hvad hjertet begærer* op om.⁴ Da den udkom i 1986, var butch-fem endnu ikke blevet genopdaget i Skandinavien, og ikke alle lesbiske feminister syntes, at det var noget, der burde fremhæves. Men for mig gav det mening at analysere de tidlige lesbiske romaner

med dette for øje, og jeg forstod pludselig fortidens kvinde-elskende kvinder meget bedre, når jeg anvendte denne optik. I bogens indledning skrev jeg om mit eget forhold til begær (eller mangel på samme), fordi jeg hævdede, at jeg ikke kunne tillade mig at snage i vildtfremmede kvinders kærlighedsliv uden selv at give noget af mit eget. På den måde inddrog jeg erfaringer fra mit eget liv i min forskning.

Selv om den foreliggende tekst af Cherríe Moraga altså ikke har haft indflydelse på mig, er jeg alligevel i 1980'erne blevet påvirket af dele af den amerikanske kvindebevægelse og

Måske er jeg særlig opmærksom på dette spørgsmål, fordi jeg selv er en blanding af alt muligt.

af de artikler og bøger, der anvendte de personlige erfaringer. Men når jeg nu læser Cherríe Moraga og hendes kritik af den chicano kultur, hun selv er vokset op i, er det ikke hendes analyse af dens undertrykkelse, jeg hæfter mig ved. Det er derimod at hun, efter på mange sider at have præsenteret sig selv som chicana og chicanos som "mitt folk", på side 55 skriver, at hendes mor er chicana, mens hendes far er "en vit man", og at hun og hendes søskende derfor er "bastarder". Videre udtrykker hun sin identitet og de problemer den giver med denne berømte formulering: "Jag är en lesbisk chicana. Mitt eget förhållande till att vara en sexuell person. Ett radikalt ställningstagande mot och ett vanhelgande av den kvinna jag uppfostrades till att bli."

Hvad der nu undrer mig er, at hun uden kommentarer skriver, at hun "uppfostrades till att bli" en Chicana. Men hvad med hendes Anglo far? Har han overhovedet ingen indflydelse haft på hendes identitet og på hendes opdragelse? Han kan ikke være forsvundet ud af hendes liv, for artiklen begynder med en beskrivelse af, hvordan hun, hendes søster og mor opvarter mændene i familien, nemlig faderen og broderen. Er det i stedet faderen, der har forladt sin Anglo verden, og er han flyttet helt ind i en Chicana verden? Det ville, ifølge den analyse Cherríe Moraga foretager, jo have været et tab af status. Men hvorfor har hele hans Anglo kultur slet ikke smittet af på familien? Og hvorfor er det Chicana-delen af hendes baggrund, hun vælger at identificere sig med? Er det fordi, det er for smertefuldt at gå på den smalle sti mellem to stærke identiteter og forsøge at rumme dem begge?

Cherríe Moraga er en "bastard" eller mestiz, og den befolkningsgruppe har tradition for at identificere sig med deres hvide ophav, især når det er faderen, der er hvid. Jeg finder det derfor yderst interessant og meget uopklaret, hvorfor hun i denne artikel slet ikke forholder sig til det. Måske er jeg særlig opmærksom på dette spørgsmål, fordi jeg selv er en blanding af alt muligt. Min far var dansk,

min mor var fransk. Jeg har levet et lesbisk liv – men ikke udelukkende. Min far var kristen, og min mor var ateist. Hvilken identitet bør jeg så udvælge mig af alle disse erfaringer?

Efter min mors død har jeg fundet ud af, at hun var barn af to jødiske indvandrere fra Rumænien. Hvad er jeg så nu? Er jeg stadig halv-fransk? Ifølge den jødiske lære er man jøde, når ens mor er jøde, altså er jeg nu jøde, selv om jeg ikke er opdraget som sådan, og selv om hverken min mor eller hendes forældre ønskede at holde fast i deres jødiske baggrund.

Denne opdagelse og mine refleksioner over identitet har jeg beskæftiget mig med i bogen *Mors hemmelighed. På sporet af en jødisk indvandrerhistorie*, som udkom sidste år.⁵ Det er en mikrohistorisk fortælling om østeuropæiske jøders indvandring til især Frankrig og hele tiden med min slægt som det faste holdepunkt. Jeg får således fortalt den store europæiske historie ved at bruge min lille familie som eksempel. Men viklet ind i denne historie er den gennemgående fortælling om min egen opdagelse af min mors hemmelighed og min opsporing af endnu levende slægtninge samt mine overvejelser over, hvad alt dette betyder for mig.

I modsætning til Cherríe Moraga skriver jeg ikke om, hvordan den rumænsk-jødiske baggrund har formet mit liv, for jeg opdager den først som voksen. Ganske vist er jeg opdraget med bevidstheden om at være halvt-fransk og om at have en udenlandsk mor, og det var i min barndom meget eksotisk. Men den særlige jødiske identitet og historie har været skjult for mig i alle disse år, og jeg skal derfor nu til at forholde mig til, om jeg vil tage den til mig, eller om jeg – lidt ligesom jeg har levet mit lesbiske liv – vil gå ud og ind af det, når det passer mig. Alt dette reflekterer jeg over, og det er denne blanding af selvbiografi, slægtsforskning og historieskrivning, som har interesseret mange læsere.

Ligesom Cherríe Moraga har jeg altså gode erfaringer med at inddrage selvbiografisk stof i min forskning, og det er naturligvis en balancegang at gøre det personligt, uden at det bliver privat. Men i modsætning til hende har jeg ikke et behov for at kunne sige: "Jag är en lesbisk chicana", som om jeg udelukkende havde én etnisk identitet og én seksuel præference. Jeg vil hellere vise min færden imellem mine mange identiteter.

Noter

- 1 *Feminist Studies/Critical Studies*, Teresa de Lauretis (red.), Indiana University Press 1986.
- 2 Evelyn Torton Beck: *Nice Jewish Girls. A Lesbian Anthology*, Crossing Press 1982; *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga och Gloria Anzaldúa (red.), Kitchen Table 1981.
- 3 Joan Nestle, "Butch-Fem Relationships: Sexual Courage in the 1950s," *Heresies* 12, 1981:22 och "My Mother Liked to Fuck," *The Powers of Desire*, Ann Snitow, Christine Stansell och Sharon Thompson (red.), Monthly Review Press 1983.
- 4 Karin Lützen: *Hvad hjertet begærer. Kvinders kærlighed til kvinder 1825-1985*, Forlaget Tiderne Skifter 1986.
- 5 Karin Lützen: *Mors hemmelighed. På sporet af en jødisk indvandrerhistorie*, Gyldendal 2009.

Karin Lützen är lektor i historia vid Roskilde universitet. E-post: lutz@ruc.dk

Marta Cuesta läser Cherríe Moraga:

(SJÄLV)BIOGRAFISK SUBVERSION

I artikeln "From a Long Line of Vendidas: Chicanas and Feminism" finns incitament till kritiska reflektioner kopplade till ett centralt tema: *(själv)biografisk subversion*. Detta tema kommer här att behandlas från två olika infallsvinklar – dels genom en analys av Moragas positionering, dels via reflektioner över mina erfarenheter kopplade till undervisningen.

Det (själv)biografiska skapandet, inom bildkonst, poesi och andra uttrycksformer, är för chicanafeminister, och bland dem Moraga, ett av flera sätt att "komma ut" med sitt politiska budskap. Genom ett (själv)biografiskt verk är det inte bara möjligt att rekonstruera det sociala, utan också att dokumentera och sprida den egna/gruppens erfarenheter och arbete för en kunskap bortom gränser – en kunskap som har sin grund i subjektiva och kontextuella dimensioner, men också i olika teoretiska situationer.

Chicanafeminister kommer i regel från familjer som var politiskt aktiva under 60-talet, och agerar ofta i kollektiva former i sin kamp mot rådande ordningar inom samhälle och akademi. Inom chicanafeminismen finns en stark ådra av kritik mot västerländsk normativitet, exempelvis vad gäller framställningen av "kvinnor i tredje världen" som svaga och passiva. Denna kritik implicerar också klyftor mellan de feministiska rörelserna (väst och rest) och högt ställda krav på vad solidariskt systemskap och antikolonial kamp innebär. Moraga väljer i sin artikel att med lika stark kraft lyfta fram en kritik mot de egna leden av chicanafeminister (bland andra), vad gäller diskussionen om sexualitet. Hon utmanar alltså den egna rörelsen och kräver ny förståelse kring vad (trans)identiteter och kollektiva erfarenheter innebär – och enligt min tolkning positionerar hon sig i

denna diskussion genom vad jag vill kalla (själv)biografisk subversion.

Att ”komma ut” genom en (själv)biografi innebär, som sagt, inte bara en belysning av händelser som utgår från det personliga, utan kan också synliggöra sådant som negligeras och tystas i samhället. Det självbiografiska verket kan på det sättet bli ett betydelsefullt politiskt vapen mot rådande fördomsfulla värderingar – såsom ”sexism/heterosexism” (Moraga) och ”homofobi” (mitt tillägg) – som paradoxalt sanktioneras inom den egna ”kulturen”, och framtingar radikala livsval: ”Jag blev mer och mer anglo för att det verkade vara mitt enda alternativ om jag ville bli en autonom person utan att stigmatiseras.” (Moraga, s. 46)

Att vittna genom ett (själv)biografiskt verk innebär en praxis inom vilken författaren växlar mellan rollerna som subjekt i och som läsare av sitt eget liv.¹ Det handlar helt enkelt om att fokusera och minnas, sortera och analysera sina egna livserfarenheter och att i dubbelfunktionen som ”insider” och ”outsider” identifiera komplicerade sociala mekanismer och deras artikuleringar. Moraga reflekterar efter ett fjärrsamtal med sin mamma, där hon nästan kommer ut:

Hennes vädjande ”mi’jita, jag älskar dig, jag hatar att känna mig så långt ifrån dig” får mitt hjärta att öppna sig för henne igen. /---/ Vad jag ville ha av min mor var otänkbart /---/ Anklagelsen ”förrädare” eller ”vendida” hänger ovanför huvudet och bultar i hjärtat på de flesta av oss chicanas som försöker utveckla vår egen autonoma

självkänsla, i synnerhet genom sexualiteten. (Moraga, s. 48-49)

Vad det handlar om i citatet är en artikulering av ett slags ”politik av relationer”, i termer av (trans)identiteter och (gräns) tillhörigheter.

Moragas teoretiska agenda lägger särskilt fokus på sexualiteten, där hon positionerar sig som subversiv. Subversion handlar om en vilja att förmedla omstörtande kunskaper och utföra handlingar som bevisar att maktsystemet är såbart, och bevakar sin gränser. I Moragas text har subversionen med en kritik mot normerande heterosexualitet att göra. Det är en hållning som avvisar reglerande föreställningar, som exempelvis vill fixera ”kärlek” till en gruppering såsom den heterosexuella kärnfamiljen, eller binda identiteter till (köns) normativa representationer som sedan propageras som ”stabila”.² Istället positionerar sig Moraga för homosexualitet och (trans) identiteter/relationer: ”Vi kan arbeta för att störta dessa institutioner så att vi, när spillrorna äntligen har rensats bort, kan se vad vi har kvar att bygga på sexuellt.” (Moraga, s. 60)

Jag använder mig av Moragas och liknande texter i min undervisning, dels för att lära studenterna om kritiskt tänkande och skrivande, dels som ett sätt att ”komma ut”, som hjälper mig att bryta upp det villkorade handlingsutrymme som en undervisningssituation ofta innebär. Avsikten är då inte bara att inspirera till ställningstaganden, utan även att medverka till en medvetandegörandeprocess, som kan förhindra internalisering och spridning av förtryck.

Det innebär risker, men det är faktiskt så, att i klassrummets förhandling om tolkningsföreträde, finns utrymme inte bara för att definiera förtryck, utan också för att direkt motverka detsamma.

Den pedagogiska subversionen avser en kunskapsproduktion mot normativitet och för antikolonial kamp. Det handlar om att finna ett annat ”format och innehåll” för undervisningen: att fokusera på operativa begrepp och handling. Visionen kräver ett visst (själv)biografiskt fokus, i den meningen att det egna livets stereotyper avmystifieras. Att ”göra” (själv)biografi i en lärosal kan till exempel medföra genombrott när det gäller upplevelser av att vara ett ”offer”, och istället stimulera insikten om möjligheten att vara ”hjältinna”

Visionen kräver ett visst (själv)biografiskt fokus, i den meningen att det egna livets stereotyper avmystifieras.

(jag skriver i ”femininform” för att den typ av studentgrupper jag oftast undervisar består av kvinnor). Situationen förutsätter då ett ifrågasättande av normativa uppfattningar om hur ett ”offer” respektive en ”hjältinna” agerar. Tanken är att solidaritetsgrunder samtidigt stärks och förankras, i och med att (mot)föreställningar skapas hos de berörda.

Det (själv)biografiska fokus som min undervisning alltså ofta bygger på, grundar sig på tanken att gruppen står för/utgör empirin. Denna situation öppnar inte bara för närhetsskapande, utan också för en bättre förståelse för hur antagonism ofta grundas på fördomar och en falsk allmänskensus om vad som är ”passande”. På så sätt leder antagonistiska erfarenheter – sedan vi väl analyserat dem – många gånger till en bättre förståelse för hur förnekandet av ”ovanligheten” (det radikala) och den oreflekterade acceptansen av ”vanligheten” (det konservativa) kan vara skadliga förhållningssätt.

Genom min egen person, min röst, mina förklaringar och positioneringar, iscensätter och utmanar jag – i klassrummet eller vilket rum som helst – idéer om det ”vanliga” respektive det ”ovanliga”. Uppenbarligen brottas människor i min närhet med olika problematiska föreställningar och internaliseringar; låt mig stanna vid en: ”rasifiering”. De första spontana föreställningar som utvecklas kring mig som lärare-kvinna-medmänniska-medborgare–etc bygger, i min egen tolkning av saken, på ”hur jag ser ut och pratar”. Om jag får utrymme att lägga självscensättningens fokus på ett annat, mer subtilt plan blir det avgörande i stället ”vad jag menar och hur jag positionerar mig”. På detta sätt tillåter mig min ”ovanlighet” att på en gång ”vara” och ”inte vara” – och troligen väcka en del motsägelsefulla tankemönster hos vissa.

Dessa (själv)biografiska upplevelser och erfarenheter kan, sett ur ett subversivt

perspektiv, i bästa fall leda till en bättre förståelse av vad den egna gruppen respektive andra grupperingar står för. Det är insikter som påminner om att det *personliga* och det *(trans)kollektiva* är politiskt, och att konstruktionen av identiteter pågår i spelet mellan övertygelse och föränderlighet.

Noter

- 1 Sidonie Smith och Julia Watson: *Reading Autobiography: a Guide for Interpreting Life Narratives*, University of Minnesota Press, 2001.
- 2 Judith Butler: *Genustrubbel*. Feminism och identitetens subversion, Daidalos 2007.

Marta Cuesta är docent i sociologi och genusvetenskap vid Sektionen för Hälsa och Samhälle vid Högskolan i Halmstad. E-post: marta.cuesta@hh.se