

Repensando a la Virgen de Guadalupe: devoción, “empoderamiento” e identidad masculina chicana*

MIGUEL DÍAZ-BARRIGA**

Reconsidering the Virgin of Guadalupe: devotion, “appropriation” and Chicano masculine identity, in México. While Chicano authors have reinterpreted the meanings of Our Lady of Guadalupe for Mexican-American culture, male authors have yet to articulate new visions of her meaning for changing gender relations and the politics of desire. This paper explores the attempts carried out by male writers in both Mexico and the United States to redefine the meanings of Our Lady of Guadalupe in terms of border crossings, the critique of racism and sexism, and the negotiation of gender relations. The author contextualizes these reinterpretations in terms of changing notions of Mexican and Chicano nationalism while at the same time calling for social scientists to pay closer attention to the meanings of Our Lady of Guadalupe concerning men.

Key words: Virgin of Guadalupe, masculine identity, chicano, cultural borders, nationalism, postnationalist identities.

Permítaseme comenzar con dos citas, la primera de Octavio Paz (1950) y la segunda de Sandra Cisneros (1996). En *El laberinto de la soledad: vida y pensamiento en México* (1950), Octavio Paz escribió acerca de la Virgen de Guadalupe:

La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la Madre de los huérfanos. Todos los hombres nacimos desheredados y nuestra condición verdadera es la orfandad, pero esto es particularmente cierto para los indios y los pobres de México. El culto a la Virgen no sólo refleja la condición general de los hombres sino una situación histórica concreta, tanto en lo espiritual como en lo material... Por contraposición a Guadalupe, que es la Madre virgen, la Chingada es la Madre violada [...] Ambas son figuras pasivas. Guadalupe

es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, aquieta, enjuga las lágrimas, calma las pasiones... (Castillo, 1996: 207).

En contraparte, la afamada escritora chicana Sandra Cisneros, en *Guadalupe la diosa sexual* (1996), escribió:

Cuando veo a la Virgen de Guadalupe ahora, no es la Lupe de mi infancia, no es la de la Iglesia Católica, aquella a la que cerré la puerta en mi adolescencia y adultez. Como todas las mujeres que me importan, he tenido que buscarla en medio de los escombros de la historia. Y la he encontrado. Ella es Guadalupe la diosa sexual que me hace sentir bien con respecto de mi poder sexual, mi energía sexual, que me recuerda que yo debo “[hablar] desde mi vulva... decir la verdad más básica, honrada”, y escribir desde mi panocha.

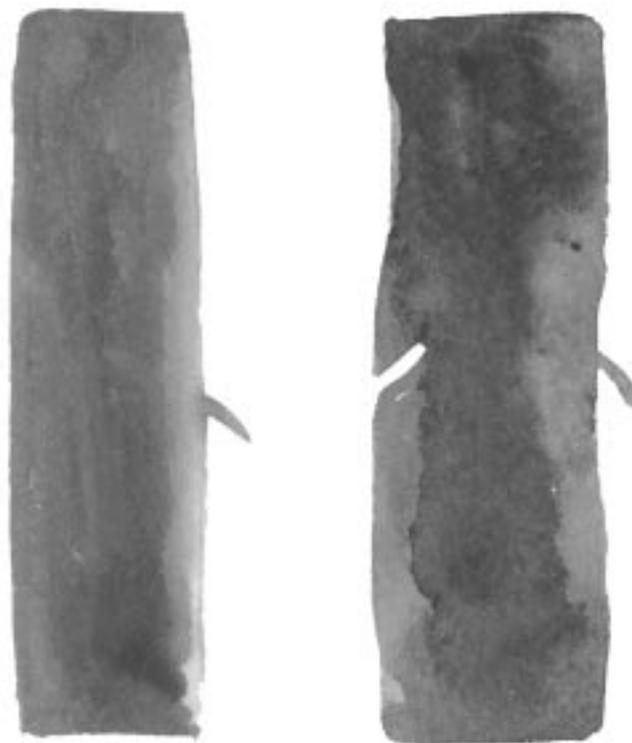
* Artículo recibido el 06/03/02 y aceptado el 03/06/02. Traducción de Víctor Cuchí Espada.

** Department of Sociology and Anthropology, Swarthmore College, Swarthmore, PA 19081, USA. Correo electrónico: mdiazba1@swarthmore.edu.

Estas dos citas, distantes cincuenta años y un país, hablan de concepciones distintas de la Virgen de Guadalupe, de pasiva a activa, de asexuada a sexuada, y de cristiana a indígena. Estos diferentes relatos asimilados formulan la pregunta de "¿los autores chicanos (masculinos) han repensado el significado de *Ella* en términos de género, "empoderamiento" y deseo?" Para comenzar a responderla exploraré los escritos de autores chicanos a la vez que planteo la necesidad de más estudios etnográficos, lo mismo en México que en Estados Unidos, en torno al complejo significado de la Virgen para los hombres.

Mi objetivo es mostrar cómo los escritores chicanos, a través de sus interpretaciones de los significados de la Virgen, han criticado las articulaciones nacionalistas y excluyentes de la identidad, a la vez que resaltan los tránsitos fronterizos. A lo largo de los años noventa del siglo XX las fronteras culturales, como fueron descritas por autores como Gloria Anzaldúa (1987), desempeñaron un papel central en las expresiones de las identidades posnacionalistas. Por "posnacionalista" quiero decir la forja de una identidad que cristalice las respuestas al poder, inclusive la dominación de género, articulando diferencias en lugar de establecer una noción excluyente de una identidad unificada. El concepto de fronteras culturales ha desempeñado un papel fundamental en la articulación de este sentido de la identidad, ya que entraña apreciar a la cultura como un movimiento físico (y visceral) que atraviesa linderos culturales y nacionales, así como una serie de cruces creativos en medio de la etnicidad, la clase, el género, etcétera. Como tales, las fronteras culturales producen actores sociales que se enfrascan en la redefinición de sus identidades retando y moldeando sus relaciones de poder. Al concebir los significados de Nuestra Señora en términos de cruces fronterizos, escritores chicanos como Rubén Martínez, Luis Rodríguez y Luis Alfaro, se han alejado de las interpretaciones nacionalistas del significado de *Ella* al tiempo que resaltan su papel como símbolo de empoderamiento para los hombres. Al hacerlo, estos autores han transitado por una fina línea entre refutar estereotipos acerca de la identidad masculina y, al mismo tiempo, escribir acerca y en contra del sexismo.

Mi abordaje de este tema ha sido moldeado por *Goddess of the Americas: Writings on the Virgin of Guadalupe (La diosa de las Américas: Escritos sobre la Vir-*



gen de Guadalupe), de Ana Castillo, en donde varios notables autores (la mayoría de ellos chicanos y mexicanos) reflexionan sobre el significado de la Virgen. En su introducción, Castillo señala que muchos autores masculinos se sorprendieron cuando se les solicitó que aportaran un ensayo relativo a la Virgen. Como asevera uno de ellos, Guillermo Gómez Peña: "Por años sentí que la mitología de La Guadalupe era un ámbito exclusivo de las escritoras y las artistas chicanas. Ana [Castillo] me expresó este temor: 'Precisamente por ello es que quiero que escribas algo al respecto. Hay muy poco escrito sobre la Virgen por hombres'" (Gómez Peña, 1996). En las investigaciones sociales sobre la identidad masculina mexicana y chicana, y aquí me viene a la mente la obra de Matthew Gutmann (1996) y Alfredo Mirandé (1997), en especial, apenas se atiende a la Virgen de Guadalupe.¹ Aun cuando no critico estos ensayos, mi intención es mostrar que la exploración de las percepciones de su significado, desde puntos de vista femeninos y masculinos, pueden brindar reflexiones en torno a las concepciones cambiantes de la identidad masculina y las relaciones de género.²

¹ Me he concentrado en Gutmann y Mirandé porque discuten el nacionalismo de manera específica. Hay, desde luego, varios excelentes trabajos sobre la identidad chicana que no abordan el nacionalismo, incluyendo a Baca Zinn (1998).

² Debo hacer hincapié aquí en que estos relatos de la identidad masculina son el resultado de, como señala la connotada antropóloga colombiana Mara Viveros Vigoya para el caso latinoamericano, patrones de empleo cambiantes y de la organización femenina: "...tales estudios contemporáneos de la masculinidad se emprenden en general dentro del trasfondo de

Desde el principio debo apuntar que sería difícil exagerar la importancia de la Virgen de Guadalupe puesto que ella representa al nacionalismo, la cultura y la identidad mexicanos y (o) chicanos. Sin duda, su aparición marcó el inicio de una nueva nación y una nueva raza. Después de la conquista de México por Cortés (de 1519 a 1521), los pueblos indígenas fueron obligados a practicar el catolicismo y abandonar sus religiones tradicionales. Esta historia es demasiado compleja como para hacerle justicia en esta breve introducción. Lo que quisiera recalcar aquí es que la aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego, un indígena pobre, el 12 de diciembre de 1531 simboliza la identidad, la verdad y la esperanza dentro de las culturas mexicana y México-norteamericana (chicana). Su imagen se ha empleado en movimientos de liberación y en protestas sindicales, incluyendo las de United Farmworkers y las del Farm Labor Organizing Committee en Estados Unidos. Asimismo, los partidos políticos mexicanos despliegan imágenes de la Virgen en sus mítines y eventos. Y, como demuestran mi trabajo de campo entre los pobres de la ciudad de México y los inmigrantes rurales, los pobres se vuelven hacia la Virgen en pos de esperanza y fortaleza mientras trabajan y luchan en condiciones difíciles. En un sentido, este artículo es un primer intento para dialogar con las visiones posnacionalistas mexicanas y (o) chicanas de la Virgen. Digo “primer intento” porque escribo en calidad de autor chicano que busca construir una visión transfronteriza de los significados masculinos de la Virgen.

¿Una identidad masculina posnacionalista?

Matthew Gutmann (1996) arguye que en tanto los estudios acerca de la identidad masculina latina han desbancado varias generalizaciones absurdas, los estereotipos acerca de los hombres y el machismo siguen vigentes.³ Según él:

Así pues, podemos preguntar, si no existe una sola identidad masculina mexicana en un sentido relevante, y en cambio lo que hay son significados múltiples y mudables del macho, entonces ¿por qué continúan los estereotipos de la identidad masculina afirmándose no sólo en los discursos académicos sino también en las conversaciones y en la conciencia cotidianas...? (Gutmann, 1996: 245).

Responder a dicha interrogante es en sí complicado y, en parte, se relaciona con una interacción entre la construcción del nacionalismo, las identidades de género y la producción de conocimiento en lo que Roger Bartra ha llamado “la red imaginaria de poder político” (Bartra, 1992: 163). De acuerdo con Bartra, “la definición del carácter nacional mexicano no es un simple problema de psicología descriptiva: es una necesidad política de primer orden, que contribuye al establecimiento de la base de la unidad nacional a la cual la soberanía monolítica del Estado mexicano debe corresponder” (Bartra, 1992: 164). Y, como han mostrado Jean Franco y otros, el problema de la unidad nacional ha sido equiparado con el problema de las identidades de género a medida que “las mujeres se tornaron en el territorio sobre el cual transitaba la búsqueda de la identidad nacional (masculina)” (Franco, 1989: 131).

Aquí, pienso, es útil tomar en consideración la estrategia de Bartra de escribir en contra de tales redes imaginarias de poder, o sea, inflarlas como un globo hasta que revienten (después de todo, ¿por qué sólo la evidencia empírica desinflaría al mito y a la cultura nacionales?). En el caso de la Virgen de Guadalupe, Bartra construye la imagen de la “Chingadalupe” a fin de describir los puntos delicados psicológicos del deseo heterosexual masculino mexicano:

Este arquetipo de la mujer mexicana es la dualidad Malintzin-Guadalupe —la Chingadalupe, una imagen ideal que el hombre mexicano debe conformar de su pareja, la cual debe fornicar con goce desenfrenado y al mismo tiempo ser consoladora y virginal... Así funciona la dialéctica

hondas transformaciones en Latinoamérica, en sociedades complejas que son principalmente urbanas, con enormes números de mujeres que se incorporan al mercado laboral, y con movimientos feministas más fuertes o débiles que cuestionan los privilegios masculinos en las esferas públicas y privadas. En América Latina, la así llamada ‘crisis de la masculinidad’ se ha derivado de estos cambios sociales y económicos así como del importante impacto de la mujer en diversos movimientos sociales” (Viveros Vigoya, 2000: 239). En efecto, las revisiones chicanas de los significados de la Virgen de Guadalupe son un resultado directo de estos procesos sociales y el surgimiento del movimiento feminista chicano. Y, como muestra la polémica entre Gómez-Peña y Castillo, los replanteamientos de los hombres chicanos y mexicanos con respecto de sus significados ha emergido, principalmente, como respuesta a los escritos de las feministas chicanas.

³ Gutmann enumera cuatro nociones distintas de masculinidad, cada una de las cuales puede intercambiarse, desde lo que los hombres hacen, las formas como ellos se distinguen de las mujeres, hasta la cualidad que sólo algunos hombres han conseguido (Gutmann, 2003).

del arquetipo femenino: cuando el hombre es inocente, la mujer le tienta con su carne; pero cuando el hombre se ve asido por la lujuria, ella debe ser dulce y complaciente. Cuando la fiebre del pecado consume al hombre, ahí está la virgen para serenarlo; pero si la fría melancolía lo aturde, una fiera mujer debe despertarle (Bartra, 1992: 160-161).

Si piensa que Bartra es irónico en esta cita (tomada del capítulo titulado "A la chingada"), está en lo correcto. Después de todo, su libro, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis en el carácter del mexicano*, termina con una discusión en torno a si tiene sentido ser mexicano.

La mayoría de nosotros, con nuestros estilos de redacción de científicos sociales empíricos, difícilmente aceptaremos brincar a estas redes imaginarias (y lúdicamente invocar nociones estereotípicas de la masculinidad mexicana en torno a símbolos reales e imaginarios, tales como la "Chingadalupe") sino que preferiremos concentrarnos en descripciones empíricas de las relaciones sociales cotidianas. Ésta sería una de las razones por las que aun cuando la Virgen es tan central para la edificación del nacionalismo y la identidad, ella no ha desempeñado papel alguno en los escritos acerca de la identidad masculina mexicana y chicana. Matthew Gutmann apunta con astucia que el estudio de la Virgen con respecto de la identidad masculina es un tema que merece más atención (Gutmann, 1996: 107). Y Alfredo Mirandé, en su ensayo *Hombres y machos: Masculinity and Latino Culture* (1997), solamente alude a la Virgen de pasada como parte de su argumento en torno a la resistencia indígena al colonialismo español (Mirandé, 1997: 58). Tanto para Gutmann como para Mirandé, el significado de la Virgen se localiza en el nacionalismo y no en la psicología. Como dice Gutmann:

La relación de la gente con la Virgen —símbolo nacional mexicano, la madre y la reina de los mexicanos, la madre de los indígenas— es muy personal y, en algunos casos, se relaciona posiblemente con ansiedades psicológicas que provienen de las relaciones humanas entre madres e hijos. Pero el simbolismo clave de la Virgen mexicana reside principalmente en otro lado, como característica cultural nacional(ista) (Gutmann, 1996: 107).

Gutmann tiene razón al evadir los peligros de los estudios del carácter nacional e interpretar símbolos como la Virgen como generalizaciones psicológicas (en otras palabras, como ejemplo del culto a la madre entre los mexicanos). Sin embargo, como recalca Bartra,

¿qué hacer con las redes de poder imaginarias que enlazan al nacionalismo con el poder y la vida cotidiana? Un modo de enfilarnos hacia esta meta sería examinar las narraciones posnacionalistas que los actores sociales han comenzado a articular acerca de la identidad y las relaciones de género. Tales relatos, como mostraré, reconocen la fuerza cultural del nacionalismo, a veces con ironía bartriana, a la vez que articulan novedosas expresiones de la identidad.

Fronteras culturales

Escritoras chicanas como Gloria Anzaldúa (1987), Cherrie Moraga (1983) y Sandra Cisneros (1996) han repensado el significado de la Virgen en términos de su papel activo en definir los deseos y las identidades femeninas. Las ensayistas chicanas, como Carla Trujillo (1998), han visto a la Virgen no solamente como libertadora sino como objeto de deseo sexual femenino. La socióloga chicana, Jeannette Rodríguez (1994) se focaliza en el papel de la Virgen para conferir poder a las mujeres en la vida cotidiana. Tales reinterpretaciones de la Virgen de Guadalupe han sido contextualizadas en una crítica más amplia del nacionalismo chicano a la vez que articulan las visiones de la cultura chicana como consistente en regiones fronterizas.

Permítaseme resumir cómo estos escritos han transformado los significados nacionalistas de la Virgen de Guadalupe. Durante el auge del nacionalismo chicano, como fue representado por ese movimiento artístico en el poema "I am Joaquin / Yo soy Joaquín" (González, 1972), la Virgen a menudo era considerada una figura pasiva que permitía a los hombres unirse contra el racismo. En su análisis de este poema épico, Juan Bruce-Novoa (1982) señala que la sección en la cual aparece la Virgen marca la transición de las secciones de historia mexicana a la chicana. La sección empieza:

Yo soy
Las fieles mujeres
veladas de negro
que conmigo mueren
o viven
según el tiempo y el lugar.
Yo soy
fiel
humilde
Juan Diego
La virgen de Guadalupe
Tonantzin, también diosa azteca
(González, 1972: 42).

Vale la pena citar el análisis de Bruce-Novoa:

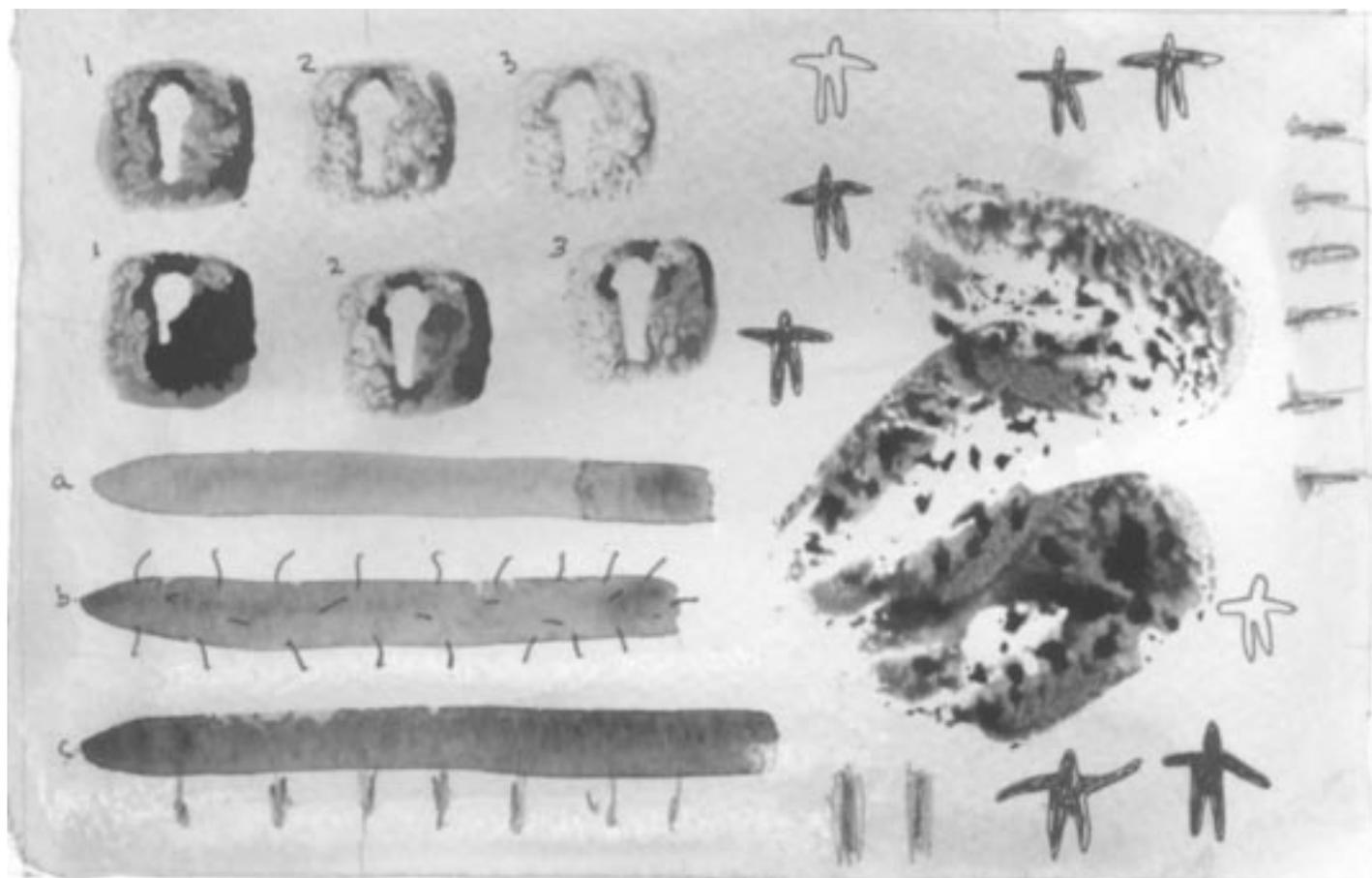
Un marcado cambio en el tono avisa la aparición de mujeres en el poema. El fluir histórico se interrumpe al proyectar su presencia en abstracto, libre de referencias específicas... Esta sección es una pausa temporal y religiosa, un descanso momentáneo en el movimiento continuo del poema. El papel de la mujer es mantener las tradiciones (simbolizadas por el velo negro) mediante su presencia fiel, pero no determinar la historia, la cual es la esfera del hombre (Bruce-Novoa, 1982: 57-58).

Este patrón, como señala Bruce-Novoa, de representar a la Virgen como un receptáculo pasivo e intemporal de los valores y la fe se repite en varios poemas del movimiento, inclusive en el de Sergio Elizondo (1972), *Perros y antiperros* (Bruce-Novoa, 1982: 105-106) y en el de Alurista (1971), *Floriscanto en Aztlán* (Bruce-Novoa, 1982: 84-85).

En contrapartida, al contextualizar los significados de Nuestra Señora en términos de fronteras culturales, las escritoras chicanas han recalcado el papel de Ella en conferir poder a las mujeres como actores históricos que activamente producen culturas y que retan lo mis-

mo al sexismo y al racismo. En estas concepciones subyace, sin embargo, la noción de que *para los hombres* la Virgen de Guadalupe todavía es una figura pasiva empleada principalmente para justificar al nacionalismo y la guerra. Por ejemplo, al discutir las perspectivas feministas chicanas, Ana Castillo enfoca a la Virgen como una diosa tanto de la vida como de la muerte:

Cuando nuestra madre es vista como una María unidimensional de los tiempos modernos, en vez de una gran fuerza dual de la vida y la muerte, ella es relegada al mismo *status* de segunda clase que la mayoría de las mujeres del mundo. Ella carece de deseos con respecto de sí misma, abnegada y asexuada salvo en su matriz. Es la cocinera, la amante, la portadora y cuidadora de los niños y los hombres. *Los hombres la llaman y enarbolan su bandera para que los dirija en la guerra. La muestran, toman su amor y su magia para formar una fortaleza formidable, una batería de cañones para defenderse de sus enemigos.* Pero por mucho, mucho tiempo las guerras que las mujeres han debido librar por los hombres, por la raza humana, han comenzado mucho antes, en la casa, frente al hogar, en la matriz. Hacemos lo indispensable para proteger y cuidar a nuestros pequeños, nuestras familias,



nuestras tribus. Por nuestra humildad, la llamamos en privado, calladamente en la oración, desde nuestras cocinas y alcobas, como si Ella tuviera cosas más importantes que atender que las de una madre, las de todas las madres, las de una mujer ordinaria—cuando ninguna mujer que se precie de serlo jamás sería ordinaria (Castillo, 1996: 78; énfasis mío).

Para Castillo, el papel de la Virgen en la vida y la muerte trasciende los significados que los hombres le confieren, que se refieren a las naciones y la guerra. Carla Trujillo (1998) expresó una visión semejante:

Parece evidente que la Virgen María a menudo es considerada de manera distinta por los hombres y las mujeres. Los clérigos y mis observaciones de los hombres que efectuado en algunas comunidades chicanas aparentemente colocan la importancia de la Virgen María en su relación con un hombre. Aquí el acento se pone en su poder a través de Dios y por vía de su hijo. Cuando los hombres la emplean como un símbolo de liberación usualmente se debe a que se ha transformado en representación del país, al cual se ha feminizado (Trujillo, 1998: 221-222).

Esta caracterización de las visiones masculinas, que de hecho tiene mérito histórico, habla de la necesidad de revisar las visiones de la Virgen de Guadalupe, así como de otros símbolos nacionalistas.

En una vena similar, Rafael Pérez Torres (2000) arguye que el significado de Aztlán ha sido reconfigurado de una localidad basada en una agenda nacionalista exclusivista a una frontera donde las identidades se negocian en un terreno desgarrado de clase, género, raza, etcétera.

La transformación de Aztlán de una patria a una frontera significa otro giro dentro del discurso cultural chicano. Marca un cambio del origen a un involucramiento con la siempre escurridiza construcción de la identidad cultural. Como la frontera entre México y Estados Unidos representa una construcción atada a historias de poder y de despojo, la construcción de la identidad personal y cultural que entraña cualquier proyecto multicultural se resalta en la producción cultura chicana. El desplazamiento representa en este punto una liberación que permite asumir varias posiciones subjetivas. Este rechazo a ser delimitados, en tanto que asume en manera simultánea numerosas herencias e influjos, permite una rearticulación de la relación entre el ser y la sociedad, el ser y la historia, el ser y la tierra. Aztlán como reino de convergencia y discontinuidad histórica se torna en otra fuente de significado que se abraza y emplea en las fronteras que es la cultura chicana (Pérez Torres, 2000: 117-118).

Pérez Torres afirma que dentro de estas fronteras Aztlán todavía sirve como símbolo que cristaliza las resistencias al poder y denomina una visión utópica de la unidad y la adquisición del poder. En efecto, Aztlán nombra al mismo tiempo la violencia y el racismo del pasado y el futuro nunca satisfecho. Como tal, las articulaciones de Aztlán son “siempre vaciadas de significado incluso cuando su significado se afirma, al borrarse sus fronteras por aquellas comunidades enfrascadas en luchas de liberación ostensiblemente nombradas por Aztlán” (Pérez Torres, 2000: 118). Igualmente, como mostraré, las nociones fronterizas de la Virgen de Guadalupe la han ubicado en una identidad posnacionalista que no se refiere a la exclusión sino a cómo superar la violencia y el racismo del pasado y a cómo articular la diferencia.

(Re)visión chicana de la Virgen

El texto de Ana Castillo ofrece un poderoso acercamiento a cómo los escritores chicanos han intentado redefinir los significados de nación, identidad y deseo. En estos ensayos, las expresiones de amistad y deseo contextúan los significados más amplios de la Virgen así como las posibilidades de expresar identidades posnacionalistas. Richard Rodríguez se refiere a Ella como un icono de lo que México y el nacionalismo mexicano pueden llegar a ser, a la vez que se enfoca en el papel de deseo heterosexual para mantener el nacionalismo tradicional. Luis Rodríguez discute el papel de la Virgen en la reconexión de los miembros de las pandillas masculinas con sus potencialidades espirituales y creativas. Y Luis Alfaro aborda su papel en la cristalización del deseo homosexual. Para Luis Rodríguez y Luis Alfaro el significado de la Virgen de Guadalupe se ubica en las articulaciones de la diferencia, en lugar de en la unidad nacionalista, y en las posibilidades de transformar las identidades masculinas. He elegido concentrarme en estos escritores porque representan tres momentos en la edificación de las identidades posnacionalistas, desde la reconfiguración de los símbolos dentro de identidades nacionalistas hasta las construcciones fronterizas de identidad y homosocialidad masculina.

Cruces fronterizos: la Virgen enmarca la identidad y la pertenencia nacionales

En tanto que para Paz la Virgen representa la pasividad (y al contrario la dominación masculina), en el escrito de Bartra, Ella, como símbolo nacionalista, debe ser

desinflada para construir una nuevo sentido de identidad mexicana. En contraste, los escritores chicanos (como las escritoras chicanas) han reconfigurado el significado de la Virgen con respecto del cruce de la frontera México-estadounidense. Sus visiones de dichos cruces, sin embargo, son disímbolas. En su ensayo, "India", Richard Rodríguez discute las nociones clásicas del nacionalismo mexicano para construir a la Virgen como una imagen de conquista del poder mediante la asimilación. Este proyecto es bien descrito en *Hunger of Memory: The Education of Richard Rodríguez* (1983), en el cual Rodríguez mismo describe su postura en contra de la educación bilingüe y del nacionalismo chicano, al resaltar su impacto alienante en su propia vida. En cambio, realza su exitosa asimilación.⁴ Como mostraré más adelante, Rodríguez continúa transitando esta línea de análisis en sus escritos acerca de México, aunque la Virgen de Guadalupe adquiere un significado más ambivalente.

En "India" la representación de la cultura mexicana de Rodríguez comienza con temas familiares: el complejo de inferioridad de los mexicanos frente a los europeos, el recurso de las máscaras, el trauma de la conquista como violación, y las contradicciones del mestizaje. En general, su visión de la cultura mexicana se asemeja a la de Octavio Paz en la que el deseo heterosexual masculino conforma el elemento clave en la formación de la identidad nacional. Por ejemplo, Rodríguez describe un grupo de hombres que observan a las candidatas de un concurso de belleza en el instante en que entran a un hotel:

Mientras tanto, los hombres mexicanos —porteros, botones, limpiaventanas, huéspedes— se detuvieron en seco, heridos por el olor y el espectáculo de tantas señoritas rubias. Los hombres mexicanos adoptaron semblantes fieros, fosas nasales abiertas, ceños fruncidos. Tales expresiones eran máscaras —los hombres deseaban transmitir su adoración de la presa— tan ritualizadas como las sonrisas de las reinas de belleza (Rodríguez, R., 1996: 18).

A diferencia de Paz, empero, Rodríguez no considera a la Virgen sencillamente como un elemento pasivo (y en sufrimiento) del nacionalismo sino como un ideal más grande que el sistema político.

La imagen de la Virgen de Guadalupe (que los mexicanos llaman en privado, afectuosamente, la Morenita) se ha convertido en la bandera privada, extraoficial, de los mexicanos. Para los mexicanos la singular posesión de su imagen

es una elección más maravillosa que cualquier llamada a la nacionalidad. Quizás la tragedia de México en nuestro siglo, acaso la gracia perdurable de México hasta ahora, reside en que no tiene una idea política tan atractiva como el icono de la Virgen (Rodríguez, R., 1996: 23).

Muchos mexicanos y chicanos, creo, estarían de acuerdo con este alegato, aunque Rodríguez no se detenga en el significado de la Virgen como icono. En cambio, se concentra en su papel que posibilita la toma de poder por medio de la asimilación. Durante una comida en la ciudad de México, Rodríguez describe las dudas de Lynn, "una refinada chica del siglo XX", que discute que la Virgen de Guadalupe era un "truco español" (Rodríguez, R., 1996: 22-23). Sin embargo, Rodríguez ve el significado de la Virgen en términos de pueblos indígenas y mestizos que se convierten en la Iglesia.

Con las aguas del bautizo, el europeo activo fue absorbido merced a la contemplación del indígena. La fe que Europa impuso en el siglo XVI fue, en virtud de la Guadalupana, abrazada por el indígena. El catolicismo se convirtió en una religión indígena. Para el siglo XXI, el centro de la Iglesia católica, en virtud de su número, será América Latina, en tanto que el catolicismo mismo asumirá la forma de la Virgen de Guadalupe. *Piel morena* (Rodríguez, R., 1996: 24).

En la formulación de Rodríguez el significado de la Virgen no es simplemente que Ella sea el estandar-te del nacionalismo tradicional y la guerra, sino que enarbola un ideal mayor para la nación y como símbolo de los procesos sociales en los cuales la espiritualidad indígena absorbe a la Iglesia. Ella (la Virgen) es empero una figura abstracta cuyos significados nacionalistas no son activos sino simbólicos (y aparentemente intemporales). Igualmente, Rodríguez sostiene una postura despectiva hacia los significados de la Virgen como si él no los hubiera experimentado personalmente. Teresa McKenna (1997: 62-63) apunta que en *Hunger of Memory*, Rodríguez analiza y disecciona sus experiencias religiosas desde un punto de vista distante a la vez que expone su relato como un retorno a sus orígenes. Al narrar su regreso a México en "India", Rodríguez no plantea lo mismo respecto del significado de la Virgen para los chicanos ni escribe acerca de Ella como un icono de aquello en lo cual los chicanos de ambos sexos pueden convertirse. En efecto, colocar a la Virgen de Guadalupe en el centro de la identidad chicana se contrapondría a mucho de lo que ha escrito Rodríguez,

⁴ Richard Rodríguez comienza su libro con un elogio a su propio éxito al decir: "Tengo amigos que con una sola llamada telefónica me consiguen un trabajo bien remunerado" (1983: 3).

quien critica las posibilidades de mantener (y rehacer creativamente) los elementos de la cultura mexicana. Al describir sus experiencias ambivalentes con la Iglesia católica en *Hunger of Memory*, no alude a la Virgen. El resultado final es una Virgen que no atraviesa fronteras.

En contrapartida, la versión de Rubén Martínez del cruce fronterizo resalta las rupturas y continuidades de la cultura mexicana y el papel de la Virgen como articuladora de un sentido de la identidad chicana. En su ensayo, "The Undocumented Migrant", Martínez escribe acerca de su devoción particular a la Virgen y cómo Ella se coloca en el centro de las almas mexicanas y chicanas. En el ámbito personal, la Virgen imbuje un sentido de pertenencia en una cultura fronteriza donde se entrecruzan las culturas latinas y estadounidense.

Pero ha existido siempre un sentimiento de que yo no pertenezco del todo, no importa cuán bien hable o escriba el inglés. Era en casa donde yo me sentía más seguro conmigo mismo. En la casa de mis padres había una negociación fluida entre el español y el inglés, entre la ambición estadounidense y los valores familiares latinos, entre Vicki Carr y Motown. Pero el espacio más amable de mi niñez temprana lo hallé en la casa de mis abuelos. La Virgen era la fuente de una cosa preciosa en mi vida: el sentido de que, independientemente de cuántos disfraces tuviera que usar (socialmente, lingüísticamente) en el mundo exterior, hay un hogar a donde siempre regresar, tan cálido como fría era la escuela, tan seguro como tenebroso era el mundo (Martínez, 1996: 106).

En un nivel más general, la Virgen es asimismo la expresión de la identidad mestiza:

Ésta es la grandeza de la cultura mestiza, pienso para mis adentros. Todos están bienvenidos; podemos llevarnos bien. Gracias a Ella, porque Ella es india y española. Una roquera y una bailarina azteca. Ella tiene la piel aceitunada, una mezcla de cobre indígena y albo ibérico. Ella es la mujer que coloca al macho mexicano en su lugar —no importa cuánto se dé golpes de pecho, Ella es el origen de todas las cosas, la mujer sierpe, Tonantzin.

Para Richard Rodríguez y Rubén Martínez la Virgen de Guadalupe asume diferentes significados en términos de cruces fronterizos, de ser un símbolo de esperanza en México a volverse la Virgen "indocumentada" que conecta las culturas chicana y mexicana. Mientras para Rodríguez la "grandeza" que la Virgen encarna como icono se mantiene anónima, para Martínez es-

tos significados los generan su poder para expresar un sentido de pertenencia en las fronteras culturales. Para Martínez, como Pérez Torres ha descrito con respecto de su concepto de Aztlán, la Virgen de Guadalupe se ha convertido en un símbolo posnacionalista que cristaliza la contestación y articula la diferencia. En efecto, Martínez enumera sus apariciones como un actor concreto en vez de un icono —cómo Ella engaña a los guardias fronterizos para que no atrapen a los indocumentados, cómo ayuda a los pandilleros y cómo brinda esperanza a los que protestan contra la injusticia—. De manera similar, Luis J. Rodríguez explora cómo la Virgen transforma la vida de los pandilleros al ofrecerles una visión de esperanza.

La Virgen enmarca la espiritualidad masculina

En su discusión en torno a los pandilleros cholos, el escritor y activista Luis J. Rodríguez sitúa a la Virgen en el centro de la búsqueda espiritual que los hombres jóvenes, a través de su amistad y solidaridad, expresan viviendo "la locura". Con la finalidad de redirigir las energías de los pandilleros hacia su espiritualidad, Rodríguez fundó la organización *Youth Struggling for Survival in Chicago* (Jóvenes en Lucha por la Supervivencia en Chicago), así como la *Tia Lucha Press*, la cual publica poesía de compromiso social. Al colocar al amor y a la amistad masculinos en el centro de la discusión, Luis Rodríguez sobrepasa las visiones de la Virgen que se concentran en sus significados nacionalistas y bélicos. Rodríguez considera a la amistad y al amor masculinos como una expresión de una búsqueda espiritual que, si bien no se vincula directamente con la edificación de la nación, se refiere igualmente a la oposición al poder. Rodríguez escribe así acerca de su búsqueda espiritual:

Mi experiencia con incluso los pandilleros más endurecidos es que están enfrascados en una búsqueda espiritual. Lo que algunos de ellos dan a la pandilla es más que un nombre. Es amor, sus corazones y por ende sus vidas. Las pandillas latinas de Chicago a menudo se reúnen y se despiden con el dicho de ¡Amor! * Desde luego, sin la guía espiritual adecuada de parte de la comunidad, con frecuencia se extravían en su búsqueda. Pero la búsqueda es muy evidente (Rodríguez, L., 1996: 129).

Debo resaltar aquí que el concepto de comunidad de Luis Rodríguez no se refiere a la Iglesia católica, de

* En español en el original.

la cual es crítico, sino de los ancianos espirituales, los poetas y los activistas. Justamente, la propia relación de Luis Rodríguez con los pandilleros latinos tiende a promover su espiritualidad, por ejemplo, participando en ritos indígenas.

El hincapié de Rodríguez en la búsqueda espiritual de los pandilleros está firmemente enraizado en una visión de la opresión que enfrentan los latinos pobres.

Marginados y excluidos, estos jóvenes se ven ligados a la locura,** obligados a enloquecer (como significa el tatuaje de una araña en su telaraña, una araña que teje su propia prisión). Algunos tatuajes de Vatos, se portan con la divisa en español de "Perdóname Madre por mi vida loca". Tales Vatos lamentan sus vidas, pero nada pueden hacer para cambiarla. Su locura es su mejor defensa contra la locura de un mundo espiritualmente fracturado, excluyente y racista.

Un joven en Chicago, quien portaba la imagen de la Virgen de Guadalupe en su hombro, aseveró que se sentía "protegido, cuidado" por su presencia (Rodríguez, L., 1996: 129).

Para Rodríguez, la Virgen de Guadalupe aporta una profundidad espiritual que no pueden brindar la amistad y el "amor":

También entiendo que, como la mayoría de los pandilleros se juntan principalmente con otros hombres, su vínculo con la madre tiene que restablecerse, si no, sienten que les falta una parte vital de sí mismos... Sólo las mujeres pueden alumbrar una nueva vida. Esto es cierto incluso para aquellos hombres que entran en una nueva fase de sus vidas (por ejemplo, los que transitan a la adolescencia y a la adultez), lo que a menudo se logra gracias a una mujer (lo que los "cholos" llaman una "jaina") o una representación simbólica de la Madre mediante un rito: los hombres violentos veneran a la Virgen con el debido respeto y claridad... (Rodríguez, L., 1996: 130).

Así, mientras la amistad masculina se encuentra en el fondo de la expresión de amor y solidaridad en la "locura", en última instancia se necesita a la Madre para restablecer su espiritualidad y reingresar creativamente en el mundo, "guiados por el espíritu de la justicia... que la Virgen representa" (Rodríguez, L., 1996: 136).⁵

Esta visión de la Virgen de Guadalupe, como la culminación de una búsqueda espiritual con base en la amistad masculina en la "locura", resuena tan sólo en lo general en las interpretaciones feministas chicanas de la Virgen como dispensadora de poder para las latinas. Por una parte, los retratos de Luis Rodríguez de las "cholas" (las pandilleras) se limitan a algunos comentarios superficiales, en tanto que en los de las jainas tampoco abunda.⁶ Por otra parte, Rodríguez considera a la Virgen como la directora de la espiritualidad de los pandilleros de regreso a este mundo, en vez de hacia la "locura", con el propósito de enfrentar al racismo y la exclusión. Sin embargo, no hurga en las posibilidades del "amor" y la Virgen como formadora o demarcadora de fronteras en la homosocialidad y el deseo homosexual. En cambio, su tratamiento del "amor" y los significados de la Virgen restringen estas expresiones de deseo al inscribir el significado de la Virgen como un complemento de los hombres.

La Virgen enmarca el deseo homosexual

Un último ejemplo de los escritores chicanos que reconfiguran los significados de la Virgen proviene del cuento (acaso autobiográfico) de Luis Alfaro, titulado "La muñeca". Alfaro es un escritor chicano homosexual oriundo del distrito de Pico-Union de Los Ángeles, que imparte clases de literatura y realiza programas literarios y de *performance* en la ciudad. A diferencia de Luis Rodríguez, Alfaro no contempla los significados de la Virgen en términos de su espiritualidad (al menos directamente). Y, en contraste con otros escritores

** En español en el original.

⁵ Esta visión de la Virgen de Guadalupe se halla asimismo en la obra de Rodolfo Anaya: "La diosa femenina estaba impresa en la psique de los pueblos de las Américas. La diosa creó, alimentó, suplió. Ella se ve en el maíz, el sostén de la mayoría del Nuevo Mundo. Ella hablaba del dios de la lluvia por el bien de los campesinos. Todos los atributos de la Virgen. Y por ello la ánima femenina de la psique humana que permanece representada como fuerza activa a lo largo de nuestras vidas. Toma cualquier camino que desees al pasado y descubrirás a los prototipos de la Virgen. Su papel es el de la sensibilidad femenina con la que nos identificamos. Para el hombre ella es la presencia viviente del ánima interior, de la mujer interior (Anaya, 1996: 73).

⁶ En otros ensayos Luis Rodríguez, debo apuntar, se ha referido al sexismo y a la violencia hacia las mujeres. En un ensayo intitulado "On Macho", describe su propio pasado: "Pude alcanzar un nivel de paz interior, conmigo mismo y con quienes vivo, pero también era capaz de gran destrucción, incluso de casi matar a mi primera esposa. No podemos mentirnos. Un hombre libre y espiritual jamás puede ser un abusador o un explotador de las mujeres. Para nosotros "macho" no quiere decir patán, semental, bruto. Es el artista, el héroe, el padre, el anciano. En ninguna parte se implica o indica una relación de superioridad o fuerza sobre el único ser que puede definir, limitar, e incluso liberar: la mujer. Esto, creo yo, debe ser parte integral de cualquier actividad de los hombres para hallarse a sí mismos" (1996: 201).

masculinos, Alfaro la liga a expresiones de deseo. Para Alfaro, el deseo homosexual se media simbólicamente a través de una linterna con la forma de la Virgen de Guadalupe, una lámpara que carece de un vínculo especial pero que se torna "familiar", algo que siempre ha estado ahí. En la primera parte del cuento, Alfaro relata sus experiencias con la Virgen (la muñeca de la linterna). Una vez obtuvo la luz de la Virgen durante una de las salidas de su padre borrachín al hipódromo de Tijuana. Toda la familia participaba en tales viajes en auto, los niños y el papá dormidos en la parte trasera mientras la madre conducía, hasta llegar a la casa de la abuela en Tijuana (a las tres treinta de la mañana). Cuando cumplió diez años, Alfaro entregó la linterna a su Tía, la cual moría de cáncer. Luego de su muerte y de que su casa fuera incendiada por una pandilla, el hermano de Alfaro encuentra la muñeca y emplea la cabeza para practicar con su escopeta de balines. A lo largo del cuento, Alfaro pone la frase, "*la sangre es más espesa que el agua, la familia más grande que los amigos, y la Virgen nos cuida a todos*". Por ejemplo, al describir el vecindario alude a la violencia pandillera y sentirse hacinado en los rascacielos del centro. Pero al final dice con infantil dicción: "...nuestras familias siempre lograron vivir juntas, porque sabíamos que *la sangre es más espesa que el agua, la*

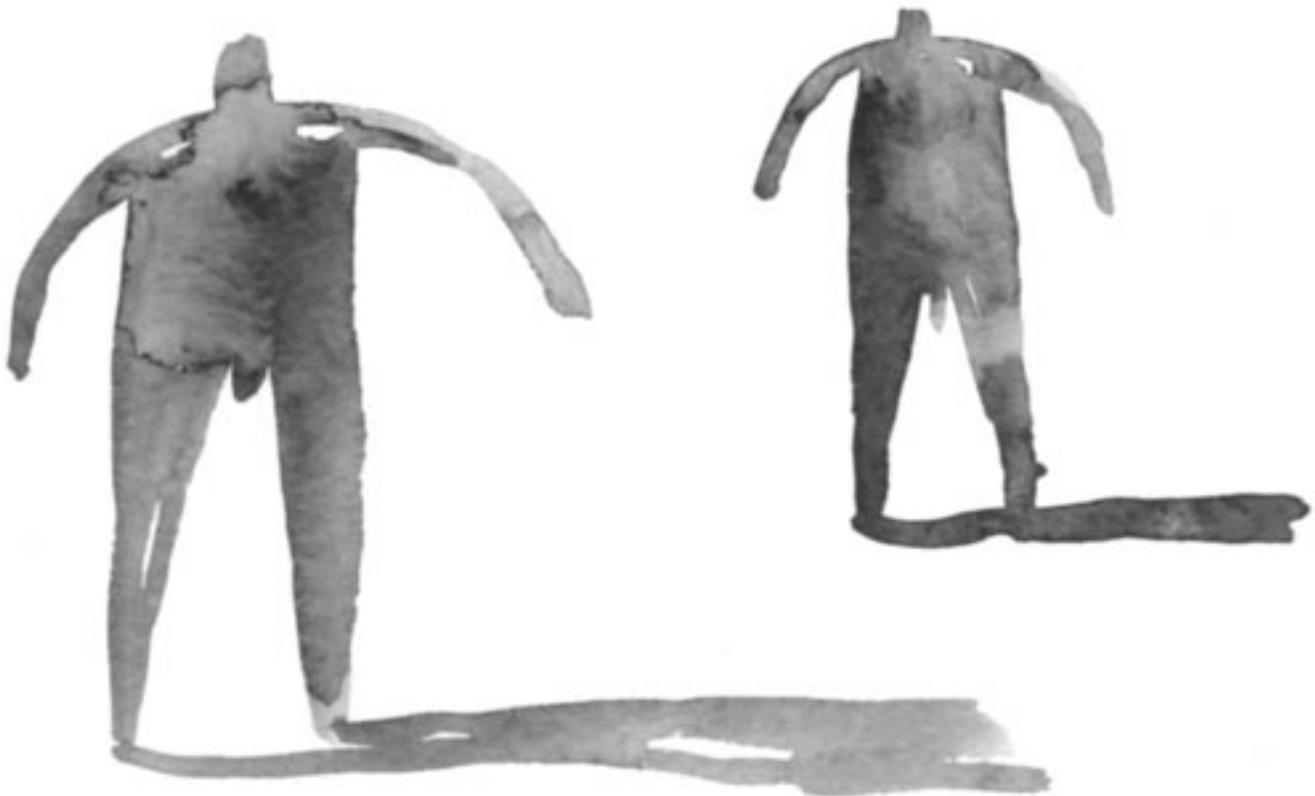
familia más grande que los amigos, y la Virgen nos cuida a todos". La frase no es convincente por la dicción cliché y porque—dada la complejidad de las relaciones familiares de Alfaro—, aunque este enunciado consuela, no existe una verdadera devoción por la Virgen.

Aun así, la muñeca de la Virgen facilita la expresión del deseo. Al final de la historia, en la sección separada del texto, el protagonista describe sus experiencias con un amante:

Yo tenía dieciocho años, cuando conocí a este tipo con una muñeca giratoria de la Virgen. La traje de México, por lo que yo, por supuesto, me enamoré.

Su piel era blanca, comía brócoli y hablaba como los actores de la tele. Era como todos los episodios de *La Familia Partridge* y *La Tribu Brady* fusionados en uno solo. Me enseñó muchas cosas—como besar a la francesa, lamer una oreja y bailar en la oscuridad. Una vez mi abuela nos envió una caja de uvas. Nos quitamos la ropa, aplastamos las uvas sobre nuestros cuerpos y las lamimos mutuamente (Alfaro, 1996: 186).

La muñeca asimismo facilita esta relación y transforma los significados culturales a través de los cuales se definen las identidades homosexuales latinas. Como señala Tomás Almaguer:



A diferencia del sistema europeo-estadounidense, el sistema sexual latinoamericano-mexicano se basa en una configuración de poder sexual y de género que se articula junto a un eje activo-pasivo y se organiza a través del papel sexual cifrado que se desempeña... En el contexto mexicano-latinoamericano no existe el equivalente cultural del hombre homosexual moderno. En lugar de personajes sexuales discretos diferenciados conforme a sus preferencias sexuales, tenemos categorías de personas definidas en términos del papel que desempeñan en el acto homosexual (Almaguer, 1998: 538-539).

Para Almaguer la cuestión clave es cómo negocian los chicanos estos distintos modelos culturales de sexualidad a la vez que mantienen sus relaciones familiares. Si bien en sus ensayos Alfaro no se refiere directamente a la construcción de una identidad homosexual chicana, claramente el simbolismo de la Virgen media esta posibilidad. En este contexto las uvas sirven como símbolo clave, ya que la mayor parte de la familia Alfaro trabajó como pizcadores de viñas en Delano, California (donde su moribunda tía decía que salía con César Chávez). A primera vista pudiera parecer que el simbolismo de las uvas como objeto de placer representa el cruce de una identidad clasista como trabajador migrante. Se aprecia, sin embargo, un significado más sutil para las uvas. Cuando su desahuciada tía empieza a perder la memoria, la abuela de Alfaro le manda una caja de uvas para ayudar a recordar. El envío de las uvas y el que se conviertan literalmente en parte de su cuerpo y de su deseo se torna en un acto de recordación y de mantenimiento de los lazos familiares.

Al mismo tiempo, el significado de la Virgen se vuelve más visceral. Cuando su amante lo abandona, "La Bruja Maldita", que mató a su tía, intenta robarle el corazón. Pero su pena es aliviada:

Ay mijo, ¿tú no entiendes? La sangre es más espesa que el agua, la familia más grande que los amigos, y esa vieja virgen, la Virgen, nos cuida a todos... (Alfaro, 1996: 186).

Aquí la Virgen no es activa ni pasiva, ni tampoco es una expresión de la vida y la muerte, sino una presencia que permite la expresión del deseo homosexual y ayuda a aliviar la pena. Alfaro no liga el significado de la Virgen a la construcción de una identidad nacio-

nalista ni a una expresión de profunda espiritualidad, sino, en cambio, la considera como una presencia con hondos significados para moldear sus experiencias cotidianas, redefinir sus relaciones familiares y expresar una identidad homosexual chicana.

Conclusiones

Con base en estos cuentos debe quedar claro que no es viable caracterizar a las narraciones chicanas acerca de la Virgen de Guadalupe como expresiones nacionalistas y bélicas. Por una parte, las caracterizaciones chicanas de las visiones masculinas tienen mérito histórico y definen un amplio elemento de cómo se emplea a la Virgen en los discursos nacionalistas. Por la otra, el replanteamiento chicano de la Virgen debe verse como una respuesta a un movimiento feminista chicano más extenso. En muchos casos, las narraciones chicanas han reconcebido a la Virgen desde una visión nacionalista y política a una vida cotidiana, referida a la amistad masculina y al deseo homosexual. Las revisiones de los escritores chicanos de su significado apuntan a los complejos procesos por los cuales la identidad masculina se (re)articulan merced a cambiantes relaciones de género y la reformulación de la masculinidad. Tales narraciones nacionalistas, de amistad masculina y deseo homosexual, empero, aún no abordan problemáticas de sexismo y relaciones de género que pudieran proporcionar una base para un diálogo más amplio acerca del significado de la Virgen.⁷

Si bien la investigación antropológica acerca de las identidades masculinas mexicanas y chicanas no han explorado por completo los significados de Virgen, tal pesquisa debiera arrojar luz sobre las maneras como los hombres han intentado remodelar sus identidades. Al focalizarse en cómo los actores sociales han negociado las fronteras entre las identidades posnacionalistas, los antropólogos pueden incorporar en sus relatos escritos sobre el significado de la Virgen, que no caen dentro de los estudios de la identidad nacional ni en generalizaciones psicológicas. Tales negociaciones pudieran involucrar, como en el caso del libro de Bartra, el deshinchamiento de los símbolos nacionalistas por medio de la ironía, de modo de expresar nuevas no-

⁷ Maxine Baca Zinn señala las dificultades al describir la identidad masculina a la vez que mantiene al sexismo como centro del análisis: "En su deseo de enfrentar al machismo y a las características negativas a él asociadas, los críticos han tendido a relegar al fenómeno de la dominación masculina en los ámbitos sociales, institucionales e interpersonales. Si bien el estereotipo cultural del machismo ha necesitado de un análisis crítico, la dominación masculina existe entre los chicanos... Aunque la dominación masculina pudiera no tipificar una decisión marital en las familias chicanas, no debe creerse que no existe, ya sea en las familias o en otros ámbitos de la interacción y la organización" (Baca Zinn, 1998: 28).

ciones de identidad. Justamente, se necesita efectuar más investigación en torno a los significados y las cambiantes narraciones acerca de la Virgen de Guadalupe para los hombres mexicanos. Para los chicanos, tales relatos cambiantes apuntan hacia un proceso continuo merced al cual, como señala Pérez-Torres respecto de su concepto de Aztlán, la imagen de la Virgen se vacía "de significado incluso cuando su significado se afirma, se borran sus fronteras por aquellas comunidades enfrascadas en luchas de liberación" (Pérez-Torres, 2000: 118).

Finalmente, estas narraciones chicanas demuestran la dificultad de colocar las nociones de fronteras culturales en el centro de las expresiones de identidades posnacionalistas. Un examen superficial de mi propia narrativa (acerca de estas narraciones) revela estas limitaciones. De acuerdo con Richard Rodríguez, la Virgen de Guadalupe se encuentra por encima de las perversiones y la corrupción de la cultura nacional mexicana que se expresa (a veces) en el deseo heterosexual. En contrapartida, Rubén Martínez ve a la Virgen como un puente entre las culturas mexicana y chicana que brinda una base para enfrentar al poder, a la vez que expresa una identidad exclusivamente mestiza. Igualmente, Luis Rodríguez describe cómo los pandilleros que se unen por medio de la solidaridad masculina y el "amor" le piden perdón por vivir en la "locura". Sin embargo, Rodríguez se abstiene de explorar tales expresiones de "amor" como una mediación entre la homosocialidad y la complejidad de las identidades sexuales. Y, para Luis Alfaro, Ella facilita el deseo homosexual y consuela las penas del corazón, no como un objeto de devoción sino como una presencia, una muñeca, una frase. Para todos estos autores, cruzar las fronteras asume significados distintos —desde la pesquisa de Richard Rodríguez de la cultura mexicana y la Virgen indocumentada de Rubén Martínez hasta los viajes nocturnos de Alfaro a Tijuana— que apuntan hacia la vaguedad de las fronteras culturales. En efecto, pudiera ser hora de articular las nociones posfronterizas de la identidad que, en lugar de abordar al nacionalismo (y las nociones de identidades unificadas) como puntos de partida, explore con mayor profundidad la materialidad y los múltiples significados de los cruces fronterizos.

Bibliografía

- ALFARO, LUIS
1996 "The Doll", en Ana Castillo, ed., *Goddess of the Americas. Writings on the Virgin of Guadalupe*, Riverhead Books, Nueva York, pp. 184-187.
- ALMAGUER, TOMÁS
1998 "Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior", en Michael S. Kimmel y Michael A. Messner, eds., *Men's Lives*, Allyn and Bacon, Boston, pp. 473-486.
- ALURISTA
1971 *Floriscanto en Aztlán*, Chicano Studies Center-University of California, Los Angeles.
- ANAYA, RODOLFO
1996 "I'm the King: The Macho Image", en Ray González, ed., *Muy Macho*, Anchor Books, Doubleday, Nueva York, pp. 57-73.
- ANZALDÚA, GLORIA
1987 *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*, Spinsters/Aunt Lute, San Francisco.
- BARTRA, ROGER
1992 *The Cage of Melancholy: Identity and Metamorphosis in the Mexican Character*, trad. de Christopher J. Hall, Rutgers University Press, New Brunswick.
- BACA ZINN, MAXINE
1998 "Chicano Men and Masculinity", en Michael S. Kimmel y Michael A. Messner, eds., *Men's Lives*, Allyn and Bacon, Boston, pp. 25-34.
- BRUCE-NOVOA, JUAN
1982 *Chicano poetry: a response to chaos*, University of Texas Press, Austin.
- CASTILLO, ANA
1996 "Extraordinarily Woman", en Ana Castillo, ed., *Goddess of the Americas. Writings on the Virgin of Guadalupe*, Riverhead Books, Nueva York, pp. 72-78.
- CASTILLO, ANA, ED.
1996 *Goddess of the Americas. Writings on the Virgin of Guadalupe*, Riverhead Books, Nueva York.
- CISNEROS, SANDRA
1996 "Guadalupe the Sex Goddess", en Ana Castillo, ed., *Goddess of the Americas. Writings on the Virgin of Guadalupe*, Riverhead Books, Nueva York, pp. 46-51.
- ELIZONDO, SERGIO
1972 *Perros y antiperros: una épica chicana*, trad. por Gustavo Segade, Quinto Sol Publications, Berkeley.
- FRANCO, JEAN
1989 *Plotting Women: gender and representation in Mexico*, Columbia University Press, Nueva York.
- GÓMEZ-PEÑA, GUILLERMO
1996 "The Two Guadalupes", en Ana Castillo, ed., *Goddess of the Americas. Writings on the Virgin of Guadalupe*, Riverhead Books, Nueva York, pp. 178-183.
- GONZÁLEZ, RAY, ED.
1996 *Muy Macho. Latino Men Confront Their Manhood*, Anchor Books, Doubleday, Nueva York.
- GONZÁLEZ, RODOLFO
1972 *I am Joaquín/Yo soy Joaquín, an epic poem, with a chronology of people and events in Mexican and Mexican American History*, Bantam Books, Nueva York.
- GUTMANN, MATTHEW C.
1996 *The Meanings of Macho. Being a Man in Mexico City*, University of California Press, Berkeley.
2003 "Introduction", en Matthew C. Gutmann, ed., *Changing men and masculinities in Latin America*, Duke University Press, Durham.
- MARTÍNEZ, RUBÉN
1996 "The Undocumented Virgin", en Ana Castillo, ed., *Goddess of the Americas. Writings on the*

- Virgin of Guadalupe*, Riverhead Books, Nueva York, pp. 98-112.
- McKENNA, TERESA
1997 *Migrant Song. Politics and Process in Contemporary Chicano Literature*, University of Texas Press, Austin.
- MIRANDÉ, ALFREDO
1997 *Hombres, Machos, Masculinity and Latino Culture*, Westview Press, Boulder, Colorado.
- MORAGA, CHERRIE
1983 *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus labios*, South End Press, Boston.
- PÉREZ-TORRES, RAFAEL
2000 "Refiguring Aztlán", en Amritjit Singh y Peter Schmidt, eds., *Postcolonial Theory and the United States, Race, Ethnicity, and Literature*, University Press of Mississippi, Jackson, pp. 103-121.
- RODRÍGUEZ, JEANETTE
1994 *Our Lady of Guadalupe: faith and empowerment among Mexican-American women*, University of Texas Press, Austin.
- RODRÍGUEZ, LUIS J.
1996 "On Macho", en *Muy Macho*, Ray González, ed., Anchor Books, Doubleday, Nueva York, pp. 187-202.
1996 "Forgive Me, Mother, For My Crazy Life", en Ana Castillo, ed., *Goddess of the Americas. Writings on the Virgin of Guadalupe*, Riverhead Books, Nueva York, pp. 128-136.
- RODRÍGUEZ, RICHARD
1983 *Hunger of Memory: the education of Richard Rodríguez*, Bantam, Nueva York-Londres.
1996 "India", en Ana Castillo, ed., *Goddess of the Americas. Writings on the Virgin of Guadalupe*, Riverhead Books, Nueva York, pp. 17-24.
- TRUJILLO, CARLA
1998 "La Virgen de Guadalupe and Her Reconstruction in Chicana Lesbian Desire", en Carla Trujillo, ed., *Living Chicana Theory*, Third Woman Press, Berkeley, pp. 214-231.
- VIVEROS VIGOYA, MARA
2000 "Contemporary Latin American Perspectives on Masculinity", en *Men and Masculinities*, vol. 3, núm. 3, pp. 237-260.