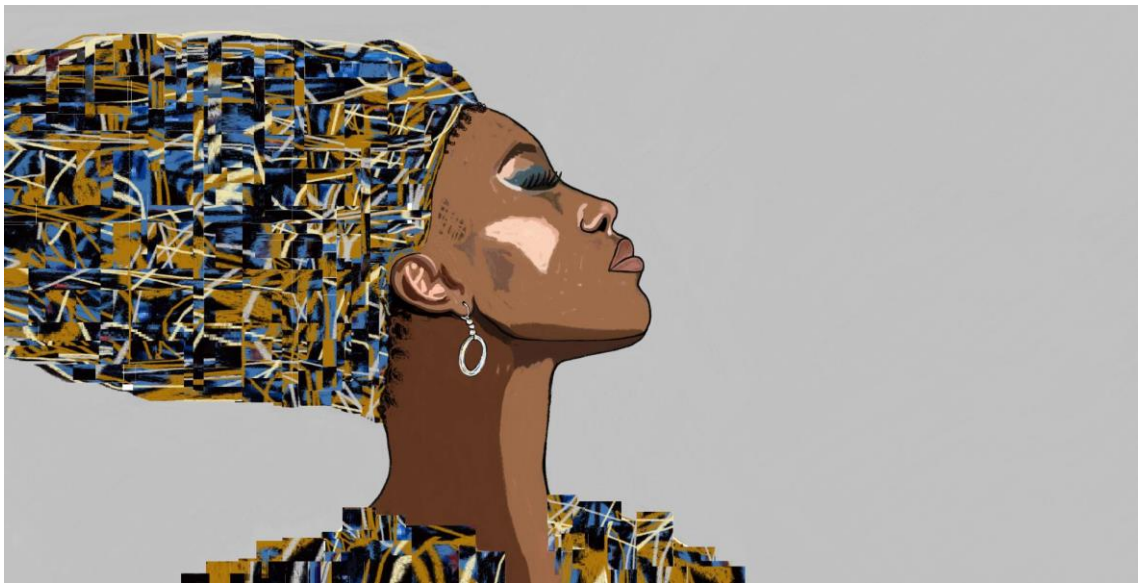
# FEMINISMO GLOBAL
# LA INTERSECCIONALIDAD



**La interseccionalidad es un término acuñado en 1989 por la activista y académica Kimberlé Williams Crenshaw. Es el estudio de las identidades sociales solapadas o intersectadas y sus respectivos sistemas de opresión, dominación o discriminación. La teoría sugiere y examina cómo varias categorías biológicas, sociales y culturales como el género, la etnia, la raza, la clase, la discapacidad, la orientación sexual, la religión, la casta, la edad, la nacionalidad y otros ejes de identidad interaccionan en múltiples y a menudo simultáneos niveles. La teoría propone que debemos pensar en cada elemento o rasgo de una persona como unido de manera inextricable con todos los demás elementos, para poder comprender de forma completa la propia identidad. Este marco puede usarse para comprender cómo ocurre la injusticia sistemática y la desigualdad social desde una base multidimensional.**

**Surgió como parte de la crítica del feminismo radical que se había desarrollado a finales de los sesenta conocida como teoría feminista revisionista. Esta teoría feminista revisionista puso en duda la idea de que el género fuese el factor primario que determina el destino de una mujer. El movimiento liderado por mujeres negras discutió la idea de que las mujeres fuesen una categoría homogénea que compartía esencialmente las mismas experiencias de vida. Este argumento era el resultado de la visión de que las mujeres blancas de clase media no servían como una representación precisa del movimiento feminista como un todo. Reconociendo que las formas de opresión experimentadas por las mujeres blancas de clase media era diferentes de las experimentadas por las mujeres negras, pobres o discapacitadas, las feministas trataron de comprender las formas en las que el género, la raza y la clase se combinaban para determinar el destino femenino.**

**Con motivo de la celebración del Día Internacional de la Mujer y como colofón a la serie de monográficos (Quaderns Gadeso nº 333, 334, 335) que hemos dedicado a la brecha de género, desde la Fundación Gadeso presentamos en este dossier una serie de artículos publicados por la Universidad Nacional Autónoma de México que abordan y profundizan el tema de la Interseccionalidad-**

Disponible en www.sciencedirect.com

DEBATE FEMINISTA

Debate Feminista 52 (2016) 1–17

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

www.debatefeminista.pueg.unam.mx

# La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación

## *Intersectionality: A situated approach to dominance*

## *A interseccionalidade: uma abordagem situada da dominação*

Mara Viveros Vigoya

*Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia*

Recibido el 10 de febrero de 2016; aceptado el 18 de abril de 2016
Disponible en Internet el 19 de octubre de 2016

**Resumen**

Las definiciones, los usos y el alcance teórico, metodológico y político del giro interseccional en la teoría feminista son el eje del presente artículo. En este texto se establece una genealogía de los enfoques interseccionales, incluyendo en este relato los aportes del pensamiento feminista producido en distintos contextos históricos y geopolíticos. Se identifican algunas de las grandes líneas del debate sobre la interseccionalidad con el fin de mostrar su alcance y sus límites, ligados en gran parte a su amplia difusión. Igualmente, se da cuenta de la forma como son experimentadas concretamente las intersecciones de raza y género, clase y género y la consubstancialidad de estas relaciones para los grupos sociales involucrados, examinando tanto mis propios trabajos investigativos como los de otras autoras. El texto concluye con la importancia política del concepto, enfatizando los aportes del *black feminism*, el feminismo de color y el feminismo latinoamericano como enfoques epistémicos descolonizadores. A partir de este recorrido analítico se destaca el alcance teórico y crítico de un enfoque interseccional localizado y contextualizado.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Palabras clave:* Interseccionalidad; Clase; Raza; Género

*Correo electrónico:* mviverosv@unal.edu.co
La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005
0188-9478/© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

**Abstract**

The definitions, uses and theoretical, methodological and political scope of intersectionality in feminist theory constitute the focus of this article. This text establishes a genealogy of intersectional approaches, including the contributions of feminist thought produced in various historical and geopolitical contexts. It identifies some of the main lines of the debate on intersectionality in order to show their scope and limits, linked largely to their broad dissemination. It also shows how the intersections of race and gender, and class and gender, are experienced, demonstrating the consubstantiality of these relationships for the social groups involved, and examining both my own research and that of other authors. The text concludes with the political importance of the concept, emphasizing the contributions of black feminism, color feminism and Latin American feminism as decolonizing epistemic approaches. This analytical assessment is used to highlight the theoretical and critical scope of a localized, contextualized intersectional approach.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Keywords:* Intersectionality; Class; Race; Gender

**Resumo**

As definições, aplicações e escopo teórico, metodológico e político da mudança interseccional na teoria feminista são a espinha dorsal do presente artigo. Neste texto é estabelecida uma genealogia de abordagens interseccionais, incluindo as contribuições do pensamento feminista produzido em diferentes contextos históricos e geopolíticos. Identificam-se algumas das principais linhas de debate sobre a interseccionalidade, a fim de mostrar o seu alcance e limites, ligados em grande medida à sua ampla divulgação. Da mesma forma, os cruzamentos de raça e gênero, classe e gênero, são analisados, assim como a experiência da consubstancialidade dessas relações para os grupos sociais envolvidos, examinando os meus próprios trabalhos de pesquisa e os de outras autoras. O texto conclui com a importância política do conceito, enfatizando as contribuições do feminismo preto *(black feminism)*, o feminismo de cor e o feminismo latino-americano como abordagens epistêmicos da descolonização. A partir deste andamento analítico o escopo teórico e crítico da abordagem interseccional é localizado e contextualizado.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este é um artigo Open Access sob uma licença CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Palavras-chave:* Interseccionalidade; Classe; Raça; Gênero

## Introducción

Desde hace algunos años, la interseccionalidad se ha convertido en la expresión utilizada para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder. Este enfoque no es novedoso dentro del feminismo y, de hecho, actualmente existe un acuerdo para señalar que las teorías feministas habían abordado el problema antes de darle un nombre. En este artículo voy a rastrear los orígenes de este enfoque teórico-metodológico y político, sabiendo que el trabajo de construir una genealogía va más allá de identificar en el pasado las huellas de un saber o perspectiva.[1] Se trata, por el contrario, de explorar

[1] Este artículo amplía, sintetiza y reúne distintas reflexiones presentadas en diversos seminarios y en el artículo publicado recientemente en francés por la revista *Raisons Politiques* (Viveros Vigoya, 2015). Se ha beneficiado también de

la diversidad y dispersión de las trayectorias del entrecruzamiento de las diferentes modalidades de dominación, para entender la posibilidad de existencia actual de este enfoque. Dicho de otra manera, se trata de mostrar cómo han surgido las diversas historias de su desarrollo, como producto de relaciones de fuerza, incluyendo el conflicto entre distintas posiciones al respecto.

En concordancia con esta perspectiva, en un segundo momento voy a señalar algunas de las principales críticas que se han formulado sobre esta perspectiva. En tercer lugar, voy a dar cuenta de la forma como son experimentadas concretamente las intersecciones de raza y género, clase y género y la consubstancialidad de estas relaciones para los grupos sociales involucrados, examinando tanto mis propios trabajos investigativos como los de otras autoras. Igualmente, voy a considerar las dimensiones políticas de estas intersecciones y los cuestionamientos que ofrece esta perspectiva al universalismo de los distintos movimientos sociales; en particular haré referencia a los aportes del *black feminism*, el feminismo de color y el feminismo latinoamericano como enfoques epistémicos descolonizadores. Por último, voy a abordar las políticas de alianzas y las tensiones que se generan entre distintos movimientos sociales. A partir de este recorrido analítico señalo la importancia de mantener la reflexividad autocrítica que los estudios de interseccionalidad estimulan para evitar el riesgo de convertir esta perspectiva en la repetición despolitizada de un mantra multiculturalista.

## Genealogías de la interseccionalidad

Algunas de las perspectivas que hoy llamamos interseccionales fueron expuestas hace más de dos siglos por personalidades como Olympia de Gouges, en Francia: en *La declaración de los derechos de la mujer* (De Gouges, 1791), la autora comparaba la dominación colonial con la dominación patriarcal y establecía analogías entre las mujeres y los esclavos. En Estados Unidos, las tempranas y cortas alianzas entre las luchas abolicionistas y las luchas feministas del siglo XIX y las superposiciones de estas reivindicaciones en campañas comunes por el sufragio de la población negra y de las mujeres pusieron en evidencia las similitudes de funcionamiento del racismo y del sexismo.[2]

Otro ejemplo notable es el discurso *Ain't I a woman* pronunciado por Sojourner Truth, una ex esclava, en la convención por los derechos de las mujeres en Akron, Ohio, en 1851. En ese discurso, Truth (Truth, 1997/1851), quien padeció la esclavitud por más de 40 años, confronta la concepción burguesa de la feminidad con su propia experiencia como mujer negra, trabajadora incansable y madre de muchos hijos vendidos como esclavos, mediante la pregunta insistente al auditorio: "¿Acaso no soy una mujer?". También vale la pena señalar al sociólogo W. E. B. Du Bois, quien en una compilación de ensayos publicados en 1903 escribe, a propósito de la experiencia cotidiana de pobreza de su pueblo en el periodo de la segregación racial: "Es duro ser un hombre pobre, pero ser una raza pobre en el país de los dólares es la peor de las pruebas" (Du Bois, 2004/1903, p. 16).

En el contexto latinoamericano poscolonial, algunas escritoras y artistas puntearon también desde fecha temprana estas intersecciones. En la literatura peruana se ha reconocido el lugar pionero de las denuncias realizadas en 1899 por Clorinda Matto de Turner en su libro *Aves sin*

intercambios intelectuales con Eric Fassin, Joan W. Scott y Sara Edenheim, y de los debates planteados por mis estudiantes y colegas en los cursos de Teoría Feminista de la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia.

[2] Un ejemplo de ello lo constituye la *Female Antislavery Society*, una asociación fundada en 1833, compuesta por mujeres blancas y negras, de diversas iglesias (cuáqueras, presbiterianas, bautistas, etcétera), que participó en la red clandestina que organizó la huida de los esclavos desde los estados sureños hacia el norte del país (Davis, 2004/1981).

Figura 1. Tarsila do Amaral (1923) *A negra*.

*nido*. Este texto reveló los abusos sexuales perpetrados por gobernadores y curas locales sobre las mujeres indígenas, señalando la vulnerabilidad que generaba en este contexto su condición étnico-racial y de género. En Brasil, se pueden nombrar trabajos artísticos como el famoso cuadro cubista *A negra* (1923) (fig. 1) de Tarsila do Amaral, que representa a una mujer negra desnuda con los labios y los senos hipertrofiados, y ha sido interpretado como una alegoría del lugar de las nodrizas negras en la sociedad brasileña (Vidal, 2011). Ambos ejemplos revelan la mirada crítica de algunas mujeres blancas de las élites latinoamericanas sobre las opresiones de raza, género y clase vividas por las mujeres indígenas y negras

Ya en el siglo xx, la emblemática Colectiva del Río Combahee y feministas como Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, June Jordan, Norma Alarcón, Chela Sandoval, Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, Chandra Talpade Mohanty, María Lugones, entre otras, se expresaron contra la hegemonía del feminismo "blanco" por los sesgos de raza y género de la categoría mujer empleada por este (Viveros Vigoya, 2009). Por otra parte, desde los movimientos sociales ya se habían definido con claridad los alcances de una perspectiva interseccional. El "Manifiesto de la Colectiva del Río Combahee" (1983/1977), uno de los grupos más activos del feminismo negro de la década de 1960, es uno de los más claros ejemplos. Su declaración reunió las orientaciones políticas, teóricas, metodológicas y los principios normativos que constituirán más adelante el paradigma interseccional: la extensión del principio feminista, "lo personal es político", al abordar no solo sus implicaciones de sexo, sino también de raza y clase; el conocimiento centrado en lo que constituye la experiencia de las mujeres negras *(stand point theory)*; la necesidad de enfrentar

un conjunto variado de opresiones al tiempo sin jerarquizar ninguna; la imposibilidad de separar las opresiones que no son únicamente raciales, sexuales, ni de clase. La política de la identidad feminista afroamericana de este colectivo ilustra lo que Patricia Hill Collins (2000) llamará, años más tarde, el punto de vista de las mujeres negras.

En Brasil, las problemáticas de las mujeres negras como temas de debate político al interior del Partido Comunista Brasileño (Barroso y Costa, 1983) fueron planteadas desde la década de 1960; diversas activistas e intelectuales (Thereza Santos, Lelia González, Maria Beatriz do Nascimento, Luiza Bairros,[3] Jurema Werneck y Sueli Carneiro, entre otras)[4] promovieron la teoría de la tríada de opresiones "raza-clase-género" para articular las diferencias entre mujeres brasileñas que el discurso feminista dominante había pretendido ignorar. Por otra parte, desde el Segundo Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe celebrado en 1983 en la ciudad de Lima (Curiel, 2007), distintos movimientos feministas han puesto en evidencia la ausencia de la cuestión del racismo en los debates políticos del movimiento feminista.

Todos estos debates muestran que el problema de las exclusiones creadas por la utilización de marcos teóricos que ignoraban la imbricación de las relaciones de poder circulaba desde hacía mucho tiempo en contextos históricos y geopolíticos diversos. Sin embargo, no sobra precisar que en esta construcción genealógica he utilizado, siguiendo a Nina Lykke, la noción de interseccionalidad, como "un lugar discursivo donde diferentes posiciones feministas se encuentran en diálogo crítico o de conflicto productivo" (Lykke, 2011, p. 208). Esta perspectiva inclusiva debe ser, no obstante, utilizada, como señala esta misma autora, con precaución, para no convertirla en una caja negra en la que todo cabe. Este riesgo puede evitarse, al menos parcialmente, contextualizando las teorías o posturas teóricas que se ponen en diálogo y sacando provecho de ellas para aplicarlas políticamente de forma creativa y crítica.

## Los debates en torno de la interseccionalidad

El concepto mismo de interseccionalidad fue acuñado en 1989 por la abogada afroestadounidense Kimberlé Crenshaw en el marco de la discusión de un caso concreto legal, con el objetivo de hacer evidente la invisibilidad jurídica de las múltiples dimensiones de opresión experimentadas por las trabajadoras negras de la compañía estadounidense General Motors. Con esta noción, Crenshaw esperaba destacar el hecho de que en Estados Unidos las mujeres negras estaban expuestas a violencias y discriminaciones por razones tanto de raza como de género y, sobre todo, buscaba crear categorías jurídicas concretas para enfrentar discriminaciones en múltiples y variados niveles. En numerosas oportunidades[5] Kimberlé Crenshaw ha aclarado que su aplicación de la interseccionalidad ha sido y continúa siendo contextual y práctica, y que su pretensión nunca fue crear una teoría de la opresión general, sino un concepto de uso práctico para analizar omisiones jurídicas y desigualdades concretas. Sin embargo, el hecho es que, en los contextos académicos anglófonos, la interseccionalidad parece haberse convertido en el tropo feminista más difundido para hablar ya sea de identidades o de desigualdades múltiples e interdependientes (Brah y Phoenix, 2004; Bilge, 2010).

En el campo del feminismo estructuralista, Patricia Hill Collins (2000) fue la primera en hablar de la interseccionalidad como un paradigma; sin embargo, fue Ange Marie Hancock (2007) quien

[3] Ministra de la Igualdad Racial entre 2011 y 2014.

[4] Ver, por ejemplo, Carneiro (2005).

[5] Por ejemplo, durante la conferencia realizada en 2009 para celebrar el vigésimo aniversario de su artículo "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex" (1989).

propuso una formalización de este paradigma, entendido como un conjunto que engloba a la vez teoría normativa e investigación empírica. Para tal objeto, Hancock identificó los siguientes seis presupuestos básicos en aras de responder a problemáticas de justicia distributiva, de poder y gobierno, y de analizar situaciones concretas y específicas:

1. En todos los problemas y procesos políticos complejos está implicada más de una categoría de diferencia.
2. Se debe prestar atención a todas las categorías pertinentes, pero las relaciones entre categorías son variables y continúan siendo una pregunta empírica abierta.
3. Cada categoría es diversa internamente.
4. Las categorías de diferencia son conceptualizadas como producciones dinámicas de factores individuales e institucionales, que son cuestionados e impuestos en ambos niveles.
5. Una investigación interseccional examina las categorías a varios niveles de análisis e interroga las interacciones entre estos.
6. La interseccionalidad como paradigma requiere desarrollos tanto teóricos como empíricos.

Esta formalización encontró un eco favorable en quienes se enfocan en los aspectos estructurales de la interseccionalidad, pero para autoras como Kathy Davis (2008) el intento de estabilizar y sistematizar este enfoque no es necesariamente un avance, ya que para ella la fuerza de esta perspectiva radica precisamente en la vaguedad, la cual le permite reunir dos importantes corrientes feministas que se ocupan de la diferencia: el *black feminism* y la teoría posmodernista/postestructralista. Otro punto de debate entre las distintas aproximaciones a la interseccionalidad gira en torno a los niveles de análisis que debe comprender. Para autoras como Patricia Hill Collins (2000), la interseccionalidad requiere abordar cuestiones tanto macrosociológicas como microsociológicas. Esta dualidad analítica se traduce para ella en una diferencia léxica. Cuando esta articulación de opresiones considera los efectos de las estructuras de desigualdad social en las vidas individuales y se produce en procesos microsociales, se designa *interseccionality*; cuando se refiere a fenómenos macrosociales que interrogan la manera en que están implicados los sistemas de poder en la producción, organización y mantenimiento de las desigualdades, se llama *interlocking systems of oppression*.

Los debates sobre los niveles macro y micro del análisis están marcados por una divergencia de perspectivas: mientras que para unas los análisis se han vuelto excesivamente introspectivos y se concentran demasiado en la narración de las identidades (Collins, 2000, p. ix), para otras hay demasiado énfasis en las estructuras, en detrimento del análisis de las dimensiones subjetivas de las relaciones de poder (Staunæs, 2003, citada en Bilge, 2010, p. 73). Collins atribuye el retroceso de los enfoques estructurales en los estudios sobre las desigualdades sociales al auge de las teorías postestructuralistas en menoscabo de los aspectos organizacionales e institucionales de las disimetrías de poder.

Esta diferenciación macro y micro no está, por supuesto, disociada de la doble afiliación teórica y genealógica que se atribuye a la interseccionalidad: el *black feminism* y el pensamiento posmoderno/postestructuralista. Mientras que la primera es ampliamente reconocida, la segunda lo es menos. Kimberlé Crenshaw no tiene problema en plantear que la interseccionalidad es un concepto de apoyo que vincula las políticas contemporáneas a la teoría posmoderna, pero para Hill Collins "la interseccionalidad es un paradigma alternativo al antagonismo positivismo/postmodernismo que haría parte de las dicotomías que estructuran la epistemología occidental" (en Bilge, 2009, p. 74).

Esta doble afiliación genealógica imputada a la interseccionalidad se configura de manera distinta según los contextos nacionales: mientras en Estados Unidos la mayoría de los trabajos que utilizan la interseccionalidad están fuertemente influidos por el *black feminism*, en Europa del norte la interseccionalidad se vincula más bien con el pensamiento posmoderno (Bilge, 2009, pp. 74-75). Por ejemplo, para autoras como Kathy Davis (2008, p. 71) la interseccionalidad se inscribe en el proyecto posmoderno de conceptualización de las identidades como múltiples y fluidas, y se encuentra con la perspectiva foucaultiana del poder en la medida en que ambas ponen el énfasis en los procesos dinámicos y en la deconstrucción de las categorías normalizadoras y homogeneizantes. Más allá de estas afiliaciones, lo cierto es que la amplia aceptación de este enfoque ha sido facilitada por las críticas posmodernas al positivismo y su búsqueda de explicaciones más complejas de la desigualdad social.

Kathy Davis (2008) advierte que hoy en día es inimaginable que un programa de estudios de las mujeres o de estudios feministas se centre solo en el sexo, y Leslie McCall presenta la interseccionalidad como la "contribución más importante que los estudios de las mujeres han hecho hasta ahora" (McCall, 2005, p. 177). Como han señalado Maria Carbin y Sara Edenheim (2013), la interseccionalidad pasó de ser una metáfora, y un signo de conflicto y amenaza para un feminismo al que se le reveló su carácter "blanco", a convertirse en la teoría feminista por excelencia. Desde su punto de vista, el éxito de este significado consensual deriva en gran parte de su falta de teorización sobre el tema del poder; así, una parte de la teoría interseccional que ellas denominan constructivista ignora la existencia del feminismo que ha trabajado sobre el carácter multidimensional del poder desde un marco ontológico distinto al de la interseccionalidad. Esta ausencia le permitiría borrar los conflictos epistemológicos que han opuesto el feminismo estructuralista al feminismo posestructuralista, el *black feminism* al feminismo blanco, el feminismo poscolonial y decolonial al feminismo occidental que parten de premisas diferentes y utilizan estrategias distintas. Para Carbin y Edenheim, la interseccionalidad inclusivista anularía conflictos necesarios y productivos dentro del feminismo.

En otros contextos, como el francófono o el latinoamericano, el concepto empezó a divulgarse en el ámbito académico solo a partir de 2008 (Dorlin, 2009; Viveros Vigoya, 2012). La variedad de formulaciones utilizadas para describir las relaciones entre género, raza y clase revela las dificultades para abordarlas. Mientras algunas se refieren al género, la raza y la clase como sistemas que se intersectan, otras las entienden como categorías analógicas o como bases múltiples de la opresión, como ejes distintos o ejes concéntricos. Cada una de estas enunciaciones tiene implicaciones teóricas propias. El razonamiento analógico permitió, por una parte, la teorización de la categoría "mujeres" como clase, producida por un sistema de dominación autónomo e irreductible a las relaciones de producción capitalista, y por otra, la construcción del concepto de sexismo con base en el modelo del racismo. Autoras como Colette Guillaumin utilizaron este tipo de razonamiento para mostrar las similitudes de los mecanismos de producción de las categorías "raza" y "sexo", a través de su naturalización y deshistorización. Estos usos productivos de la analogía no son, sin embargo, los más comunes; y la mayoría de los usos que se han hecho del razonamiento analógico han servido para establecer una jerarquía entre las dominaciones y para instrumentalizar las opresiones que no son objeto de la política de quien la utiliza (Bilge, 2010, p. 55).

Según la filósofa Elsa Dorlin (2009), las teorías de la interseccionalidad se han movido entre dos aproximaciones a la dominación: una analítica y una fenomenológica. Desde la primera perspectiva, toda dominación es, por definición, una dominación de clase, de sexo y de raza, y en este sentido es en sí misma interseccional, ya que el género no puede disociarse coherentemente de la raza y de la clase. Para la segunda perspectiva, lo que es interseccional es la experiencia de la

dominación, como en el caso de la compañía General Motors analizado por Crenshaw a propósito de la violencia ejercida contra las mujeres racializadas o de los empleos de los que quedan excluidas. Para Dorlin, la vacilación de las teorías de interseccionalidad entre aproximaciones analíticas y fenomenológicas ha sido costosa, porque reduce su alcance teórico y político. La idea según la cual toda dominación es, por definición, interseccional implica, por ejemplo, que tanto las mujeres blancas y ricas como las mujeres pobres y negras son producidas por las relaciones de género, raza y clase; la dificultad para asumirlo de esta manera reside en que las primeras, al gozar de privilegios de clase y color, no perciben ni experimentan las relaciones imbricadas de clase, raza y sexo que las producen, mientras que las segundas sí lo hacen.

Los análisis interseccionales ponen de manifiesto dos asuntos: en primer lugar, la multiplicidad de experiencias de sexismo vividas por distintas mujeres, y en segundo lugar, la existencia de posiciones sociales que no padecen ni la marginación ni la discriminación, porque encarnan la norma misma, como la masculinidad, la heteronormatividad o la blanquitud. Al develar estos dos aspectos, este tipo de análisis ofrece nuevas perspectivas que se desaprovechan cuando se limita su uso a un enfoque jurídico y formalista de la dominación cruzada, y a las relaciones sociales —género, raza, clase— como sectores de intervención social.

El concepto de interseccionalidad ha sido muy útil para superar la conceptualización aritmética de las desigualdades sociorraciales como fruto de la convergencia, fusión o adición de distintos criterios de discriminación de las mujeres (Dorlin, 2008). A la par, ha servido para desafiar el modelo hegemónico de "La Mujer" universal, y para comprender las experiencias de las mujeres pobres y racializadas como producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en contextos de dominación construidos históricamente. Sin embargo, es importante señalar que, aunque las metáforas geométricas de la interseccionalidad son más complejas que las formulaciones aritméticas, también ofrecen problemas. Según Danièle Kergoat (2009), el término "intersección" supone la existencia de grupos que estarían en la intersección del sexismo, el racismo y el clasismo, y no permite pensar una relación de dominación cambiante e histórica. La interseccionalidad estabiliza las relaciones en posiciones fijas y sectoriza las movilizaciones sociales, de la misma manera en que el discurso dominante naturaliza y encierra a los sujetos en unas identidades de alteridad preexistentes.

Para dar cuenta del carácter dinámico de las relaciones sociales y de la complejidad de los antagonismos que se subsumen muy rápidamente debajo del tríptico sexo, raza, clase, Kergoat plantea la necesidad de considerar, desde una perspectiva feminista materialista, que las relaciones sociales son consubstanciales y co-extensivas. Son consubstanciales en la medida en que generan experiencias que no pueden ser divididas secuencialmente sino para efectos analíticos, y son co-extensivas porque se coproducen mutuamente. En algunas ocasiones, el género crea la clase, como cuando las diferencias de género producen estratificaciones sociales en el ámbito laboral. En otras, las relaciones de género son utilizadas para reforzar las relaciones sociales de raza, como cuando se feminiza a los hombres indígenas o se hipermasculiniza a los hombres negros; inversamente, las relaciones raciales sirven para dinamizar las relaciones de género, como cuando se crean jerarquías entre feminidades y masculinidades a partir de criterios raciales (Kergoat, 2009). En resumen, la consubstancialidad y la co-extensividad de las relaciones sociales significa que cada una de ellas deja su impronta sobre las otras y que se construyen de manera recíproca (Dorlin, 2009).

La trayectoria del concepto de interseccionalidad en América Latina es muy distinta. Autoras como Martha Zapata Galindo (2011) plantean que, a diferencia de lo que sucede en Europa y en Estados Unidos, en América Latina la interseccionalidad no ha alcanzado el estatus de concepto hegemónico y para muchas feministas latinoamericanas no aporta nada nuevo. Como se señaló

al inicio del artículo, desde hace mucho tiempo las experiencias sociales de una gran parte de las mujeres latinoamericanas las han forzado a tomar en cuenta y a hacer frente, en niveles teóricos, prácticos y políticos, a distintas, simultáneas e intersectadas formas de opresión (Wade, 2009). A pesar de que la interseccionalidad invoca el cruce necesario entre género, raza y clase, en la práctica los trabajos estadounidenses han privilegiado la intersección entre raza y género, y han dejado la clase únicamente como una mención obligada. Esta ausencia no está disociada del surgimiento de esta reflexión en un contexto como el estadounidense, el cual presume mayoritariamente que el único factor de diferenciación importante es la raza y que se vive en una sociedad sin clases, que todos están dotados de oportunidades iguales y que, por lo tanto, las desigualdades con causadas por diferencias individuales. Esta no era la perspectiva política de la Colectiva del Río Combahee, ni de muchas de las teóricas de la interseccionalidad, pero no se puede desconocer el efecto que tienen estos presupuestos en la producción académica estadounidense.

En los últimos tiempos, las críticas internas del feminismo latinoamericano se hicieron explícitas, en particular las que se refieren a la colonialidad discursiva (Mohanty, 1991) de la diversidad material e histórica de las mujeres latinoamericanas por parte de los feminismos hegemónicos. Estos cuestionamientos, planteados fundamente por el movimiento social de mujeres, permiten recordar que no se puede asumir, ni teórica ni políticamente, que las desigualdades de género y raza y sus articulaciones son universales. Así, los trabajos de Ochy Curiel (2013), Yuderkys Espinosa (2007) y Breny Mendoza (2010) han puesto en el centro del debate latinoamericano el asunto de la heterosexualidad obligatoria, señalando que esta institución social tiene efectos fundamentales en la dependencia de las mujeres como clase social, en la identidad y ciudadanía nacional y en el relato del mestizaje como mito fundador de los relatos nacionales

Por otra parte, se ha difundido mucho la crítica que hace la filósofa argentina María Lugones (2005) al concepto de intersección de opresiones por considerarlo un mecanismo de control, inmovilización y desconexión; para Lugones esta noción estabiliza las relaciones sociales y las fragmenta en categorías homogéneas, crea posiciones fijas y divide los movimientos sociales, en lugar de propiciar coaliciones entre ellos. Para argumentar su punto de vista, Lugones identifica como opuestas la perspectiva de Audre Lorde y la de Kimberlé Crenshaw, caracterizándolas como dos maneras distintas de entender las diferencias: la primera las aborda como diferencias no dominantes e interdependientes, y la segunda, como categorías de opresión separables que al entrecruzarse se afectan. Lugones (2005) plantea que la intersección nos muestra un vacío, una ausencia, donde debería estar, por ejemplo, la mujer negra, porque ni la categoría "mujer" ni la categoría "negro" la incluyen. Pero una vez identificado este vacío debe actuarse políticamente. Recogiendo el legado de Lorde,[6] Lugones propone la lógica de la fusión como posibilidad vivida de resistir a múltiples opresiones mediante la creación de círculos resistentes al poder desde dentro, en todos los niveles de opresión, y de identidades de coalición a través de diálogos complejos desde la interdependencia de diferencias no dominantes (Lugones, 2005, p. 70)

## Opresiones cruzadas: formaciones históricas y experiencias concretas

La interseccionalidad también es una problemática sociológica: la articulación de las relaciones de clase, género y raza es una articulación concreta, y las lógicas sociales no son iguales a las lógicas políticas. En este sentido, las propiedades de los agentes sociales no pueden ser

[6] Para Audre Lorde (1984) es importante tender el puente entre estas diferencias, asumiéndolas como diferencias no dominantes y no como jerarquías.

comprendidas en términos de ventajas o desventajas, desde una lógica aritmética de la dominación. Así, la posición más "desventajosa" en una sociedad clasista, racista y sexista no es necesariamente la de una mujer negra pobre, si se la compara con la situación de los hombres jóvenes de su mismo grupo social, más expuestos que ellas a ciertas formas de arbitrariedad, como las asociadas a los controles policiales. El análisis de configuraciones sociales particulares puede relativizar las percepciones del sentido común sobre el funcionamiento de la dominación. La raza, la clase y el género son inseparables empíricamente y se imbrican concretamente en la "producción" de las y los distintos actores sociales (Bereni, Chauvin, Jaunait y Revillard, 2008, p. 194). El análisis de estas imbricaciones concretas y sus transformaciones históricas ha sido el objeto de estudio de trabajos como los de Angela Davis (2004/1981) y Hazel Carby (2000) sobre la sociedad esclavista y postesclavista en los Estados Unidos.

Angela Davis, por ejemplo, muestra cómo los hombres esclavos no disponen de casi ninguna de las características que se atribuyen generalmente a los hombres para definir su dominación: no son propietarios, no proveen a las necesidades de su familia, no controlan la relación conyugal; a veces, incluso, se encuentran obligados a realizar actividades de costura, limpieza y cocina que se asocian generalmente con el trabajo femenino. Sin embargo, "nada indica que esta división del trabajo doméstico hubiera sido jerárquica, ya que las tareas de los hombres no eran, en absoluto, superiores ni, difícilmente, inferiores al trabajo realizado por mujeres" (Davis, 2004, p. 25). El hombre esclavo no puede ser descrito como un actor social dominante, ya que los atributos de su virilidad están "devaluados" por su posición en la división social del trabajo. Además,

> si las negras difícilmente eran "mujeres", en el sentido aceptado del término, el sistema esclavista también desautorizaba el ejercicio del dominio masculino por parte de los hombres negros. Debido a que tanto maridos y esposas como padres e hijas estaban, de la misma forma, sometidos a la autoridad absoluta de sus propietarios, el fortalecimiento de la dominación masculina entre los esclavos podría haber provocado una peligrosa ruptura en la cadena de mando (Davis, 2004, p. 16).

Por esto es difícil sostener que la dominación masculina negra se ejercía de la misma manera que la dominación masculina blanca.

De la misma forma, es importante señalar, como hace Carby (2008, p. 92), que el concepto patriarcado, aplicado a diversos tipos de situaciones coloniales, es insatisfactorio; no permite explicar, por ejemplo, por qué los hombres negros nunca tuvieron los beneficios del patriarcado blanco y por qué las mujeres negras fueron dominadas "patriarcalmente" de diferentes maneras por hombres de "colores diferentes". Los sistemas de esclavización, colonialismo e imperialismo no solo rehusaron sistemáticamente a los hombres negros una posición en la jerarquía de los hombres blancos, sino que emplearon formas específicas de terror con el fin de oprimirlos, como lo señalaron Aimé Césaire (1950) y Frantz Fanon (1952).

En contrapunto, la posición de las mujeres esclavas contrasta mucho con las representaciones clásicas de la subordinación femenina. La mujer esclava no trabajaba menos que los hombres ni se le exigía menos fuerza y resistencia que a los hombres, como lo describe muy bien Angela Davis en el trabajo mencionado anteriormente. Al trabajar como un hombre esclavo, la mujer esclava construía un grado de autonomía que la opresión de género no les autorizaba a las demás mujeres. Por otra parte, en el contexto de la esclavitud, el trabajo doméstico que hacían las mujeres esclavas para satisfacer las necesidades de los niños negros, no necesariamente los suyos, era el único trabajo no alienado que podían realizar para escapar a la estructura de apropiación esclavista

del trabajo por parte del dueño de la plantación. Así, en el texto *From Margin to Center* (1984) bell hooks plantea que a lo largo de la historia estadounidense:

> las mujeres negras han identificado el trabajo en el contexto de la familia como una labor humanizadora, como un trabajo que afirma su identidad como mujeres y como seres humanos que muestran amor y cuidado, los mismos gestos de humanidad que, según la ideología de la supremacía blanca, la gente negra era incapaz de expresar (hooks, 1984, pp. 133-134).

El entrecruzamiento de las relaciones sociales en estos ejemplos muestra la dificultad para pensar una dominación de género o de raza aisladas, cuyos efectos serían invariables, y los límites de una representación aritmética de la dominación en la cual se sumarían o se restarían las propiedades sociales en una escala unidimensional que atribuiría a la mujer esclava el estatus de mujer doblemente oprimida. El aporte de este tipo de trabajos ha sido el de poner en evidencia que la dominación es una formación histórica y que las relaciones sociales están imbricadas en las experiencias concretas que pueden vivirse de muy variadas maneras. Los parámetros feministas universales son inadecuados para describir formas de dominación específicas en las cuales las relaciones se intrincan y se experimentan de diversas formas.

*La consubstancialidad de las relaciones sociales*

En su artículo "Dark Care, de la servitude à la sollicitude" (2005), Elsa Dorlin muestra que la génesis de la feminidad moderna, tal como se construyó a lo largo del siglo XIX, debe buscarse no en la oposición a la masculinidad, sino en una doble oposición de raza y clase. Según Dorlin, la feminidad de las amas de casa *(house wife)*, definida en términos de piedad, pureza, sumisión y domesticidad, no se oponía a la masculinidad del jefe de hogar, sino a la feminidad de la sirvienta doméstica negra *(house hold)*, reputada por ser lúbrica, amoral, rústica y sucia. Dicho de otra manera, lo que constituyó el reverso de lo femenino fue una norma racializada de la domesticidad y no una hipotética masculinidad preexistente. En mis investigaciones sobre identidades masculinas en Quibdó y Armenia[7] (2002 y 2009)[8] encontré también que las normas, posiciones e identidades masculinas no se construían en relación con una feminidad preexistente, sino en relación con categorías de clase y raza. Los casos que estudié muestran que las relaciones étnico-raciales y de clase sirven para establecer jerarquías entre varones y masculinidades en función de sus comportamientos en el ámbito familiar, parental y sexual. Así, los varones de la ciudad "blanco-mestiza" de Armenia encarnarían los valores asociados con la masculinidad hegemónica en el contexto colombiano, pues asumen los comportamientos de las clases dominantes como "proveedores responsables" y "padres presentes", y los comportamientos de los grupos étnico-raciales dominantes como hombres sexualmente contenidos y esposos aparentemente monógamos. Sus atributos constituirían el criterio con base en el cual se mide la masculinidad de los otros varones colombianos y a la cual se les enseña a aspirar. Desde este punto de vista, los varones quibdoseños, tachados de "padres ausentes", "proveedores irresponsables" y "maridos infieles", se convierten en ejemplos de las masculinidades "marginadas".

[7] Quibdó y Armenia son dos ciudades colombianas asociadas a dos contextos culturales regionales y a composiciones étnico-raciales muy distintas. La primera está ubicada en la zona del Pacífico y tiene una población predominantemente "negra"; la segunda está en la zona andina y tiene una población predominantemente "blanco-mestiza".

[8] En estas investigaciones buscaba describir y analizar cómo se construye la masculinidad en Colombia y de qué forma la clase, la región, el color de piel y la sexualidad generan normas de masculinidad conflictivas, que permiten historizar y relativizar la supuesta universalidad de la masculinidad.

El segundo ejemplo proviene de una reflexión sobre las relaciones conyugales interraciales en la capital de Colombia en el contexto de una investigación sobre discriminación racial en esta ciudad (Viveros Vigoya, 2008). Mi trabajo muestra cómo el análisis del mercado matrimonial en Bogotá no puede hacerse desde una comprensión aritmética de la dominación y sus efectos aditivos. En este sentido, el capital del que disponen las mujeres y los hombres que entran a este "mercado" no puede ser evaluado como el producto de la suma de sus distintas fuentes de estatus, en una escala unidimensional de valor. Por el contario, requiere incluir las articulaciones, intersecciones y efectos mutuos entre sus distintas propiedades de género, clase y raza. En efecto, el acto matrimonial, como símbolo de estatus, no vale lo mismo si es realizado entre parejas blancas y ricas que si se efectúa entre parejas interraciales. Así, en la unión entre un varón negro y una mujer blanca la mujer no solo pierde estatus social, sino prestigio como mujer, al revestirse de connotaciones sexuales indeseables en una mujer blanca. Una de nuestras entrevistadas blanco-mestizas, compañera de un líder negro, comenta haberse sentido discriminada, en primer lugar, porque su sexualidad se convirtió en motivo de recelo y, en segundo lugar, porque se la rotuló como una mujer disponible sexualmente:

> la pregunta eterna que debía responder era por qué me había enamorado de un negro [. . .]; esa es la pregunta social que le hacen a uno, entonces siempre hay el imaginario de que a uno le gusta un negro simplemente por la cuestión sexual o porque uno es una ninfómana insatisfecha total. Cuando los hombres ven que tu marido es negro, creen tener el derecho de pasarse del límite, y si no eres casada es peor, su comentario es: "esa se revuelca con cualquiera" (p. 264).

En efecto, el matrimonio, institución patriarcal que debería normalmente protegerla contra las acusaciones de promiscuidad sexual, pierde su poder porque su cónyuge es un hombre negro.

En resumen, la apuesta de la interseccionalidad consiste en aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza, y en diferentes configuraciones históricas que forman lo que Candace West y Sarah Fentersmaker llaman "realizaciones situadas", es decir, contextos en los cuales las interacciones de las categorías de raza, clase y género actualizan dichas categorías y les confieren su significado. Estos contextos permiten dar cuenta no solo de la consustancialidad de las relaciones sociales en cuestión, sino también de las posibilidades que tienen los agentes sociales de extender o reducir una faceta particular de su identidad, de la cual deban dar cuenta en un contexto determinado.

El ejemplo de las acusaciones de acoso sexual hechas por Anita Hill, una profesora negra de derecho, contra Clarence Thomas, un magistrado negro de la Corte Suprema estadounidense, durante las audiencias para su confirmación en ese cargo en 1991, es emblemático de estas posibilidades y de sus efectos políticos (Fraser, 1997), pues generó divisiones en torno a las solidaridades de género y de raza en el campo del feminismo entre el *white feminism* y el *black feminism.* Esta capacidad de anteponer un aspecto más que otro de la identidad, tanto a nivel individual como colectivo, me permite iniciar una reflexión sobre la dimensión política de las cuestiones de la interseccionalidad.

## Dimensiones políticas de la interseccionalidad

La corriente feminista conocida como *black feminism* propició un verdadero giro teórico-político para el feminismo estadounidense al exigir la inclusión de las experiencias de género, raza y clase de las mujeres no blancas en la agenda feminista. El interrogante planteado por Sojourner Truth, *¿Acaso no soy una mujer?*, fue retomado por bell hooks y otras militantes del

movimiento feminista negro en la década de 1980 para sentar las bases de su pensamiento y accionar político. A partir de la crítica a instituciones patriarcales (de las cuales estaban excluidas las mujeres negras) como la domesticidad conyugal, que instituía a las mujeres como tales, el feminismo negro redefinió su propia tradición histórica, vinculándola con las luchas de las pioneras del movimiento negro y diferenciándola de las teorías de género surgidas de la tesis de Simone de Beauvoir según la cual "no se nace mujer, sino que se llega a serlo" (Jabardo Velasco, 2012; Dorlin, 2008).

Si bien el planteamiento de De Beauvoir —que buscaba desnaturalizar y oponerse a la caracterización de las mujeres como frágiles y débiles tanto física como intelectualmente, recluidas en el ámbito doméstico y pasivas sexualmente— fue muy importante en su momento, no explicitó que estas características solo construían a las mujeres blancas y burguesas. En la búsqueda de visibilizar la experiencia de las mujeres de color como grupo minoritario al interior del feminismo, el *black feminism* logró transformar su lucha estratégica en una perspectiva epistemológica que llevó a redefinir el sujeto político central del movimiento feminista (Bereni *et al.*, 2008, p. 216). Dicho de otra manera, planteó la necesidad de desplazar progresivamente la problemática del feminismo desde la cuestión de sus fronteras internas (la composición interna del movimiento feminista) hasta sus fronteras externas y hacia las alianzas y solidaridades que se deben anudar con otros movimientos sociales que defienden los intereses de los grupos minoritarios (hooks, 2008). En este sentido, el sujeto político planteado por el *black feminism* y su crítica interseccional se define como una minoría que forma una coalición con otras minorías. Su propuesta política se funda en la construcción de un movimiento social sensible a todos los tipos de opresión, exclusión y marginación: clasismo, sexismo, racismo, heterosexismo, sin priorizar ninguno de ellos de antemano, sino en forma contextual y situacional.

Trabajos como el de Chandra Talpade Mohanty (2008) van en esta misma dirección cuando muestran que, desde las posiciones marginales, se pueden interrogar las identidades hegemónicas. Para ella, se puede leer la escala ascendente del privilegio, acceder y hacer visibles los mecanismos del poder a partir de las vidas e intereses de las comunidades marginadas de mujeres, "que son quienes llevan la carga más pesada de la globalización" (p. 430). Su afirmación no es que toda situación marginada sea capaz de producir un conocimiento crucial sobre el poder y la desigualdad, sino que, dentro de un sistema capitalista sólidamente integrado, el punto de vista particular de las niñas y mujeres indígenas despojadas y las niñas y mujeres del Tercer Mundo/Sur ofrece la visión más inclusiva del poder sistémico del capitalismo global. Igualmente, señala que estas experiencias de género, clase y raza de la globalización abren el espacio para formular preguntas sobre conexiones y desconexiones entre lo local y lo global, y generar alianzas entre movimientos activistas de las mujeres en todo el mundo (Mohanty, 2008, p. 445).

En América Latina, este debate sobre el sujeto del feminismo comenzó en la década de 1980, cuando las mujeres de los llamados feminismos disidentes (mujeres de color y lesbianas, fundamentalmente) empezaron a cuestionar por qué el feminismo no había considerado que este sujeto podía ser víctima del racismo y del heterosexismo, pues presuponía que aquel sujeto era la mujer blanca —o quien oficiaba como tal en el contexto latinoamericano— y que era heterosexual. Por otra parte, a partir de la década de 1990 empezaron a visibilizarse movimientos de mujeres indígenas (Masson, 2009) y afrodescendientes que planteaban críticas al feminismo urbano y blanco-mestizo hegemónico hasta entonces, al señalar la necesidad de articular las relaciones de género con las relaciones de raza y colonialidad. Para estos movimientos y otras corrientes feministas que han entablado puentes teórico-políticos con el grupo del Proyecto

Modernidad/Colonialidad,[9] el sujeto del feminismo debía ser heterogéneo, dar cuenta de sus pertenencias cruzadas y ubicar el proyecto feminista en el marco de un proyecto de descolonización del pensamiento y de las relaciones sociales. De manera diferente —pero sinérgica con la propuesta de Chandra Mohanty (2008) de articular distintos movimientos feministas en contra de la globalización en torno a una práctica feminista transnacional—, pensadoras como María Lugones (2010) han invitado a resistir desde la colectividad identitaria del feminismo decolonial. Es decir, desde coaliciones fundadas en la autoconciencia como sujetas y sujetos colonizados y en el reconocimiento mutuo como sujetos de opresión insurgentes.

En resumen, estos distintos feminismos críticos han buscado construir un sujeto político universalizable y relacionarse con otros movimientos sociales sin tener que escoger entre las luchas de distintos movimientos sociales. Sin embargo, esta estrategia no ha estado desprovista de contradicciones. El riesgo inherente a una estrategia política contra-hegemónica construida sobre el "reconocimiento mutuo como sujetos de opresión insurgentes" es que puede hacernos olvidar que esta posición de sujeto no es anterior a las relaciones sociales que la constituyeron como tal y que, por lo tanto, no le pertenece esencialmente a ningún grupo (Bereni *et al.*, 2008: 219).

## Reflexiones finales

El origen social de quienes crearon las teorizaciones llamadas hoy interseccionales es fundamental para entender su génesis y desarrollo, y el lugar que ocupan la raza y el racismo como modalidades particulares de la dominación; igualmente, para explicar la importancia de la experiencia y la práctica social como fuentes de conocimiento, y el lugar asignado a la resistencia, la revuelta y la emergencia de nuevos sujetos políticos. Sin embargo, al convertirse la interseccionalidad en la "metáfora feminista más difundida en Europa y los Estados Unidos", muchos de los trabajos escritos sobre interseccionalidad perdieron conexión con los movimientos sociales que le dieron origen e ignoraron contribuciones importantes hechas por fuera de los contextos universitarios noratlánticos y escritos en lenguas distintas al inglés. La pregunta sobre quién produce el conocimiento, qué conocimiento es válido y quién tiene el poder para decidir estas cuestiones sigue teniendo pertinencia en un campo de conocimiento que no está por encima ni por fuera de las asimetrías en la producción y circulación del conocimiento ni en la participación y representación políticas (ver Coronil, 1998; Roth, 2013).

Los análisis interseccionales permiten y propician una reflexión permanente sobre la tendencia que tiene cualquier discurso emancipador a adoptar una posición hegemónica y a engendrar siempre un campo de saber-poder que comporta exclusiones y cosas no dichas o disimuladas. Sin embargo, no se pueden contentar con repetir lo que Wendy Brown (1995) denominó el "mantra multiculturalista" (raza, clase, género, sexualidad), descuidándonos y cerrándonos frente a la intervención de nuevas diferencias que pueden generar desigualdades significativas y dominación en la vida social (Purtschert y Meyer, 2009). En efecto, si bien estas cuatro categorías han sido las más consideradas, en los últimos tiempos distintos movimientos sociales han hecho un llamado

[9] Un colectivo de pensamiento crítico latinoamericano que visibiliza la colonización de América como acto constitutivo de la modernidad y de ese nuevo patrón de dominación material y simbólico denominado colonialidad del poder.

a pensar otras fuentes de desigualdad social en el mundo contemporáneo como la nacionalidad, la religión, la edad y la diversidad funcional,[10] por su pertinencia política[11].

Gudrun-Axeli Knapp (2005, citada en Roth, 2013) ha señalado además el peligro de que esta teoría se convierta en lo que Derrida llamó un "discurso doxográfico", es decir, un discurso que corre el riesgo de incurrir en un academicismo capitalista y un uso mercantil de la mención obligada a la interseccionalidad, pero despojada de su concreción, contexto e historia, y por lo tanto de su ímpetu político. Por esta razón, si bien hasta ahora la interseccionalidad ha mostrado ser una teoría y una perspectiva política feminista fructífera, no debemos adoptar frente a ella una actitud prescriptiva. Los cuestionamientos teóricos que suscitó el concepto de género —en los términos planteados por una de sus primeras teóricas, la historiadora Joan Scott (2010), cuando subraya que el género solo es útil como una pregunta, y que en tanto tal no encuentra respuesta sino en contextos específicos y a través de investigaciones concretas— son también válidos para la interseccionalidad. Por esta razón, no basta con preguntar si se trata de una teoría, de un método, de una perspectiva, de una categoría analítica o simplemente jurídica; se requiere formular interrogantes en función de los objetos de estudio. El reto no es encontrar la metáfora más adecuada para expresar las relaciones entre distintas categorías de dominación y orientar las alianzas políticas que se derivan; el reto es preservar "el principio de apertura a las diferencias como una condición y no como un límite de la interseccionalidad" (Purtschert y Meyer, 2009, p. 146).

## Referencias


Barroso, C. y Costa, A. O. (1983). *Mulher. Mulheres*. Río de Janeiro: Cortez Editora, Fundação Carlos Chagas.

Bereni, L., Chauvin, S., Jaunait, A. y Revillard, A. (2008). *Introduction aux Gender Studies: Manuel des études sur le genre*. París: De Boeck.

Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène*, *225*, 70–88.

Bilge, S. (2010). De l'analogie à l'articulation: théoriser la différentiation sociale et l'inégalité complexe. *L'homme et la société*, *2-3*(176-177), 43–65.

Brah, A. y Phoenix, A. (2004). Ain't I a Woman? Revisiting intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, *5*(3), 75–86.

Brown, W. (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.

Carbin, M. y Edenheim, S. (2013). The intersectional turn in feminist theory in feminist theory. A dream of a common language? *European Journal of Women's Studies*, *20*(3), 233–248.

Carby, H., & White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood. (2000). In J. Solomos (Ed.), *Theories of Race and Racism* (pp. 389–403). NuevaYork: Routledge.

Carby, H. (2008/1982). Femme blanche écoute! Le féminisme noir et les frontières de la sororité. In *Black feminism: Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. pp. 87–111. París: L'Harmattan.


[10] Las connotaciones negativas del término "discapacidad" han llevado a buscar otra denominación para referirse a situaciones que determinan que una persona no sea "capaz" de hacer algo o de ser independiente en su entorno cotidiano. En su lugar, se ha propuesto hacer referencia a la "persona con discapacidad" (expresión que reconoce a la persona, pero con limitaciones) o a la "diversidad funcional". Este último término, poco difundido aún, reconoce la variedad en la sociedad, pero también ha sido objeto de cuestionamientos, incluso al interior de colectivos de "personas con discapacidad". A mi modo de entender, no debe suponerse que un cambio de término resuelve todos los problemas que suscita la organización productivista de la sociedad que define una norma corporal acorde a sus intereses, pero puede reconocerse la importancia del extrañamiento y reflexión que genera la utilización de un nuevo término.

[11] Vale la pena señalar la existencia de desarrollos contemporáneos de la interseccionalidad como los elaborados por Jasbir Puar (2011) a partir de la noción de ensamblaje, cuyo objetivo sería ir más allá de las políticas basadas en la representación identitaria para "repolitizar" el sujeto político "mujeres de color" e incluir en el activismo y la política asuntos como los afectos y las convergencias coyunturales.

Carneiro, S. (2005). Ennegrecer al feminismo. *Nouvelles Questions Feministes*, *24*(2), 21–26.
Césaire, A. (2006/1950). *El discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
Collins, P. H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge.
Combahee River Collective (1983/1977). The Combahee River Collective Statement. En: Barbara Smith (comp.), *Home Girls, A Black Feminist Anthology.* New York: Kitchen Table; Women of Colors Press, Inc., pp. 272-282.
Coronil, F. (1998). Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperialistas. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (pp. 121–146). México: Miguel Ángel Porrúa.
Crenshaw Williams, K. (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. pp. 139. University of Chicago Legal Forum.
Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: Desuniversalizando el sujeto 'Mujeres'. *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, *3*, 163–190P.
Curiel, O. (2013). *La Nación Heterosexual*. Bogotá, Buenos Aires: Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (glefas), Brecha Lésbica.
Davis, A. (2004/1981). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
Davis, K. (2008). Intersectionality as buzzword. A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. *Feminist Theory*, *9*(67), 67–85.
Dorlin, E. (2005). Dark Care: de la servitude a la sollicitude. En P. Paperman y S. Laugier (Eds.), *Le Souci des autres. Ethique et politique du care* (pp. 87–100). París: EHESS.
Dorlin, E. (2009). Introduction: Vers une épistémologie des résistances. En E. Dorlin (Ed.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination* (pp. 5–20). París: PUF.
Dorlin, E. (2008). Introduction: La révolution du féminisme noir! En H. Carby, B. Guy-Sheftall, L. A. Harris, P. H. Collins, B. Hooks, y A. Lorde, et al. (Eds.), *Black feminism: anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000* (pp. 9–42). París: L'Harmattan.
Du Bois, W. E. B. (2004/1903). *Les âmes du people noir [trad. fr. Magali Bessone]*. París: Rue d'Ulm.
Espinosa, Y. (2007). *Escritos de una lesbiana oscura, reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires, Lima: En la Frontera.
Fanon, F. (2009/1952). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
Fraser, N. (2005/1997). Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe. *Cahiers du Genre*, *39*, 27–51.
De Gouges, Olympe (1791). Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana [consultado 31 Ene 2016]. Disponible en: http://www.culturamas.es/blog/2012/09/07/declaracion-de-los-derechos-de-la-mujer-y-de-la-ciudadana-1791-por-olympe-de-gouges/
Hancock, A. M. (2007). Intersectionality as a normative and empirical paradigm. *Politics and Gender*, *3*(2), 248–254.
Hooks, B. (1984). *From Margin to Center*. Boston: South End.
Hooks, B. (2008/1986). Sororité: la solidarité politique entre les femmes. En E. Dorlin (Ed.), *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000* (pp. 113–134). París: L'Harmattan.
Jabardo Velasco, Maria Mercedes (2012). Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración. En Liliana Suárez, Emma Martin y Rosalba Hernández (coords.), *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas* (pp. 39-54). Disponible en: http://www.ankulegi.org/wp-content/uploads/2012/03/0603Jabardo.pdf [consultado 17 Dic 2015].
Knapp, G.-A. (2005). Race, class, gender. Reclaiming baggage in fast travelling theories. *European Journal of Women's Studies*, *12*(3), 249–265.
Kergoat, D. (2009). Dynamique et consubstancialité des rapports sociaux. En E. Dorlin (Ed.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination* (pp. 111–126). París: PUF.
Lykke, N. (2011). Intersectional Analysis: Black Box or Useful Critical Feminist Thinking Technology? In *Framing Intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies, by HelmaLutz, Maria Teresa Herrera Vivar y Linda Supik*. pp. 207–220. Surrey: Ashgate.
Lorde, A. (2007/1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Nueva York: Crossing Press.
Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *RIFP*, *25*, 61–75.
Lugones, M. (2010). Toward a decolonial feminism. *Hypatia*, *25*(4), 742–759.
Masson, S. (2009). Sexe, race et colonialité. Point de vue d'une épistémologie postcoloniale latino-américaine féministe. En E. Dorlin (Ed.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination* (pp. 183–202). París: PUF.
Matto de Turner, Clorinda (1889). *Aves sin nido.* Biblioteca Virtual Universal [consultado 31 Ene 2016]. Disponible en: http://www.biblioteca.org.ar/libros/71077.pdf

McCall, L. (2005). The complexity of intersectionality. *Signs*, *30*(3), 1771–1800.

Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera.

Mohanty, Chandra. (1991). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and colonial discourses. En C. Mohanty, A. Russo, y L. Torres (Eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (pp. 51–80). Indianapolis: Indiana University Press.

Mohanty, C. (2008). De vuelta a 'Bajo los ojos de Occidente': la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En L. Suárez Navas y R. Aída Hernández (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 407–463). Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.

Puar, Jasbir K. (2011). "I would rather be a cyborg than a goddess." Intersectionality, Assemblage, and Affective Politics. Disponible en: http://eipcp.net/transversal/0811/puar/en [consultado 17 Dic 2015].

Purtschert, P. y Meyer, K. (2009). Différences, pouvoir, capital: réflexions critiques sur l'intersectionnalité. En E. Dorlin (Ed.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination* (pp. 127–148). París: PUF.

Roth, J. (2013). Entangled Inequalities as Intersectionalities Towards an Epistemic Sensibilization. *Working Paper Series No. 43*,

Scott, J. (2010). Gender: Still a useful category of analysis? *Diogenes*, *57*(225), 7–14.

Truth, Sojourner (1997/1851). Ain't I a Woman? [consultado 31 Ene 2016]. Disponible en: http://www.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth-woman.asp

Vidal, E. (2011). Trayectoria de una obra: 'A negra' (1923) de Tarsila do Amaral. Una revolución icónica. Dossier thématique: Brésil, questions sur le modernisme. *Artelogie*, *1*(1).

Viveros Vigoya, M. (2002). *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: CES, Universidad Nacional de Colombia, Fundación Ford, Profamilia.

Viveros Vigoya, M. (2008). Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá. En P. Wade, F. Urrea, y M. Viveros (Eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (pp. 247–279). Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Viveros Vigoya, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, *1*, 63–81.

Viveros Vigoya, M. (2012). Sexuality and Desire in racialised contexts. En P. Aggleton, P. Boyce, H. Moore, y R. Parker (Eds.), *Understanding Global sexualities. New Frontiers* (pp. 218–231). Londres y Nueva York: Routledge.

Viveros Vigoya, M. (2015). L'intersectionnalité au prisme du féminisme latino-américain. *Raisons Politiques. Les langages de l'Intersectionnalité*, *58*, 39–55.

Wade, P. (2009). *Race and Sex in Latin America*. Londres: Pluto Press.

Zapata Galindo, Martha (2011). El paradigma de la interseccionalidad en América Latina. Ponencia leída en el Lateinamerika-Institut, Freie Universität Berlin, November 17, notes taken by Julia Roth.

Disponible en www.sciencedirect.com

DEBATE FEMINISTA

Debate Feminista 52 (2016) 18–33

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

www.debatefeminista.pueg.unam.mx

# Igualdad y diferencia: la falsa dicotomía de la teoría y la política feministas☆

## *Equality and difference: The false dichotomy between feminist theory and politics*

## *Igualdade e diferença: a falsa dicotomia da teoria e a política feministas*

Estela Serret

*Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Ciudad de México, México*

Recibido el 25 de julio de 2016; aceptado el 9 de septiembre de 2016
Disponible en Internet el 19 de octubre de 2016

**Resumen**

El artículo expone los fundamentos teóricos y políticos de los llamados feminismos de la igualdad y de la diferencia, mostrando las razones histórico-conceptuales de su surgimiento y desarrollo. Muestra que, no obstante la relevancia de las críticas al universalismo ilustrado, con frecuencia ellas reflejan contradicciones lógicas. Para dar cuenta de esta problemática que afecta la propia idea de diferencia, tal como ha sido empleada al interior del feminismo, procederé a exponer: 1) cómo se asocia el feminismo con la idea de igualdad; 2) cuáles son las primeras manifestaciones de dos posiciones teórico-políticas confrontadas en sus puntos de partida éticos al interior del feminismo; 3) en qué consisten las primeras propuestas teóricas que hablan de diferencia, cuáles son sus aciertos críticos y cuáles sus errores conceptuales, y finalmente, 4) por qué es necesario, para un proyecto emancipatorio, situarse en la perspectiva de la igualdad.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Palabras clave:* Igualdad; Diferencia; Feminismo; Ética; Proyecto emancipatorio

☆ Tomo la idea de la falsa dicotomía de Marta Torres Falcón: "[Hay un problema con las] falsas dicotomías: igualdad-diferencia, igualdad-equidad. La diferencia es un hecho; la igualdad, un derecho. La igualdad es un principio reconocido en el campo de los derechos humanos; la equidad es un matiz que invoca la equivalencia. La diferencia es un supuesto básico de la igualdad. La equidad es una estrategia para alcanzarla" (Torres Falcón, 2012, p. 100).

*Correo electrónico:* estelaserret@hotmail.com

La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.001

0188-9478/© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

**Abstract**

The paper explains the theoretical and political foundations of equality feminisms and difference feminisms, giving the conceptual historical reasons for their emergence and development. It shows that despite the importance of the criticisms of towards enlightened universalism, they often contain logical contradictions. To account for this problem, which affects the very idea of difference, as it has been used within feminism, I will proceed to explain: (i) how feminism is associated with the idea of equality; (ii) the first two demonstrations of two opposing theoretical and political positions as regards their ethical starting points within feminism; (iii) the first theoretical proposals that speak of difference, their critical merits and conceptual errors, and lastly, (iv) why it is necessary, for an emancipatory project, to be placed within the perspective of equality.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Keywords:* Equality; Difference; Feminism; Ethics; Emancipatory project

**Resumo**

O artigo apresenta as bases teóricas e políticas dos feminismos chamados da igualdade e a diferença, mostrando as razões históricas e conceituais do seu surgimento e desenvolvimento. Mostra-se que, apesar da relevância das críticas ao universalismo ilustrado, muitas vezes refletem contradições lógicas. Tendo em conta esta problemática que afeta a própria ideia da diferença, como ela tem sido usada dentro do feminismo, vou explicar: 1) como o feminismo está associado com a ideia de igualdade; 2) quais são as primeiras demonstrações destas duas posições teóricas e políticas enfrentadas em seus pontos de partida éticos; 3) o que são as primeiras propostas teóricas que falam da diferença, o que os seus acertos críticos e quais seus pontos fortes e erros conceituais, e, finalmente, 4) por que é necessário, para um projeto emancipatório, colocar-se na perspectiva da igualdade.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este é um artigo Open Access sob uma licença CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Palavras-chave:* Igualdade; Diferença; Feminismo; Ética; Projeto emancipatório

## Introducción

El debate al interior de los feminismos entre quienes defienden una perspectiva de *la diferencia* para desmarcarse de aquellos que adoptarían una óptica de *la igualdad* se identifica, con ese nombre, alrededor de la década de 1970. Sus orígenes, sin embargo, deben rastrearse mucho más atrás, hasta los propios comienzos del feminismo en el siglo XVII, y sus causas son similares a las que prohíjan otras corrientes emancipatorias que, junto con el feminismo, han definido los perfiles valorativos de las democracias modernas.[1]

En este texto me propongo mostrar que, si bien las críticas que las llamadas políticas de la diferencia plantean al universalismo ilustrado —fuente de la perspectiva de la igualdad— han sido reveladoras y productivas para el proyecto feminista, también es cierto que su punto de partida

[1] Me refiero a los debates individualismo/comunitarismo; liberalismo/igualitarismo; proyecto de la modernidad/posmodernismo; interculturalidad/multiculturalismo, entre otros, que si bien se centran en problemas específicos, responden a lógicas similares.

es conceptualmente fallido, por lo que a menudo conduce a posiciones políticas conservadoras y contradictorias con los intereses de las personas más desfavorecidas socialmente. Pero las propuestas del feminismo de la diferencia no solo adolecen de fragilidad teórica y contradicciones lógicas; como pretendo explicar, sus fallas se anclan en un problema más profundo y más difícil de resolver que corrigiendo un par de errores de razonamiento. Se trata, en efecto, de un tema que atañe a los mecanismos de la configuración subjetiva que se ven espontáneamente fortalecidos por las tesis de la diferencia y, en cambio, se ven afectados por la lógica contraintuitiva de las éticas de la igualdad. Se trata de una doble problemática que afecta la propia idea de *diferencia*, tal como ha sido empleada al interior del feminismo.

Veamos.

## Feminismo e igualdad

En sus orígenes, efectivamente, el feminismo fue una corriente filosófica, surgida en el seno del movimiento (pre)ilustrado, que se posiciona críticamente contra las incongruencias de los autores ilustrados más reconocidos.[2] Estos construyeron, a lo largo del siglo XVII, un proyecto ético-político fundado en la idea de que todos los seres humanos, por el hecho de serlo, *deben ser* considerados capaces de autodeterminación y autonomía. Con esta propuesta, la sociedad moderna da cuerpo a una visión del mundo contraria a la que sustentaba el orden de mando en la sociedad feudal y en el resto de las sociedades tradicionales. Se opone frontalmente a la cosmovisión que legitima la autoridad sustentada en un principio de *desigualdad natural*, es decir, en la convicción de que, por naturaleza, hay algunas personas capacitadas para mandar y otras solo para obedecer. En otros términos, las sociedades llamadas del estatus piensan que las jerarquías entre las personas han sido dictadas por un orden supremo: se nace con ellas y no se pueden modificar.

En contra de esto, la idea moderno-ilustrada es que existe un principio intocable de *igualdad natural* entre todos los individuos. Pero ¿en qué seríamos las personas iguales si, a todas luces, somos diferentes e, incluso, desiguales en tantos aspectos? La igualdad que se presume y se reivindica es de carácter *moral* y alude a la capacidad de ser libres. Nada más y nada menos. En tanto que categoría ética, esta idea de igualdad, hay que insistir, no pretende describir a las personas. No se trata de sostener: *todas las personas* son *igualmente libres*, sino de mandatar: *debemos tratar a todas las personas* como si *fueran igualmente capaces de ser libres*. No está de más remachar esta idea insistiendo en una puntualización: el concepto ilustrado de igualdad lo que supone es la igualdad natural *en libertad* entre todos los individuos.

El feminismo, como antes se dijo, forma parte de este cuerpo doctrinario desde el siglo XVII, solo que lo hace como una conciencia crítica. Sus orígenes se relacionan con el señalamiento que sus autoras y autores hacen sobre la incongruencia lógica y ética de quienes sostienen esos principios de igualdad en libertad de un modo presuntamente universalista y, por otro lado, se las arreglan para argumentar que las mujeres no pueden ni deben ser libres, sino que han de seguir siendo privadas de todo derecho y tuteladas por un varón.

En este sentido, el primer feminismo se presenta como un universalismo radical que no se opone al racionalismo a causa de las fallas éticas de sus representantes canónicos, sino que cree en que la propia crítica racionalista pondrá en su lugar las inconsecuencias de algunos racionalistas

[2] Para un análisis del feminismo como movimiento ilustrado, consúltese Amorós (1997) y Serret (2002).

tramposos. Entiende, pues, que *las luces se curan con más luces*. En el propio siglo XVII, el corazón de esta propuesta se advierte en los dichos de Poulain: *El entendimiento no tiene sexo*, o de Marie de Gournay: *¿Cómo es que, si todos los hombres han nacido libres, todas las mujeres han nacido esclavas?* (Cfr. Cazés Menache, 2007).

Vale la pena en este punto aclarar el sentido de los conceptos clave de este ideario ilustrado que serán tergiversados por algunas críticas a partir del siglo XIX y hasta el siglo XXI (desde las presentadas por el romanticismo hasta las más recientes, emanadas de los estudios *poscoloniales*).

El primero de ellos, el de *igualdad*, fue explicado más arriba, pero vale la pena insistir sobre el significado que adopta al interior de la corriente que dará cuerpo al llamado *feminismo de la igualdad* en el siglo XX. Ante todo, es importante volver sobre esta definición en virtud de las confusiones terminológicas producidas por el propio concepto, pues no abona a la claridad el que esta corriente en realidad ponga énfasis en la libertad como valor y en la igualdad solo como rasero de universalismo. En efecto, las hoy llamadas *políticas de la igualdad* (incluido el feminismo) se clasifican dentro de los que Bobbio (1993) entiende como *liberalismos* políticos, pues para ellos solo la libertad es un valor, mientras que la igualdad es un término relacional que alude al mínimo requisito de humanidad para reconocer la capacidad de autodeterminación.

Es decir, de acuerdo con el filósofo italiano, mientras que la libertad es claramente un valor en sí mismo (lo que se revela cuando decimos *X es libre*), la igualdad no lo es (no tiene sentido afirmar *X es igual*). Para que este último término pueda tener sentido, es indispensable precisar: 1) ¿quiénes son iguales? y 2) ¿en qué son iguales?, lo cual hace evidente que la igualdad es necesariamente un término relacional. En consecuencia, lo que reivindica la corriente a la que hacemos referencia es el reconocimiento de la igualdad 1) entre todos los seres humanos y 2) en su capacidad de libertad (de autonomía y autodeterminación).

En el mismo sentido debe explicarse la categoría ética de universalismo. Esta prescribe que debe reconocerse a todos los seres humanos, por el hecho de serlo (y no en virtud de tal o cual particularidad individual o de grupo), la capacidad de ser libres. Surge en el pensamiento ético político moderno en oposición a otras doctrinas (específicamente, el racionalismo político de la Atenas clásica) que prescriben igualdad en libertad, pero *solo* para una elite definida por sexo, etnia, ciudadanía y estatus. El iusnaturalismo del siglo XVII recupera el espíritu y la terminología de esa tradición, pero los universaliza, es decir, los prescribe para todos los seres humanos sin importar su condición particular o su estatus.

Es justamente respecto de esta idea que el feminismo del siglo XVII indica la incongruencia interna de quienes, entre los (pre)ilustrados, señalan que no importa el estatus social o político para reconocer la libertad de una persona, pero, en cambio, consideran lícito regatear la libertad a las personas si forman parte de esa mitad de la humanidad degradada a estamento: las mujeres. Este señalamiento crítico no buscaba deslegitimar al universalismo ni al liberalismo (ético político), sino mostrar que deben aplicarse congruentemente sus premisas.

Por último, es necesario puntualizar que este tipo de feminismo, como la propia corriente que le da origen, se afirma en el individualismo. Lo que este último término significa es que se valora a cada persona como individuo y no como parte de un colectivo u otro; es decir, que se privilegia el valor intrínseco de la persona en sí y por sí misma y no se subordina tal valoración a la de ningún tipo de colectivo al que la persona esté adscrita, ya sea en virtud de su género, de su etnia, de su localidad de origen, de su religión, de su estatus o de algún otro marcador colectivo. Este rasgo del proyecto ilustrado será también motivo de crítica (junto con el valor de libertad y la exigencia de universalización) por las corrientes anti-ilustradas, desde el siglo XIX a nuestros días.

## Orígenes del debate intrafeminista

En el siglo XVIII comienza a afianzarse una corriente al interior del pensamiento feminista y, luego, del movimiento político social inspirado por él, que se distancia progresivamente de los ideales individualistas. Esto en virtud de que, en respuesta a las críticas antifeministas que sostendrán la incapacidad de las mujeres para ser libres en función de su *naturaleza* (emocional, frágil, sensible, no racional, frívola, débil, cambiante, etcétera), la mayor parte de los discursos feministas optarán por oponerse a esos argumentos, pero *dentro de la misma lógica que estos emplean*. Así, en lugar de recordar a los antifeministas que no importa cómo sean *las* mujeres, ellas merecen ser libres por su sola condición humana; se quiere responder con una recategorización de las propias féminas para mostrar que sus cualidades específicas no demeritan su capacidad de acceder a los derechos. Autoras y autores como Amelia Holst o Von Hippel (Alemania, siglo XVIII) incluso *aceptan* que no se puede otorgar plena igualdad de derechos a las mujeres (como derechos económicos específicos, o la libertad de ingresar en cualquier campo profesional, pues su naturaleza las incapacita, por ejemplo, para ingresar al ejército o ser jueces o gobernantes), pero argumentan que han de concedérseles aquellos derechos que posibiliten a la sociedad sacar el mejor partido de sus talentos, de nuevo, *naturales* (principalmente el derecho a recibir una educación formal, de la primaria a la universidad, o el derecho a la patria potestad). Comienza a formarse así una corriente que se opone al sometimiento total de las mujeres y que reclama algunos derechos para ellas condicionados a sus cualidades esenciales o naturales. No advierten estos discursos, desde luego, que —como ya lo habían señalado De Gournay y De la Barre el siglo anterior— suena poco creíble pensar que el peor de los hombres ha de ser por naturaleza más capaz de ser libre que la mejor de las mujeres. La homogeneización de las personas en virtud de su género que emprende esta lógica solo puede explicarse por una ilusión imaginaria que encuentra tranquilidad en las certezas de un mundo dividido en estratos, en el que las claras diferenciaciones *entre grupos* (que no entre individuos) ayudan a saber, con solo mirarlas, cómo debemos clasificar a una persona, qué podemos esperar de ella y, en consecuencia, cómo debemos actuar nosotras y nosotros mismos.

Hacia finales de ese siglo, una mente privilegiada como la de Mary Wollstonecraft señala algunos errores en la citada concepción cuando debate contra el antifeminismo de Rousseau y sus epígonos. Aunque se centra en reclamar derechos educativos para las mujeres, se muestra claramente antiesencialista cuando responde a quienes les regatean libertades en virtud de que su naturaleza las incapacita para gobernarse a sí mismas; en realidad, no se sabe *cómo son* las mujeres; solo se conoce lo que la torpe educación para niñas ha hecho de ellas. Esa mal llamada educación (prescrita en los textos pedagógicos de la época, encabezados por el *Emilio* de Rousseau) para mujeres, en lugar de formarlas en la virtud las forma en el vicio, muestra Wollstonecraft. El propio ginebrino pide que se les enseñe desde pequeñas a ser esclavas para que puedan servir a su amo sin pesar al ser mayores. Este mismo autor no encuentra contradicción alguna en rebelarse vehementemente contra toda servidumbre de espíritu o de cuerpo en el caso de los varones, y llega a decir que más le valdría a un hombre perder la vida que la libertad.

En otras palabras, Wollstonecraft ya nos dice que las mujeres no nacen, se hacen, y que hasta ese momento la sociedad las hace frágiles, irracionales, frívolas y, por tanto, incapaces de ser libres. En consecuencia, la filósofa inglesa exige una revolución cultural: dar acceso a las mujeres a la misma educación formal que se ofrece a los hombres, desde el parvulario hasta la universidad. Ello permitirá que se construyan como individuos libres.

Este mismo espíritu se revela en las exigencias feministas que se plantean en el marco de la revolución francesa. Los distintos clubes, asociaciones y personajes inspirados por esta perspectiva

oscilan entre la reivindicación de que la demanda de ciudadanía universal incluya, congruentemente, a las mujeres y a los varones de estratos no privilegiados, y la enumeración de las cualidades que supuestamente comparten las mujeres (se habla en realidad, más generalizadoramente, de La Mujer) para dejar constancia de que estas características no les impiden gobernarse a sí mismas.

Esta disonancia se va a expresar en dos corrientes enfrentadas en el feminismo político social del siglo XIX.

Surgido en los Estados Unidos, de la mano del abolicionismo, el sufragismo toma cuerpo como el primer movimiento feminista autónomo organizado y llegará a contar, para principios del siglo XX, con millones de personas afiliadas en el mundo. Este movimiento reclama derechos económicos, educativos, sociales y políticos para las mujeres; exige que ellas tengan estatuto jurídico en su mayoría de edad y dejen de aparecer en las leyes como eternas niñas necesitadas de tutela masculina. Sin embargo, aunque esas mismas reivindicaciones fueron planteadas por todo el movimiento, a su interior surgen discrepancias tanto en la filosofía que anima a cada corriente como en la estrategia política que por separado impulsan.

En el seno del sufragismo norteamericano, por ejemplo, va a producirse una clara ruptura entre una vertiente de corte individualista ilustrado y otra, asociada al ideario romántico, de índole colectivista. Este segundo caso es el de las sufragistas *moderadas*,[3] quienes plantean que las mujeres deben tener derechos porque su naturaleza, diversa de la masculina, aporta cualidades importantes al mundo público que se ven desperdiciadas por la colectividad al mantenerlas recluidas en el espacio doméstico. Si ellas administran, se educan, ejercen profesiones, votan y gobiernan, aportarán importantes cualidades femeninas a todos esos terrenos. El mundo será entonces más pacífico, más solidario, más moral. Es decir, el sufragismo moderado, de corte esencialista, pide derechos para las mujeres *en tanto mujeres*, porque considera que la comunidad saldrá beneficiada de este reconocimiento.[4]

Por su parte, el sufragismo *radical*, encabezado por Elizabeth Cady Stanton y Susan B. Anthony, se opone frontalmente a esta lógica. Para ellas, las mujeres deben tener derechos en su calidad de individuos y en virtud de que, como tales, les corresponden. No puede regatearse a nadie su libertad apelando a cualidades particulares o de estatus: la condición de humanidad, y no un supuesto bien común, hace a todas las mujeres, como a todos los hombres, igualmente acreedoras a la autonomía. La condición de mujer, nos dice Cady Stanton, confundida con su papel social en tanto hija, hermana, madre o esposa, no es sustantiva, sino adjetiva. Lo único sustantivo en las mujeres es su carácter de individuos (únicos, singulares, irrepetibles y, por lo tanto, con el mismo derecho a la libertad que otro cualquiera).

Como puede apreciarse, en esta primera escisión feminista encontramos ya planteadas las lógicas de lo que, en el siglo XX, se identificará como el debate *igualdad* vs. *diferencia*. La propuesta de Cady Stanton y sus seguidoras, que constituye el antecedente del actual *feminismo de la igualdad*, se decanta por una versión depurada del liberalismo político individualista y universalista. En ella, en contra de lo que sus detractoras y detractores sostendrán en el siglo XX,

[3] La más conocida de sus representantes fue Lucy Stone, creadora de la Asociación Americana por el sufragio de la mujer *(American Woman Suffrage Association)* para dar cuerpo a una versión menos radical que la previa *National Woman Suffrage Asociation*, creada por Cady Stanton. En Europa, es la versión esencialista del feminismo la que predomina en el siglo XIX. Difícilmente puede llamársele moderada en ese contexto, pues algunos grupos recurrieron a tácticas radicales para impulsar sus demandas. Por ejemplo, se hicieron estallar inmuebles y se arrojaron piedras contra comercios en varias ocasiones. Cfr. Evans (1980) y Anderson y Zinsser (1992).

[4] En ese tenor, la líder sufragista británica Millicent Garret Fawcett declaraba en 1878: "Yo estoy a favor de la ampliación del voto a las mujeres porque quiero reforzar una auténtica feminidad en las mujeres, y porque deseo ver que el lado femenino y doméstico de las cosas tenga un peso en los asuntos públicos"; cit. en Anderson y Zinsser (1992, p. 410).

no hay una apuesta homogeneizante que quiera *borrar las diferencias* (Sendón de León, 2010). Por el contrario, el ideal universalista que, recordémoslo, tiene un carácter prescriptivo y no descriptivo, apela al deber moral de reconocer el derecho a ser libre de cualquier persona *con independencia de sus cualidades particulares o de sus características adscriptivas.* Ese derecho a la autodeterminación y a la autonomía debe garantizarse a cualquiera, solo en virtud de su humanidad, de su condición de persona, sin parar mientes en las particularidades de grupos o individuos, sino solo apreciando el único universal que todas las personas compartimos: que somos seres humanos. En tanto que individualista, es justamente esta corriente la que valora sobre todas las cosas la diversidad de modos de ser, concebir la vida y plantear los propios proyectos. *No* apuesta por la uniformidad, por el pensamiento único, por la imposición de la cultura o los valores de unos individuos o pueblos sobre otros, como denunciarán las políticas de la diferencia. Esto, por el contrario, repugna al individualismo congruente. No en balde Mill y Tocqueville se esfuerzan tanto para prevenirnos contra la dictadura de las mayorías; es decir, contra sociedades en las que las masas (personas agrupadas que pierden su carácter individual y actúan como un todo homogéneo) atropellan a quienes no las siguen, a quienes se atreven a discrepar, a distinguirse, a obrar contra los consensos perfectos.

El sufragismo moderado, por su parte, expresa ya en el siglo XIX algunas lógicas que se harán presentes en los *feminismos de la diferencia* a partir del siglo XX. En primer lugar, en consonancia con las filosofías expresivistas del *Ottocento*, que nutren tan decisivamente la mayoría de las expresiones culturales de ese siglo, incluido, desde luego, el pensamiento científico, este sufragismo es esencialista. Concibe la existencia del eterno femenino, una esencia de la feminidad, encarnada por las mujeres particulares, que no varía históricamente, que no cambia de una sociedad a otra. Las esencias son transhistóricas, y la que supuestamente determina a las mujeres no es la excepción. Esta perspectiva compra el estereotipo construido por el imaginario de su época y le da la razón. Las características con que la norma de género prevaleciente en ese contexto designa a las mujeres se recuperan exactamente, y solo se pretende atribuirles otra valoración. Stone y sus compañeras no niegan que La Mujer sea más sensible que intelectual, delicada, bondadosa con las personas cercanas y no tan capaz de involucrarse con ideas abstractas de justicia (como las que impulsan las guerras o norman las relaciones económicas); maternal ante todo, y por ello favorecedora de la paz; entregada a los demás, sin buscar nunca satisfacer fines propios. Ese modelo mental ha sido configurado por la versión moderna de un orden de género que, como las versiones de otros imaginarios tejidos en diferentes tiempos y/o espacios, construyen la convicción colectiva (evidenciada en representaciones y prácticas) de que, como quiera que estén definidas, las mujeres conforman el grupo social que tiene menor prestigio y menor poder que el de los hombres de ese contexto, estén definidos como estén definidos. La maniobra sublimacionista que emprenden las moderadas consiste en *hacer de la necesidad virtud*, es decir, en fingir que aquello que se nos impone, que no hemos elegido, es por definición bueno y nos gusta. Y no lleva muy lejos su proyecto, pues quienes apuestan por conservar sus privilegios, difícilmente los cederán, por la táctica del convencimiento, en aras de un hipotético *bien común*.

Así, recapitulando, la forma inicial que adopta este debate tiene un carácter ético político: ¿debe el feminismo exigir derechos para las mujeres en tanto mujeres o en tanto individuos? Esta formulación, sin embargo, no se traduce en reivindicaciones distintas. Es decir, no se piensa que en un caso deban demandarse ciertos derechos y en otro caso otros, sino que, aspirando las dos corrientes al mismo estatuto formal de las mujeres (equiparable al de los varones), discrepan en cuanto al fundamento ético de sus demandas, a las tácticas políticas y a la lectura del tipo de sociedad que quieren construir. Todo esto, en último término, se traduce en ideas distintas de lo

que para una u otra corriente significa *ser mujer*. En torno a tal pregunta, el siglo XX vio continuar el debate intrafeminista sobre nuevas bases.

## Filosofía de la diferencia y ética del cuidado

Los supuestos últimos de este debate (¿debe el feminismo interpelar a las mujeres en tanto mujeres o en tanto individuos?) van a generar el reforzamiento de una vieja pregunta: ¿qué es una mujer? Son famosas las cavilaciones de poetas y filósofos sobre el llamado *misterio de la feminidad*, el *eterno femenino* o *el enigma de la mujer*. Uno de los pensadores más importantes del siglo XX, Sigmund Freud, se confesó incapaz de develar tal misterio.

Los feminismos de ese siglo se preocupan cada vez más por intervenir en tal debate; se les va haciendo imperativo en virtud de dos cuestiones:

Primero, desde el siglo XVII, en respuesta a planteamientos feministas tempranos, el antifeminismo argumenta que las mujeres no deben tener derechos porque su naturaleza no las capacita para ser libres. Procede entonces a definir con minucioso preciosismo las características que conforman esa supuesta naturaleza. Tipifican el temperamento, el físico, la gestualidad, los talentos y torpezas; señalan en qué son hábiles las mujeres y de qué cosas son incapaces; abundan sobre sus roles naturales, sus gustos en la comida, el vestido, la literatura; dan cuenta de los temas de conversación que les son propios, los ambientes en que se mueven, sus virtudes y defectos de carácter. Ese retrato detallado, trazado por filósofos, dramaturgos, pedagogos, pintores, músicos, poetas, novelistas, moralistas, científicos, médicos, maestros, padres, amantes, esposos, arquitectos, políticos, escritores, periodistas, etcétera, construye el imaginario de su época que dictará con lujo de detalles *cómo es La Mujer*. Como todo imaginario en construcción, se nutre de actuaciones y prácticas realmente existentes, pero siempre las modifica y consolida en una dinámica reflexiva. Además, tal imaginario, construido entre los siglos XVII y XIX, toma como modelo a las mujeres burguesas ignorando casi por completo las identidades, prácticas, modos de vida y espacios de las campesinas, artesanas, obreras, comerciantes, sirvientas, prostitutas, mendigas, prestadoras de servicios e, incluso, de las integrantes de la vieja aristocracia.

En esa operación, el antifeminismo cultural procede a definir la naturaleza femenina construyendo un tipo imaginario social de mujer que es claramente incapaz de ser libre, pero que, además, ve en la libertad una ridícula contradicción con su *esencia*. Desde la segunda mitad del siglo XIX, cuando el antifeminismo romántico ha logrado consolidar las figuras de la Dama y del Ángel del Hogar como referentes aspiracionales para las mujeres, vemos que la fuerza de esos ideales es tan grande que consigue interpelar no solo a las integrantes de la burguesía, sino a las del resto de los estratos socioculturales y, también, a muchas feministas. Comienzan a proliferar entonces discursos que se autodefinen como feministas en los que se percibe una gran preocupación por que se tome nota de que quienes piden derechos para las mujeres no son masculinas ni *invertidas* (lesbianas); hay una progresiva insistencia en que se reconozca en ellas su feminidad, su adecuación cabal al ideal imaginario de mujer, y para que ello sea congruente con su lucha política, emprenden malabares discursivos. Por ejemplo, se dice frecuentemente que, al reconocer a las mujeres su derecho a la educación, ellas podrán cumplir mejor su papel como madres y esposas, pues no serán unas tontas iletradas.

Vimos ya que el ala moderada del sufragismo recupera y procura sublimar la imagen de Mujer creada por el antifeminismo romántico y ofrece nutrir el ámbito público con supuestas cualidades femeninas. Un espíritu similar encontramos en el que habría de denominarse *feminismo de la diferencia* en el siglo XX (Cfr. Amorós, 2006), aunque, claramente, este último no tendrá un tono conciliador con sus adversarios.

Las fuentes teóricas de la diferencia se hallan en la obra del feminismo francés, particularmente en la de Luce Irigaray (1989) y Hélène Cixous. La primera publica en 1974 su famosa tesis *Espéculo de la otra mujer* a partir de la cual se anudan las mismas inquietudes políticas de aquel sector sufragista con un discurso filosófico y psicoanalítico muy peculiar. A grandes rasgos, Irigaray se apropia del análisis lacaniano de la diferencia sexual que diagnostica la feminidad como lo otro del sujeto, del lenguaje y de la razón (e identifica sin más a las mujeres con la feminidad); entiende que este carácter de alteridad es consustancial a las mujeres en virtud de la experiencia que desarrollan del mundo desde su cuerpo sexuado. Los genitales femeninos no permiten que se desarrolle una psique centrada en lo Uno, sino en lo múltiple: los labios vaginales en continuo roce entre ellos y con el clítoris proveen a las mujeres una experiencia discontinua, polimorfa, variable. Su subjetividad, por tanto, no puede ni podrá nunca ser como la de los varones, que está centrada en su pene único.[5] Traduciendo esta convicción en una posición política, Irigaray considera un error que el feminismo luche por conquistar el reconocimiento de las mujeres como sujetos, como individuos y como ciudadanas. Esas figuras son para ella esencialmente masculinas (derivadas a su vez de la experiencia del mundo centrada en el pene) y reivindicarlas para las féminas no solo es un error sino un imposible. En su discurso, absolutamente deshistorizado, *hombres* y *mujeres* se hallan condenados a vivir y expresar lo que la experiencia de su cuerpo sexuado determina.

El ideario político que se deriva de aquí se centra en la construcción de un mundo y una cultura propiamente *femeninas*; las militantes francesas e italianas insisten en separarse de toda estrategia reivindicativa que llegan a calificar como ilusoria: *No creas tener derechos* es el elocuente título de un texto con el que el movimiento de mujeres de la Librería de Milán fija su posición al respecto (Librería de Mujeres de Milán, 1991). La idea central es que el mundo de la política, de las leyes, de lo público es, y no puede dejar de ser, específicamente masculino. Como tal, prohíja el conflicto, la agresividad, la competencia. Es el terreno del individualismo egoísta, del conquistador, del guerrero. La naturaleza de las mujeres, en cambio, las conduce a un espontáneo pacifismo, a lógicas de solidaridad, las hace nutricias, cuidadoras, desprendidas. El dominio patriarcal ha impedido que las mujeres desarrollen esas cualidades propias, descubran cómo son en realidad, construyan redes femeninas, desplieguen sus propios lenguajes, su propia cultura.

Se impulsa entonces un paradójico movimiento que apuesta por la antipolítica, abocándose a formar grupos de mujeres donde se hable de las propias experiencias, de los propios cuerpos, de los sentimientos; colectivos que difundan y enriquezcan ese mundo *otro* atrayendo cada vez a más mujeres. En este caso, a diferencia de lo que hicieran las sufragistas moderadas, la exaltación de los valores *femeninos* no se hace con el propósito de ingresar en el mundo público (masculino), sino para tejer un mundo alterno, de mujeres. Algunas derivas de este primer movimiento de la diferencia (la propuesta de Adrienne Rich es un ejemplo) concluyen que la única manera de ser consecuente con esas premisas es alejándose las mujeres de la heterosexualidad y abrazando el lesbianismo como expresión erótica de la cultura femenina.

En la década de 1980 emerge la versión anglosajona de la *diferencia*. Esta vez de la mano de la psicóloga y filósofa Carol Gilligan, vemos surgir una corriente importante que se decanta por reconocer y valorar la particularidad moral de las mujeres. En su libro de 1982 *In a Different Voice*, Gilligan (1982) debate con quienes[6] encuentran que las mujeres son una suerte de discapacitadas morales en tanto que no desarrollan convicciones éticas universalistas que, en cambio, están

[5] Irigaray parece desconocer que los genitales masculinos incluyen a los testículos, cuya forma y textura es tan cambiante. Si de los órganos sexuales dependiera, la subjetividad masculina sería tridimensional y no centrada en el Uno.

[6] Ella elabora un estudio alternativo al que había publicado L. Kohlberg, psicólogo moral estadounidense, quien expuso la peregrina tesis de referencia aplicando tests a niñas y niños en distintas etapas de desarrollo.

presentes en los varones. Ella no solo prueba los sesgos e inconsistencias en los estudios que critica, sino, fundamentalmente, concluye que las mujeres (no por razones biológicas, sino en virtud de su crianza) desarrollan unas capacidades morales *diferentes* pero no *inferiores* a las de los varones. Insta a reconocer el valor social de esta subjetividad moral diferente a la que denomina *ética del cuidado* (de las y los otros con quienes se tiene una estrecha relación afectiva). Gilligan —y, con ella, las defensoras de esta perspectiva, como las autoras que compila Card (1991)— considera que los valores constitutivos de esta ética, propia de las mujeres, deben extenderse en aras de construir un mundo más solidario y preocupado por las necesidades afectivas de sus habitantes. Entienden que los valores abstractos de justicia que caracterizan la subjetividad moral de los varones favorecen la indiferencia, el aislamiento y el egoísmo social. En sus desarrollos posteriores, las partidarias de la llamada ética del cuidado han ido más allá que Gilligan al enarbolar la idea de que los valores abstractos de justicia universal son inferiores a los que propician el cuidado de las otras y los otros concretos y, en este sentido, afirman que las éticas consideradas femeninas deben prevalecer sobre las masculinas para crear un mundo más justo. Así, aunque Gilligan quiso apartarse de las lógicas esencialistas que suponen la existencia del eterno femenino, pero con una valoración invertida, su apuesta por contraponer dos mundos morales opuestos, uno femenino y otro masculino, regresan su pensamiento al punto de partida.

Además de las críticas ya mencionadas al feminismo de la igualdad que estas perspectivas ofrecen (como centrarse en una lucha reivindicativa de obtención de derechos que no se traduce en cambios culturales; buscar igualarse a los hombres, en una apuesta imposible, queriendo como ellos ser sujetos, individuos, ciudadanas; no reconocer la especificidad de la experiencia femenina y, por tanto, negarse a impulsar la cultura y los valores que de ella emanan), en su mayoría se adhieren a las más amplias críticas anti ilustradas de otras perspectivas de la *diferencia.*[7] Aplicada a las instituciones políticas, esta crítica señala todo principio universalista como tramposo y opresivo. En el terreno de la teoría política, una de las contribuciones más representativas de esta mirada contraria a la *igualdad* es seguramente la de Iris Marion Young (1990).

Ella cuestiona la vinculación del feminismo con el proyecto teórico político que encarna en el ideal de ciudadanía universal por considerar que son los propios supuestos ilustrados, y no su aplicación incorrecta, los que resultan incompatibles con cualquier proyecto de emancipación femenina.

Young entendería que las nociones de individuo y ciudadano, pretendidamente universales, se construyeron desde sus inicios con sesgos excluyentes; la universalidad habría funcionado más bien como la coartada para imponer cierto tipo de perfil —que corresponde con el de los grupos dominantes— como el del ciudadano *normal*. Así, a pesar de que actualmente en los países democráticos la ciudadanía se ha ampliado formalmente a todas las personas adultas, sigue siendo evidente que existen grandes desigualdades de diverso tipo que impiden un ejercicio equivalente de idénticos derechos ciudadanos. El núcleo de la cuestión radica para Young, de nuevo, en la pretensión de universalidad. Y, otra vez, el problema se enfoca prioritariamente en el tema de la diferencia.

Si bien Iris Young se deslinda de una consideración esencialista de las mujeres, identificadas por su capacidad de parir, como un grupo homogéneo e incontrastable con el de los varones, su

[7] Estas críticas tienen su origen en el romanticismo decimonónico, movimiento cultural reactivo que planteó el llano rechazo a la cultura y los ideales de la Ilustración, particularmente el racionalismo, el individualismo y el liberalismo ético-político. En cambio, impulsó el expresivismo, el comunitarismo y una política contraria a las ideas de emancipación política y cambio social.

reflexión se inscribe de lleno en el marco de la política democrática entendida como la coexistencia de colectivos, muy al estilo de lo que ha signado el espacio público norteamericano del último medio siglo. En este tenor, los individuos parecen haber dejado de ser políticamente relevantes: sus demandas, preferencias y reivindicaciones solo tienen sentido si aparecen como parte de una identidad avalada por la pertenencia a colectivos con una historia, un lenguaje, una cultura y un código de percepciones propios. Estos grupos, en particular si se consideran en desventaja frente a la normalidad dominante, son quienes demandan que la abstracción de la ciudadanía universal desaparezca para dar paso a una ciudadanía diferenciada, esto es, a reglas y canales institucionales que les permitan representar en el espacio público sus intereses específicos. La percepción común de los intereses comunes supuesta por la noción de ciudadanía, nos dice Young, es un mito. Las personas "necesaria y correctamente" consideran los asuntos públicos influidos por su experiencia y percepción de las relaciones sociales. Por ello, es imprescindible dar cabida a estas perspectivas en la toma de decisiones que competen al ámbito público. De este modo, las personas a quienes se ha discriminado históricamente a partir de su pertenencia a un grupo sojuzgado tendrán la oportunidad de hacer oír una voz y plantear un punto de vista que de otra manera permanecerían silenciados y subordinados a la perspectiva de los grupos dominantes. Las mujeres se contarían sin duda entre tales grupos en desventaja. Pero ¿cómo define Young la pertenencia a este colectivo?

La respuesta a esta pregunta no es tan sencilla como parece. Para empezar, nuestra autora deja en claro que discrepa de cualquier definición esencialista de la identidad de grupo. Nos dice por el contrario que, para ella, un grupo social implica una afinidad con otras personas a través de la cual se identifican mutuamente y los otros las identifican a ellas. Muchas definiciones de grupo provienen del exterior; en tales ocasiones, los miembros de esos grupos encuentran afinidad en su opresión. Un grupo social, afirma, no debería concebirse como una esencia o una naturaleza dotada de un conjunto específico de atributos comunes. Por el contrario, la identidad de grupo debe concebirse en términos relacionales.

¿Cómo definir entonces a las mujeres en tanto grupo? En un primer nivel, Young sostiene que la definición burguesa de las mujeres como irracionalidad y pasión constituye el argumento básico para excluirlas del ámbito público: el mundo moderno instituyó una división moral del trabajo entre razón y sentimiento. La familia es el lugar, opuesto al ámbito público racional, al que deben relegarse las emociones, los sentimientos y las necesidades corporales, todos ellos caracterizados como femeninos. Atendiendo a esto, podríamos afirmar que para Young las mujeres constituyen un grupo socialmente subordinado, conformado por heterodesignación: es decir, son los varones, al constituirse en colectivo por oposición al colectivo de las mujeres, quienes instituyen las reglas y el discurso que dan cuerpo e identidad a estas últimas. En esta medida, como grupo subordinado, las mujeres solo pueden acceder a la representación de sus intereses efectivos en el espacio público por medio de la ciudadanía diferenciada; por medio de un proceso de institucionalización de la diferencia que les permita reclamar su peculiaridad y, desde allí, mostrar sus perspectivas, necesidades y problemas específicos.

Un primer problema implicado en esta definición y este reclamo es que, si bien la representación de las mujeres *como mujeres* en el espacio público permite incluir sus perspectivas y preocupaciones —que derivan particularmente de su estatus de subordinación—, también contribuye a reproducir la identidad del colectivo en los propios términos en que ha sido designado por la representación patriarcal.

Un segundo problema radica en que la lógica de priorizar la representación grupal sobre la individual como vía de redefinición del espacio público democrático ha derivado actualmente en una dificultad cada vez mayor para definir las prioridades de pertenencia identitaria, particularmente

para el caso de las mujeres.[8] En efecto, al hablar en nombre del respeto a la diferencia —no entre personas, sino entre colectivos—, muchas mujeres de grupos marginados en Estados Unidos han rechazado la propia definición —curiosamente, no la patriarcal, sino la feminista— de *mujer* como tramposamente homogeneizante. En estos casos ha resultado evidente que se privilegia la pertenencia a un grupo —de personas negras o chicanas, por ejemplo— sobre la identidad de género.

Así, la identidad colectiva marginal, generada básicamente a partir de códigos externos que definen a ciertos grupos como la otredad social, no se cuestiona, sino que se sublima. La autoafirmación orgullosa de la diferencia, nos dice Young, confronta una normalización tramposa y homogeneizante. Pero lo que Young *no* dice es que esta diferencia que se afirma con orgullo ha sido forjada sobre la desigualdad: al vanagloriarse estos grupos de una definición identitaria subordinante, reproducen y consolidan los códigos de opresión. Desde todos los puntos de vista, por lo que toca a las mujeres, insistir en la necesidad del reconocimiento y la representación social de la *diferencia* —que, ella sí, asigna inescapablemente a los individuos una identidad homogeneizante— sublimando sus significados y reclamando para ellos la valorización social, lejos de representar una opción emancipatoria se ha traducido en una triste resignación ante lo que se percibe como un destino inmodificable.

Para el problema político que esto implica no se vislumbran salidas fáciles. Por un lado, es ciertamente indispensable reconocer el estatus subordinado de las mujeres en las sociedades democráticas y establecer los mecanismos adecuados para atender los efectos de esa subordinación. Las políticas de acción afirmativa son un resultado de ello. Sin embargo, esto no debiera conducir a la conclusión de que, para el mediano y el largo plazo, en términos culturales basta con modificar la apreciación social de lo que han significado para el pensamiento occidental las mujeres y sus espacios. Esto es, no se trata solo de ver con buenos ojos una definición identitaria que ha sido hasta aquí menospreciada y discriminada, porque son los términos mismos de esa definición los que implican la marginalidad y la subordinación. Si alguna virtud han tenido los principios de ciudadanía universal y de sujeto moral autónomo ha sido la de permitir desadjetivar los referentes de identidad: no en balde la sociedad fundada sobre esos principios ha presenciado una redefinición y una pluralización sin precedentes de las identidades sociales. Sin ignorar los sesgos y limitaciones que el feminismo, entre otras voces críticas, ha destacado en las distintas categorías signadas por la universalización, es imprescindible recordar que han sido precisamente estas categorías las impulsoras de un proceso racionalizador que sigue ofreciendo a las personas —cualquiera que sea hoy o pueda ser en el futuro su definición de género— la posibilidad de reivindicar su peculiaridad como individuos en el marco de un ámbito moldeado por los intereses comunes.

## La apuesta por la igualdad

Desde sus orígenes ilustrados, el feminismo se ha mostrado siempre atrapado en una paradoja: por una parte se ha revelado como una apuesta, una crítica ética desde la vindicación femenina de la autonomía moral y política; por otro lado se ha visto enfrentado a la necesidad de justificar su propuesta frente a otros, frente a la misoginia, de cara a la reacción antifeminista, alegando que las mujeres son capaces de ostentar válida y legítimamente el carácter de sujetos morales autónomos. Sin embargo, esta necesidad, en la medida en que ha obligado al feminismo desde sus inicios a lanzar una definición del significado de ser mujer, ha resultado un escollo permanente

[8] Respecto a este tema, véase el debate entre las autoras compiladas en Castells (1996).

en lugar de una ayuda para cumplimentar el objetivo último que se planteó desde el principio. En otras palabras, al intentar definir la esencia de la feminidad para así demostrar que las mujeres son capaces de autonomía, el feminismo no logra acercarse a la demostración de que la autonomía moral y la autonomía política son justificables desde el punto de vista femenino, sino que, por el contrario, va progresivamente generando una brecha entre ambas partes de su discurso.

Como vimos, el primer feminismo del siglo XVII lo que plantea es una crítica a la inconsecuencia de un buen número de los filósofos de la Ilustración que, por un lado, proclaman la universalidad del concepto de individuo y con ello de la autonomía y la capacidad de discernimiento moral, mientras que por el otro niegan que las mujeres sean igualmente capaces de demostrar el pleno uso de sus cualidades racionales y les regatean el estatuto de individuo y, en consecuencia, niegan la facultad de autonomía a todo el género femenino.

Cuando Poulain de la Barre confronta este tipo de pensamiento aduciendo que el entendimiento no tiene sexo, y al mismo tiempo inaugura una suerte de definición del género femenino para oponerlo al masculino, quiere mostrar que, pese a esta oposición, las conciencias de ambos genéricos son libres. Poulain va incluso más allá al establecer que el carácter femenino —en tanto que ha sido menos cercano a la civilización por haber estado las mujeres sometidas a una suerte de analfabetismo permanente, pues se les ha negado la oportunidad de educarse— ha evadido los artificios que conlleva el progreso y en consecuencia se encuentra mucho más cercano a la pureza moral.[9] Lo importante es que, a partir del recurso de Poulain a la descripción del carácter femenino para defender la inclusión de las mujeres en la categoría de individuos autónomos, el feminismo que le sucede parece estar cada vez más obligándose a sí mismo a decir qué son las mujeres.

Si vemos el caso de Mary Wollstonecraft, nos daremos cuenta de que esta autora recurre a un minucioso ejercicio de descripción de lo que significa ser mujer en el que comienza a asociar muy cercanamente ese supuesto ser intrínseco con la maternidad. Sin embargo, por otro lado la autora admite que las mujeres no pueden ser comprendidas cabalmente en su estado actual porque han sido sometidas a tal tipo de formación deformante que lo único realmente visible de su ser es una apariencia que no revela en modo alguno su verdadera esencia. Para que descubramos cómo pueden llegar a ser las mujeres —y este es un argumento que recupera Mill en el siglo XIX— debemos darles la oportunidad de que reciban una educación equivalente a la de los hombres, que no las forme para el servicio y la sumisión, sino para la libertad y la razón. Wollstonecraft nos plantea entonces la necesidad de un compás de espera a partir de la aplicación de cierto tipo de medidas públicas, antes de que aparezca el verdadero ser femenino. Esto implica desde el propio momento de su enunciación una confesión acerca de que la autonomía solo es posible en la medida en que sea asequible a una cierta identidad humana merecedora de ella. Si lo observamos bien, este mismo entendido es ya paradójico. La autonomía moral, al haber sido ligada por el pensamiento ilustrado liberal a la categoría de individuo, definida a partir de una radical abstracción, implicaba la virtud principal de no estar vinculada a ninguna particularidad, sino de permitir la enorme diversidad de particularidades alegando como única condición para pertenecer a ella la de ser una persona. El feminismo, por desgracia, responde a la misoginia en los mismos términos de la incongruencia respecto del pensamiento ilustrado y no logra —seguramente por justificadas razones— colocarse fuera de este argumento viciado que la reacción misógina le impone.

[9] Este, como recordaremos, es un argumento que retoma Rousseau, sin citar su fuente, cerca de un siglo más tarde, pero, desde luego, para aplicárselo al buen salvaje, no a las mujeres.

El resultado se va viendo con más claridad en el movimiento sufragista del siglo XIX. A lo largo de ese siglo vemos desarrollarse dentro de la reacción romántica contra la Ilustración una noción de ética que, en lugar de estar ligada al individuo y la racionalidad, parece querer vincularse con los valores comunitarios, con la identidad nacional, con la expresión del espíritu de un colectivo solidario. Y, en la medida que esto sucede, se va produciendo también una peculiar operación en la que la propia misoginia romántica relaciona a las mujeres con un ideal excelso asociado, justamente, con la comunidad, la solidaridad, la defensa del espíritu común. Esta esencia de la feminidad decimonónica se disocia entonces radicalmente de la individualidad. Las mujeres durante el romanticismo van pues a ser llamadas a encarnar la excelencia moral, entendida desde esta perspectiva eticista, a cambio de confundirse cada una con su genericidad, de nunca proclamarse sujetos particulares. Curiosamente, el sufragismo, de nuevo, se rebela contra la misoginia, pero no confronta esta idea, sino que la abraza y la matiza con la demanda feminista. Recordemos que cuando el sufragismo moderado pide derechos civiles y políticos para las mujeres, una de las formas en las que argumenta las bondades de este tipo de concesiones es indicando que la incorporación de las mujeres al mundo público lo engrandecería moralmente al aportarle los valores propiamente femeninos: la abnegación, la solidaridad, los valores familiares, la capacidad de ver por los otros antes que por una misma; todos los valores asociados con la maternidad y con la mujer doméstica. Curiosamente, la demanda feminista sigue siendo una demanda de autonomía, pero planteada desde una definición de la feminidad con la que se quiere justificar la pertenencia a lo público. El feminismo, a partir de ahí, sigue entrampándose con la idea de que es necesario definir el ser mujer. La trampa consiste en que define el problema político y cultural del feminismo —y este es un problema que se aplica tanto al feminismo socialista de los siglos XIX y XX como a la enorme diversidad de movimientos feministas que se van produciendo a partir de la segunda mitad del siglo pasado— como la idea de que no hemos acabado de definir lo que somos como mujeres: cuál es el sujeto del feminismo; cuál es la verdadera mujer; qué características debe tener, para apostar al engrandecimiento, a la liberación, a la revelación de ese ser fundamental.

Una y otra vez, estos esfuerzos han mostrado la gran contradicción a la que nos enfrentamos cuando intentamos conjugar ambas lógicas. No hay validez alguna en la búsqueda errática de una definición esencial, mucho menos si con ella se quiere apostar por la libertad personal de elección de la propia vida, del propio futuro, de las propias decisiones. Las visiones posmodernas del siglo XX que tanto influyeron en gran parte del feminismo (Cfr. Alcoff, 1989) están firmemente asociadas con esta noción: con la idea de que es imprescindible definir al ser femenino. Incluso, acabaron por concluir que la única manera de enfrentar esta definición era exactamente como el pensamiento misógino había procurado hacerlo durante siglos, esto es, como lo otro de la subjetividad, como la negación del individuo, de la unicidad, del pensamiento racional. En consecuencia, por último, como la negación de la capacidad para la autonomía. Este feminismo, ligado a la tradición del posmodernismo y otras corrientes afines, que ha procurado con tanto celo establecer la diferencia entre los genéricos masculino y femenino, ha obtenido la construcción de una enorme paradoja: la paradoja de la homogeneización. Ha condenado a las mujeres a una definición extrínseca que las obliga a identificarse con su cuerpo; a imaginarizarse desde sus genitales, a partir de cierta concepción cultural sobre algunas funciones biológicas y a negar para sí mismas la posibilidad de definirse, a lo largo de un proyecto, como personas autónomas.

Las mujeres que el feminismo de la diferencia concibe no se están obteniendo a sí mismas como personas: por el contrario, siguen estando relegadas a la heterodesignación. Y, como ha venido sucediendo a lo largo de la historia, se ven obligadas a ajustarse a los cánones que las observan como lo otro, como lo indefinible, como lo alógico, y en consecuencia, como mera parte integrante de un genérico indescifrable que prohíbe el establecimiento de proyectos individuales.

El resultado último de este tipo de propuestas genera una parálisis tanto ética como política. No hay moral, dice el feminismo de la diferencia, que pueda ser feminista en tanto que las definiciones del bien y el mal han sido establecidas por los hombres. No hay política feminista, dice esta misma postura, porque toda participación política se hace aceptando la definición de las divisiones de espacios, del concepto de ciudadanía, que han sido diseñados por y para los individuos varones. Con esta certeza, condenan al propio feminismo a la inmovilidad, a una suerte de realización de vida particular, que no individual, la cual no será sino la reproducción infinita de la misma incoherencia discursiva. Su definición de la feminidad pretende no ser una definición, porque, alegan, se encuentran fuera de la lógica del discurso y, en consecuencia, de la lógica de las designaciones. Sin embargo, utilizan la teoría. Utilizan la lógica y la razón para argumentar a favor de esta aparente discontinuidad con la que están designando a las mujeres. Cada una solo puede decir-se fragmentariamente en tanto experiencia vivida, argumenta el feminismo de la diferencia. Pero esa u-na, en tanto escindida, no es, para nada, sujeto de su propia vida, sino solamente una parte de la des-organicidad genérica que implica esta noción de lo femenino como alteridad.

La reconstrucción de los géneros, el cuestionamiento a la necesidad de cualquier definición identitaria, tiene que ser parte de un proyecto feminista tanto en una ética como en una política que pretendan ser coherentes consigo mismas. Cualquier otra postura condena progresivamente al feminismo a su extinción. Y esto se comprueba fácilmente: la muerte del feminismo ha sido decretada ya por algunas de estas corrientes, que consideran que el propio enunciado de un sujeto mujer es incompatible con la definición de la diferencia. Si no hay mujeres, aducen, no hay feminismo. ¿Desde dónde hablamos entonces? La lucha contra el esencialismo que este tipo de posiciones pretende llevar adelante, en realidad se torna una esencialización torpe cuyos frutos son suicidas. Las mujeres participamos ya en el juego de la ética y de la política. Es este juego el que debemos redefinir, rehusándonos en cambio a colaborar en aquel otro que, al exigirnos como credenciales para la libertad las de la identidad femenina, nos hace renunciar a nuestra actual particularidad como personas.

La demanda de igualdad debe radicalizarse, en lugar de anularse; siempre en el entendido de que tal igualdad es un paraguas normativo que nos obliga a equiparar a todo ser humano en valor y derecho a ser libre bajo sus propios términos, sin ataduras esencialistas impuestas por heterodesignación.

## Referencias


Alcoff, L. (1989). Feminismo cultural versus pos-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista. *Feminaria*, *4*, 1–18.

Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra (Feminismos 41).

Amorós, C. (2006). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

Anderson, B. S. y Zinsser, J. P. (1992). *Historia de las mujeres: una historia propia* (Vol. 2). Madrid: Crítica.

Bobbio, N. (1993). *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona. Pensamiento (Contemporáneo 24).

Card, C. (Ed.). (1991). *Feminist Ethics*. Kansas: Kansas University Press.

Castells, C. (Ed.). (1996). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós.

Cazés Menache, D. (Ed.). (2007). *Obras feministas de François Poulain de la Barre (1647-1723). Cuatro tomos*. México: CEIICH, UNAM.

Evans, R. J. (1980). *Las feministas. Los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australasia, 1840-1920*. Madrid: Siglo XXI.

Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.

Irigaray, L. (1989). *Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press.
Librería de Mujeres de Milán. (1991). *No creas tener derechos*. Madrid: horas y HORAS.
Sendón de León, V. (2010). ¿Qué es el feminismo de la diferencia? [consultado 23 abr 2016]. Disponible en: http://www.mujeresenred.net/victoria_sendon-feminismo_de_la_diferencia.html.
Serret, E. (2002). *Identidad femenina y proyecto ético*. México: PUEG/Miguel Ángel Porrúa/UAM-Azcapotzalco.
Torres Falcón, M. (2012). El principio de igualdad y las acciones afirmativas. Un análisis desde los derechos humanos. En E. Serret (Ed.), *Democracia y ciudadanía: perspectivas crítica feministas* (pp. 93–120). México: Fontamara. Suprema Corte de Justicia de la Nación.
Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Disponible en www.sciencedirect.com

DEBATE FEMINISTA

Debate Feminista 52 (2016) 34–49

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

www.debatefeminista.pueg.unam.mx

# Veinte años de pensar el género☆

## *Twenty years of thinking about gender*

## *Vinte anos de pensar o gênero*

Cristina Palomar Verea

*Departamento de Estudios en Educación de la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México*

Recibido el 30 de agosto de 2016; aceptado el 15 de septiembre de 2016
Disponible en Internet el 19 de octubre de 2016

**Resumen**

Se presentan los aprendizajes teórico-conceptuales obtenidos como resultado de 20 años de trabajar en el campo de los estudios de género, a partir de la revisión de la evolución de este término y de la experiencia en dos ámbitos: la investigación empírica y la coordinación de un centro de estudios de género, que tuvo implicadas cuestiones teóricas, éticas y políticas. El punto de partida de este ejercicio reflexivo es la revisión de lo que significa o quiere significar el término género, para luego explicar lo que ha llegado a ser en nuestros días; de su utilidad, sus abusos, su potencial explicativo, sus límites y sus efectos perversos. Se concluye con el planteamiento de algunas cuestiones teóricas que abren nuevas líneas de reflexión sobre el campo de trabajo.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Palabras clave:* Género; Identidad; Disimulo; Significado; Significante vacío; Desacuerdo

☆ Una versión reducida de este trabajo fue presentada en el acto de conmemoración de los 20 años de trabajo del Centro de Estudios de Género (CEG) de la Universidad de Guadalajara el primero de octubre del 2014. Agradezco al Dr. Benjamín Arditi su disposición para conversar conmigo las ideas expuestas en esa primera versión. También agradezco, aunque a ciegas, a quienes dictaminaron este texto de una manera tan cuidadosa y detallada que me permitió reelaborar e intentar mejorar la primera versión enviada a Debate Feminista a partir de sus señalamientos y sugerencias.

*Correo electrónico:* crispalvertina@hotmail.com

La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.002

0188-9478/© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

**Abstract**

The author presents the conceptual theoretical learning obtained through 20 years' work in the field of gender studies on the basis of a review of the evolution of this term and experience in two areas: empirical research and the coordination of a gender studies center, which involved theoretical, ethical and political issues. The starting point of this reflexive exercise is a review of what the term "gender" means or is intended to mean, and then to explain what it has become today; its usefulness, abuses, explanatory potential, limits and perverse effects. It concludes by putting forward a number of theoretical questions that open up new lines of reflection in the field of work.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Keywords:* Gender; Identity; Dissimulation; Meaning; Empty signifier; Disagreement

**Resumo**

Apresentam-se aqui os aprendizados teóricos conceituais obtidos como resultado de 20 anos de trabalho no campo dos estudos de gênero, a partir da análise da evolução deste vocábulo e da experiência em duas áreas: pesquisa empírica e coordenação de um centro de estudos de gênero que envolveu questões teóricas, éticas e políticas. O ponto de partida deste exercício é a revisão do que significa ou quer significar o termo gênero, para em seguida explicar o que tornou-se hoje; sua utilidade, seus abusos, o seu potencial explicativo, seus limites e seus efeitos perversos. Conclui-se com a abordagem de algumas questões teóricas que abrem novas linhas de reflexão sobre o campo.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este é um artigo Open Access sob uma licença CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Palavras-chave:* Gênero; Identidade; Dissimulação; Significado; Significante vazio; Desacordo

## Introducción

Después de más de 20 años de estudiar, investigar y enseñar en el campo de los estudios de género, llegó el momento de formular las reflexiones surgidas en el camino en torno al concepto que, dentro de dicho campo, opera como "punto nodal" *(point de capiton*[1]*)*. Esto quiere decir que el término *género* produce, en el nivel del significante mismo, el efecto retroactivo de unificar el contenido del campo al tiempo que constituye su identidad en tanto palabra a la cual las "cosas" mismas se refieren para reconocerse a sí mismas en su unidad (Zizek, citado por Laclau, 2011, p. 134). ¿Cómo entender el *género* en nuestros días? ¿Qué ha ocurrido en el proceso de su desarrollo, a partir de su introducción en el campo académico feminista hace 25 años, y de su uso errático en distintos campos discursivos a lo largo de este tiempo? ¿Se cuenta ahora con un término con un significado establecido, pleno y canónico? ¿Qué efectos teóricos y prácticos produce la cada vez más abundante utilización del género *a pesar de* su oscuridad semántica y su ambigüedad significante? ¿Resulta útil, en el contexto contemporáneo, para los fines emancipatorios planteados por los distintos feminismos? ¿Cuál es su utilidad real y a quién le resulta útil?

[1] Este concepto fue elaborado por Lacan al final del seminario sobre las estructuras freudianas de la psicosis y desarrollado en otro posterior (sobre el deseo y su interpretación), a partir de la idea de los puntos de sutura entre las distintas superficies de una tela al fabricar muebles. Lacan lo utiliza para hablar del efecto retroactivo producido por la apertura/clausura de la frase en su desarrollo temporal.

Con este trabajo se buscan respuestas a las preguntas planteadas a partir de pensar al *género* tanto a partir de una dimensión teórica como de sus efectos prácticos en dos ámbitos de experiencia: los retos que representa la investigación empírica en los estudios de género y las implicaciones éticas y políticas derivadas de ocupar un lugar *desde donde se habla de género* o se espera que *se hable del género*. La premisa central del texto es que, si bien el término *género* hizo su entrada en el campo de los estudios feministas con un sentido aparentemente claro y como un concepto poderoso para explicar la desigualdad social derivada de la diferencia sexual, el proceso de su utilización ambigua e insidiosamente confusa, desde ese punto hasta nuestros días, ha hecho de dicho concepto no solamente un significante vacío con el cual se pretende nombrar algo a la vez imposible y necesario, pero también lo ha convertido en un botín discursivo del que cualquier actor o sujeto se apropia en la lucha por participar en el espacio público. Esto quiere decir que el término sí resulta útil aún en nuestros días, pero no en la dirección que aparentemente tuvo en los primeros momentos de su consideración como herramienta comprensiva útil para explicar la realidad sociocultural. La reflexión producida a partir de la observación de este proceso ha sido fértil y productiva y desemboca en el descubrimiento de nuevos ángulos teóricos para los estudios de género. El punto de partida reflexivo inevitable es el plano del análisis semántico, es decir, la alusión al proceso que ha buscado establecer lo que *significa* o *quiere significar* el término *género*, para luego mostrar, en un relato de dos experiencias, los efectos de la ambigüedad de dicho término en ciertas prácticas concretas. Finalmente, se presenta lo que se ha concluido respecto a las posibilidades del género en el contexto amplio de un debate teórico contemporáneo.

## El verdadero sentido de género

Sabemos que los orígenes del término *género* son equívocos e inciertos y que, cuando se llevó al terreno feminista, ya tenía una larga historia en los campos de la biología y de la lingüística, lo cual tuvo como resultado que su misma estructura terminológica, empapada de las viejas resonancias, lejos de hacerse más clara, cobrara mayor opacidad y complejidad (Braidotti, 1992), y peor aún al traerlo al español, ya que su traducción dificultaba comprender automáticamente el sentido que en inglés tenía como referencia directa a lo masculino y lo femenino.[2]

Sin pretender presentar el proceso de establecimiento de los diversos significados con los que se ha cargado el término a lo largo del tiempo, en este apartado se busca solamente señalar que en el campo del feminismo académico ha tenido lugar un proceso complejo como resultado de un esfuerzo importante por encontrar y asentar su verdadero sentido.[3] Es más que sabido que fue sin duda en el campo del feminismo académico en donde el término *género* fue investido de poderosas resonancias semánticas y de donde luego fue llevado a diferentes disciplinas, consolidándose posteriormente en el terreno académico de las ciencias sociales en la década de 1980. Y aunque es en este último ámbito en donde el *género* se convirtió en un concepto poderoso para explicar las desigualdades sociales producidas en relación con la diferencia sexual, el término se deslizó muy rápido al campo de la acción política, en donde se convirtió en herramienta de lucha con un alto potencial para desestabilizar los esquemas identitarios establecidos. En ese terreno se empezó

[2] Es sabido —y siempre repetido en los textos sobre el tema en español— que, en nuestro idioma, la palabra *género* tiene muchos problemas para ser relacionada de manera directa con las categorías de masculino y femenino, a diferencia de lo que sucede con el vocablo inglés *gender* (Lamas, 1996). De estas dificultades se desprenden muchos equívocos, pero, sobre todo, se desprende el acuerdo tácito de que, a pesar de esto, el género se utilizará como si dichos equívocos no se dieran.

[3] Esta tarea se lleva a cabo en otra parte (Palomar, 2015).

a usar *género* con una clara intencionalidad política; se comenzó a hablar de *desigualdades de género*, de *violencia de género*, de *conflictos de género* o de *políticas de género*. Recordemos que, en la Conferencia Mundial de la Mujer de 1995, en Pekín, algunos de los Estados participantes más conservadores (liderados por el Vaticano) se negaron a firmar el documento-plataforma en donde se incluía por primera vez el término *género* dado que, argumentaban, no eran claros ni su significado ni sus implicaciones políticas. Ese rechazo al término fue tomado en un primer momento por las feministas como algo solamente atribuible a la postura conservadora y antifeminista de quienes se negaron a aceptarlo, pero, poco a poco, también las feministas académicas tomaron en serio el señalamiento acerca de la ambigüedad que caracterizaba al concepto, y fue entonces que comenzaron a trabajar por darle un significado inequívoco y por tener elementos para darle solidez al *género* para usarlo con legitimidad en la academia y terminar así con las dudas respecto a su significado.

A pesar de su complicada trayectoria inicial, hacia la década de 1990 el término *género* dio a los trabajos del feminismo académico un nuevo nivel conceptual y poco a poco fue reconocido como un término legítimo y útil para pensar el tema de la diferencia sexual; también en el ámbito público comenzó a ser ampliamente utilizado y pronto formó parte del saber común y del habla de la corrección política. Para los comienzos del siglo XXI, el *género* había dado un salto cualitativo; dice Lamas que para entonces "se constituye en 'la' explicación sobre la desigualdad entre los sexos" (Lamas, 2006, p. 91).

No obstante, y a pesar de los esfuerzos, el *género* parecía hacer cada vez más agua en su solidez conceptual, hasta el punto en que, a fines de la década de 1990, en algunos sofisticados y audaces espacios académicos norteamericanos y europeos se empezó a hablar de la "crisis del género" y del "más allá del género", pero sin cuestionar en la mayoría de los casos si el *género* realmente era útil para explicar la desigualdad social entre los sexos, si era válido vincularlo tan fácilmente con el tema del poder o si realmente albergaba en su seno un claro potencial liberador. Algunas estudiosas hicieron entonces esfuerzos considerables por construir la genealogía conceptual del *género*, algunas de ellas en campos disciplinares específicos —por ejemplo, Scott (1986) en la historia, Moore (1991) y Strathern (1995) en la antropología, Sorensen (1999) en la arqueología—, y otras intentaron darle al *género* solidez en un plano epistemológico más general —como Harding (1986), Conway, Bourque y Scott (1987), Braidotti (1992) o Lamas (1995). Este gran esfuerzo respondía en general a la necesidad ya mencionada de encontrar, definir y sostener el *verdadero significado* del género, siguiendo una aparente preocupación por descifrar una verdad (Hawkesworth, 1997), un significado oculto y evasivo que parecía relacionarse con la inquietud generada en la academia tanto por el exceso de significación del *género* en la experiencia subjetiva radical, como por la angustia que despertaba ya la crisis del paradigma de las identidades de la década de 1960, pilar central de la afirmación de las diferencias y, por lo tanto, de las luchas políticas, entre las cuales la lucha feminista ha sido fundamental.

Butler (1999), desde su ángulo particular, propuso revisar el *género* para develar sus implicaciones conceptuales. Su objetivo era señalar como, en el acto mismo de *hablar de género* con una pretensión liberadora y crítica, en realidad lo que se ponía en acto era una serie de supuestos del saber común vinculados con pretensiones identitarias. Es decir, según Butler, el mismo *hablar de género* reproduce los fundamentos del orden que da lugar al mismo *género*, de manera que las discusiones en torno *al verdadero significado del género*, y a los intentos por sostenerlo a toda costa, lo que muestran son "las ruinas circulares" de una discusión que se evidencia como una experiencia condicionada por el mismo discurso.

Otra línea de discusión derivada de la necesidad de precisar el correcto significado del género proponía distinguir con claridad entre la dimensión analítica y la dimensión descriptiva a las que

dicho término hacía referencia (Scott, 1986), ya que, en la confusión, el género se erigía, por una parte, como una herramienta analítica útil para la comprensión del mundo social, y por el otro, parecía heredar el imperativo ético propio del feminismo de transformar la subjetividad a partir de los cuestionamientos planteados al orden social. Cada vez se fue haciendo más evidente que el uso del género, *a pesar de* su oscuridad y ambigüedad conceptual, no resulta inocuo, sino que produce efectos particulares tanto en el plano comprensivo (en la investigación) como en el plano de las instituciones (la representación en un contexto académico).[4] A continuación se describe la experiencia en dos planos distintos del campo de los estudios de género que puede ilustrar algunos de dichos efectos.[5]

## El reto de la realidad empírica

Si bien la discusión conceptual sobre el género transcurría más allá de las fronteras mexicanas, ese era ya el contexto que enmarcaba la investigación sobre *El orden discursivo de género en Los Altos de Jalisco* (Palomar, 2005), con la cual terminé mis estudios de doctorado y en la cual, de varias maneras, se pusieron a prueba los límites del concepto. Esta investigación, situada en el campo de los estudios de género, tenía en su base dos supuestos teóricos asumidos que expresaban el punto en el que estaba en el medio académico mexicano la discusión sobre el tema: que el género encontraba su significado conceptual pleno al usarse como aquello que lo distingue del sexo (biológico), y que su utilización tenía implicada de manera inequívoca la idea de la emancipación de las mujeres. La investigación de tesis partía además de una preocupación en torno al proceso de la producción de lo local y sus implicaciones en la producción de los sujetos insertos en ese contexto, atravesados por el género.

El universo de estudio es una región históricamente considerada como resistente a los poderes centrales y orgullosa de bastarse a sí misma en su distancia con los centros de poder oficiales. Por otra parte, es una comunidad muy activa en la producción de relatos sobre sí misma, en los cuales se combina el particular orden de género regional con las narraciones acerca de la historia comunitaria y la vida cotidiana de los sujetos locales, así como con los relatos de los juegos de poder involucrados. El resultado de todo ello es una narrativa compleja que produce los sujetos locales a partir de marcas temporales, espaciales e identitarias específicas, situándolos en estructuras simbólicas particulares. En este escenario, se planteó pensar el vínculo entre la producción de las prácticas discursivas y la dinámica del poder, y hacer el análisis del orden social de género en la región estudiando el imaginario social construido comunitariamente en torno a la diferencia sexual, materializado en dos particulares configuraciones de género con relevancia en la cultura regional: el ámbito de los charros y los certámenes de belleza.

El foco de la investigación eran las diversas formaciones discursivas de la región de los Altos de Jalisco. Se le dio seguimiento especial a la relativa al género, bajo el presupuesto de que esta participa de manera fundamental en la producción de un orden sociocultural específico (si bien compuesto por distintos circuitos simbólicos), asignando lugares, papeles, posibilidades y funciones sociales diferenciales a los sujetos locales sobre la base de los significados que en esta comunidad se construyen en torno a la diferencia sexual, y en combinación con otros circuitos

[4] Hay que decir que estos efectos no son necesariamente negativos; en algunos casos, la ambigüedad del término abre lugar a descubrir nuevos aspectos de lo que se pretende entender.

[5] Por supuesto que esto no quiere decir que todas las experiencias que se dan de distintas maneras en ambos planos impliquen lo mismo para sus muy diversos sujetos; si me atrevo a hablar de las propias no es con un afán de generalización, sino con la intención de mostrar lo que planteo en este trabajo en la dimensión de las prácticas.

discursivos que configuran el juego de identidades en el contexto del plano nacional. Una de las líneas de indagación fue la exploración de los elementos que explican la presencia de dichas formaciones discursivas, así como la vinculación de las referentes al género con otros circuitos discursivos, entre los que resaltaba el de la identidad regional.

La principal pregunta de la investigación fue: ¿cómo interviene el orden discursivo de género en la construcción social de la identidad comunitaria alteña, y cómo participa, por esa vía, en la construcción de discursos relacionados con la identidad nacional? Se consideró que la búsqueda de elementos para una respuesta a través de una investigación podría aportar algo a la comprensión de uno de los temas de los debates contemporáneos actuales y que, en el contexto de las discusiones para la toma de posición acerca de los efectos culturales de la globalización, genera discusiones candentes: el tema de las identidades y las distintas maneras de entenderlas, construirlas y ponerlas en relación en la convivencia social.

Como señalé más arriba, en el inicio de la investigación parecía suficiente la definición del *género* a partir de la distinción del sexo y su consideración como *construcción cultural de la diferencia sexual* (Lamas, 1996). Algunos de los efectos teórico-metodológicos derivados de dicha definición fueron los siguientes: asumir que la apariencia anatómica es la evidencia del sexo como algo que forma parte de la realidad y al género como el producto cultural elaborado sobre el sexo, siendo sencilla su diferenciación y asumiendo que el resultado es simbólico y no meramente imaginario; creer por lo tanto que la diferencia sexual estaba ahí, en la realidad empírica; dar por sentado el nexo entre el género y el poder, y un significado transparente y unívoco de ambos conceptos; asumir que el género antecede a las prácticas de producción del género; considerar que las mujeres son datos empíricos que encarnan lo femenino y que los varones son también datos empíricos que, por contraste, encarnan lo masculino; que hablar del género implicaba en sí mismo la comprensión de la opresión social y la transformación de la dominación masculina; que las mujeres, pensadas de entrada como sector oprimido, son víctimas del orden de género, y los varones sus victimarios; por consiguiente, que las mujeres rechazan la opresión y los varones la ejercen gustosos.

Lo primero que se observó en el avance del trabajo de campo fue que la realidad empírica frecuentemente hacía difícil distinguir la frontera entre el sexo y el género, ya que la manera de entender y de hablar del sexo por parte de los sujetos estaba tan atravesada por significados culturales que el género quedaba ya implicado en ese hablar. Esto representó para la investigación un importante desplazamiento teórico-conceptual que abrió una nueva posibilidad de pensar lo que se considera como dato empírico desde una perspectiva distinta y que tiene importantes implicaciones metodológicas que, por ejemplo, son muy visibles en la mencionada dimensión vinculada con "el sexo". Al asumirse como evidente en sí mismo, el sexo, en su materialidad biológica —que suele diferenciarse de manera demasiado fácil de la dimensión simbólica— es no obstante también un fenómeno que aprehendemos a través de las previas estructuras mentales (la cultura) y, por lo tanto, el sexo también es cultural. Es decir, la oposición sexo/género era desmontada y ambos términos se convertían en el resultado imaginario del esfuerzo por simbolizar la diferencia sexual. O sea, la dimensión biológica que suele considerarse radicalmente "real" por confundirse con el plano de "lo natural" es, sin embargo, una dimensión siempre procesada y comprendida a través de esquemas previamente incorporados; por lo tanto, es cultural. De esta manera fue posible ver con claridad que ni siquiera la diferencia sexual es un dato de "la realidad", sino que es el resultado imaginario del mencionado esfuerzo de simbolización que depende del proceso de sexuación y que, aunque nunca termina de lograrse, es capaz de producir incontables efectos culturales.

Decidí entonces suspender toda definición *a priori* del género y más bien estar atenta a lo que, a través de las prácticas discursivas regionales, conducía a entender la lógica que se desplegaba en la cultura regional acerca de la diferencia sexual. Poco a poco pasé a pensar en el *género* como un particular principio simbólico central en el orden social regional, vinculado con la manera en que se intentaba simbolizar la diferencia sexual y estrechamente tejido en la cultura local cuya lógica había que descifrar. Esto implicaba tres cosas: una, que el *género* es el resultado de un esfuerzo significante; dos, que dicho esfuerzo es siempre un intento fallido, y tres, que no hay manera de aislar el registro del género de los otros registros simbólicos que conforman un orden sociocultural particular.

Esta perspectiva me permitió el análisis de las configuraciones culturales locales considerando las prácticas discursivas mismas como vías de construcción de *género*, en lugar de verlo como el efecto de las prácticas discursivas; es decir, planteo que son estas últimas las que, en su puesta en acto, construyen *género* en su imbricación con otros circuitos discursivos importantes para la producción de las identidades regionales. De esta manera logré analizar a los sujetos en una actuación del género sumamente efectiva en términos culturales y en términos del interés por reproducir y sostener el orden social regional. No se trataba de describir a los hombres y a las mujeres de la región, sino de rastrear lo femenino y lo masculino como principios simbólicos en movimiento en la cultura regional y de analizar a los sujetos locales que producía el género al entrar en combinación con otros registros simbólicos, así como de descubrir los efectos del principio simbólico de género en las relaciones sociales y en las distintas expresiones de la cultura local.

En concordancia con lo anterior, el análisis de los datos empíricos de la investigación fue mostrando que el uso generalizado del género como sinónimo de desigualdad, o como sinónimo de mujeres, no resultaba útil para la comprensión buscada del orden discursivo de género, por lo cual me distancié de esa perspectiva y en su lugar comencé a trabajar en el registro simbólico que implicaba la pregunta de si el género tenía un referente en "lo real" y al cuestionamiento de la existencia de una correspondencia directa entre las categorías de género —mujer/hombre o femenino/masculino— con los individuos concretos diferenciados por el esquema bipolar de clasificación anatómica. A partir de ahí entendí que las categorías de género (ya sea "hombre", "mujer", "gay" o cualquier otra) son imaginarias, no tienen como referencia en lo real a *un tipo de persona*, sino que se trata de *una posición simbólica* en un conjunto de relaciones formales definidas por el principio ordenador de género. Se podía, llegado ese punto, parafrasear a Donald (1996) cuando habla acerca del pronombre "yo" —el cual denota una posición en un conjunto de relaciones lingüísticas, es decir, una posición vacía que hace posibles los enunciados únicos de quien lo utiliza y que, por lo tanto, igualmente puede ser ocupada por cualquier persona—; es decir, me di cuenta de que *las categorías de género también denotan un lugar vacío que puede ser ocupado por cualquier persona*: ocupado en el sentido de hablar desde ahí, no en el de recibir de este una identidad sustancial al hacerlo.

Esta perspectiva me llevó fuera del callejón sin salida en el que atrapa la ideología de las identidades esencialistas que implica el uso del *género* como concepto que podría explicar por sí mismo las diferencias imaginarias; además, permitía observar las ambigüedades, las paradojas y las contradicciones inevitablemente presentes en la realidad social, como parte sustantiva de los datos de investigación. Es decir, me di cuenta de que con esta perspectiva era posible distinguir posiciones subjetivas transitorias asumidas como lugares provisionales desde donde los sujetos hacían planteamientos o declaraciones, pero que no necesariamente los definían al situarse ahí: los varones de la región se situaban, en el performance cultural de la charrería, en la posición de cierta masculinidad desde donde se establecían principios definidos no solamente en cuanto

a las relaciones de género, sino también respecto a la identidad regional, al nacionalismo y a las relaciones políticas más amplias, al igual que las muchachas que concursaban en los certámenes de belleza asumían una posición simbólica no solamente de cierta feminidad, sino también de cierta moralidad vinculada con la identidad regional, nacional y otros registros simbólicos. De esta manera descubrí una panorámica mucho más flexible y móvil que dejaba ver matices más ricos en el universo estudiado y, sobre todo, que hacía visibles los límites de las identidades —que se revelaban muy restrictivas— y, por lo tanto, los espacios para observar una posible y siempre fugaz subjetivación que permitía reflexionar el importante tema de la agencia social.

Por esta vía, el análisis de las configuraciones de género regionales estudiadas me permitió poner a prueba el potencial explicativo de las herramientas conceptuales centrales de los estudios de género y conocer sus límites; pude saber que este concepto, además de no tener la posibilidad de explicar en sí mismo las desigualdades sociales de manera automática y directa, y de no ser transparente su nexo con el poder, era más bien un importante rehén en el juego político de las identidades y un recurso retórico de alto poder. Poco a poco llegué a la conclusión de que el *género* debe ser considerado como un elemento que participa en la configuración de un terreno de interacción discursiva que, en su ambigüedad y oscuridad semántica, no es muy útil para la comprensión del mundo social, pero sí para delimitar la arena social para el debate y el posicionamiento político de los actores en relación con la lógica de la diferencia sexual, en un registro marcado por el exceso significativo y la inestabilidad semántica. De esta manera, fui entendiendo el género como un término más útil para el juego político que para la comprensión *(Verstehen)* de los procesos sociales y que, en dicho juego, lo central es que el *género* era un término que, por una parte, producía efectos perversos al ser usado de manera oportunista en el contexto finisecular de la crisis de las identidades, y por otra, era un término despojado de un significado pleno que estableciera los límites para su uso indiscriminado, al establecer con precisión un supuesto uso *correcto* o *verdadero*.

## El malestar de la representación

La otra experiencia que ilustra los efectos que produce la ambigüedad del género en las prácticas socioculturales es la de haber ocupado el puesto de coordinadora de un centro de estudios de género en una universidad pública mexicana en dos momentos distintos: una, la de fundación de dicho centro —antes de la investigación doctoral relatada— y otra, posterior a esta, que tenía el objetivo de consolidar el organismo como un espacio serio de investigación. La primera etapa se caracterizó más bien por la confusión de la misión del nuevo centro y por los esfuerzos que se requerían para abrir un espacio académico nuevo en la universidad en la que el principal reto era su legitimación.[6] En la segunda etapa cobraron relevancia las discusiones conceptuales y académicas que problematizaban el campo de trabajo, lo cual condujo a un replanteamiento de los objetivos de

[6] Hay que tomar en cuenta que en esa época (1994), solamente en la Universidad Nacional existía un Programa de Estudios de Género; el centro de estudios del que se habla en este trabajo era uno de los primeros dedicados específicamente a los estudios de género en la provincia mexicana. Además, no es irrelevante el hecho de que este centro se había pensado originalmente, desde la estructura institucional, como un "centro de estudios de la mujer", y que el cambio de nombre fue el resultado de una intensa negociación a partir del argumento de que los estudios de género eran ya la vanguardia de los estudios feministas. También fue fundamental en la fundación del centro la intención política de un funcionario universitario que quería participar en la política estatal y que ingenuamente pensó que eso le redituaría en votos de las mujeres. Vemos, pues, que ya en el origen mismo de este centro se jugó la ambigüedad del género en sus distintas vertientes semánticas.

la nueva instancia universitaria, ahora mucho más orientados a la labor de investigación y mucho menos al activismo feminista.[7]

Ocupar el puesto de la coordinación no solamente implicó las usuales miserias del cada vez más intenso trabajo administrativo en el mundo académico, sino que dicho puesto parecía definido por la misma ambigüedad que caracterizaba el término *género* y la misma tensión no resuelta entre una intencionalidad comprensiva y una intencionalidad política. Por una parte, había una demanda implícita, tanto institucional como social, de hablar en nombre de las mujeres, de intervenir en el movimiento político por sus derechos y, además, de atender y dar respuesta a situaciones conflictivas tales como la violencia sexual o la interrupción de un embarazo no deseado, que se planteaban a su equipo de trabajo. Por otra parte, se exigía probar que los estudios de género eran un campo sólido y útil académicamente, capaz de justificar el presupuesto y los esfuerzos institucionales invertidos en su creación, y que además contara con un cuerpo docente y de investigación con suficientes credenciales y prestigio académico.

Si bien el proceso de abrir un espacio nuevo, de formar un equipo humano y de dar entrada en la universidad a los estudios de género —que en otras partes del mundo habían ya conquistado un sitio importante en las ciencias sociales— trajo diversas satisfacciones, también es cierto que ocupar ese lugar poco a poco fue produciendo un malestar personal que solamente con la ayuda de un serio análisis pude entender como un síntoma relacionado no solamente con aspectos personales, sino como un síntoma del propio campo de los estudios de género que había que sistematizar y reflexionar en el debate conceptual.

Una cuestión importante fue, por ejemplo, advertir que el puesto implicaba un lugar simbólico cargado de sobreentendidos morales, éticos y políticos, además de suponer que ahí descansaba un supuesto saber y la representación de un contingente para mí irrepresentable.[8] El malestar me llevó a cuestionar no solamente mi posición, sino a pensar críticamente en el objeto de estudio del campo de trabajo académico, de tal manera que cuando por fin logré abandonar el puesto, fue una especie de liberación de una exigente e imprecisa demanda institucional y social. Entendí claramente la función opresiva de las identidades, tanto en el sentido de abrazar una clasificación subjetiva limitadora y fija, como del encargo de interpretar los supuestos ideológicos asignados vagamente a quien habla *en nombre del género*. Semejante compromiso produjo un inicial sentimiento de impostura combinado tanto con cobrar conciencia del servicio que hacía a la institución, al representar aquello que la institución misma era incapaz de comprender y de revisar en sí misma para transformarlo, como con la consecuente sensación de una radical falta de la libertad de pensamiento, el espíritu crítico y la creatividad necesarios para la práctica de la investigación.

Parte del proceso descrito implicó reconocer que en la comunidad académica estaba una de las fuentes más abundantes de los usos imprecisos del término *género* y uno de los lugares en los que más se operaba con *disimulo* respecto a dicha imprecisión.[9] En el ámbito académico,

[7] Las vicisitudes de la experiencia vivida fueron muchas y de diversa índole; sin embargo, en tanto que el objetivo de este trabajo no es dicha experiencia sino los resultados reflexivos de esta, no se presentan detalles de esa historia en este lugar.

[8] ¿En nombre de quién es que yo debía hablar, de las mujeres, y así participar en la confusión del *género* con *mujeres*? ¿En nombre del saber académico o de la acción política? ¿En nombre del feminismo? Y, si era así, ¿de cuál? ¿En nombre *del género*? ¿Qué podía significar tal cosa?

[9] Me refiero a la habilidad inconsciente que hace que "aunque nunca podamos estar seguros [de un significado], sigamos participando en el campo social [como si estuviéramos seguros de dicho significado] porque [finalmente] el campo social es el único lugar en el que podemos intentar dilucidar lo que significan las cosas y lo que significamos nosotros [. . .] para los otros" (Yébenes, 2014, p. 47).

el *género* suele sustancializarse, creando el efecto de que su significado es pleno, único, claro y transparente cuando se usa como sinónimo de mujeres o de desigualdad social, sin que por lo general se haga precisión conceptual alguna; por otra parte, el disimulo académico respecto a la confusión semántica del *género* puede verse también en el trato indistinto del término como concepto, como categoría, como objeto, como adjetivo, como sistema, como esquema, como estructura, como proceso, como indicador, como problema, como perspectiva, entre otros usos.[10]

A pesar de lo anterior, es obvio que el término *género* iba poco a poco ganado el lugar de un vocablo de uso extendido y corriente. De hecho, hablar de *género* llegó muy pronto a ser un signo de corrección política en una confusión entre la palabra y quien la enuncia.[11] Lo cual alumbra un aspecto más de lo que significa el término: quien habla de *género* parecía investirse de cierta moralidad considerada como deseable, aunque —como lo ha señalado Butler— lo que se hallaba implicado en el mismo término fuera una serie de supuestos contradictorios con dicha corrección. De este modo, si alguien habla de género —académicos, políticos, ciudadanos en distintas luchas—, aparece como "mejor" y "más moderno" que quien no lo hace, lo cual revela que lo que está entonces en juego, en realidad, es tanto un desacuerdo sobre el *género* en tanto objeto de discusión como el tema acerca de *la calidad* de quienes hacen del *género* un objeto de discusión.[12]

Pude notar que, en la coordinación del centro de estudios de género, el hecho mismo de hablar de género tenía implicaciones políticas y éticas importantes que borraban todo intento de subjetivación en relación con las identidades, así como con los marcos institucionales o ideológicos. Entendí que el habla de género, a partir del desacuerdo y del esfuerzo por disimular dicho desacuerdo en el seno de su discurso, hace de todo ello un acto político en tanto que dicha lógica caracteriza la racionalidad política que marca los límites de una determinada arena y que "autoriza" a los actores que pueden ocupar un lugar en esta. De este modo se entra de lleno en el campo de la política de las identidades de género sin advertir que detrás de dichas identidades solamente está la necesaria nada contra la cual chocamos sin cesar, el lugar vacío que, aunque al ser tal posibilita la apariencia, la conducta y la conciencia que garantizan el reconocimiento (Donald, 1996, p. 307), no es ciertamente el camino de la subjetivación. Hablar de ser mujer u hombre, gay o travesti o en nombre del *género*, no es hablar solamente de identidades, sino también de las actuaciones implicadas en la lógica de la diferenciación sexual que, en conjunto, distribuye lugares y funciones en el plano de lo sensible y cierra el paso a un proceso de subjetivación en términos más amplios.

El desfase entre lo que había comenzado a entender sobre el género a través de la investigación y las exigencias implicadas en el puesto de coordinación de un centro donde se estudia el género, fue muy claro. Ese lugar me exigía representar algo que era útil en el juego de las identidades, para la institución y para otras instancias, pero que yo había entrevisto en su dimensión más problemática, por lo que era para mí imposible asumir alguna representación. Supe que hay "algo" del *género* que no está en ninguna parte y que tampoco se puede "decir", porque se escapa en el decir mismo

[10] Con lo anterior no quiero decir que esto suceda solamente en el ámbito académico, sino que hablo de cómo se jugó en este a partir de la experiencia.

[11] Fue, curiosamente, con el primer gobierno panista en México (2000-2006) que el género comenzó a aparecer profusamente en los discursos de funcionarios y en documentos oficiales.

[12] Estamos con esto siguiendo a Rancière (2007) en su propuesta sobre el desacuerdo, con lo que se querría decir que de lo que se trata al hablar de género es, más que de cualquier otra cosa, de hablar del lugar del hablante en el escenario público, es decir, de su reconocimiento y autorización como actor en el mundo político, aunque esto no quiere necesariamente decir que eso baste para producir un argumento. Muchas veces, dice Rancière, la disputa por el reconocimiento solamente produce ruido, diríamos en este caso, "ruido de género".

del habla sobre el *género*; supe también que ese "algo" tiene que ver con la ilusión y la pretensión de contar con un "saber" acerca de la diferencia sexual y de fijar su significado. Asimismo, que se relaciona con la necesidad de encontrar en lo real un referente que garantice la existencia de un claro saber acerca de ello. Concluí que, si algo bueno podía hacerse entonces, era dejar el lugar vacío para que algo nuevo sucediera y, al mismo tiempo buscar, desde lugares marginales más neutrales, perspectivas teóricas que aportaran nuevos elementos para seguir pensando el género.

## Género, emancipación social e identidades

Aunque los límites conceptuales y políticos del género se habían hecho patentes en el fin del siglo XX, al mismo tiempo también para entonces el término se había ya convertido en un comodín lingüístico cuya imprecisión conceptual se revelaba, no obstante, útil para hablar de casi cualquier cosa que tuviera que ver con la diferencia sexual. Sobre todo, era útil para el moderno discurso —tanto académico como político— que hacía referencia a las mujeres y a su situación de desigualdad. Este poderoso papel que adquirió el término fue el vehículo para entrar fácilmente en las explicaciones de la sociología espontánea y del saber común acerca de las relaciones sociales derivadas de las maneras de entender la diferencia sexual, así como en las luchas en contra de la discriminación y en los discursos de la corrección política.

En tanto que el sentido del término se fue vinculando con la posición que ocupa quien lo usa o con el deseo de ocupar una posición particular al usarlo, resultó muy rápida su adopción por los más diversos públicos. En un inicio, quienes más lo usaban eran mujeres feministas, académicas o militantes. Luego comenzó a ser usado por académicos y académicas que asumieron que el género era una variable necesaria de incluir y considerar en las ciencias sociales, tanto para romper la apariencia de universalidad —desde siempre tripulada por el polizonte de lo masculino— como por querer evitar ser tachado de premoderno al quedar fuera de los paradigmas de vanguardia.[13] Igualmente usaban ya el *género* quienes militaban en los movimientos de lucha por y en defensa de las mujeres, y otros militantes de causas sociales que consideraban que, al hablar de *género*, se definía un sujeto particular y se hacía una declaración completa de principios, creencias y estrategias de acción, es decir: que se presentan a sí mismos como progresistas y sensibles a la desigualdad social. Más adelante, también comenzaron a hablar de *género* funcionarios, candidatos y gobernantes que habían comprendido que se trataba de una palabra que abría puertas y les daba una fachada de progresistas (además de que da acceso frecuente a bolsas de dinero para financiar acciones que promueven la equidad de género).[14] También usan el *género* las mujeres que participan en política y que consideran que necesitan conmover a otras mujeres con el argumento de que serán representadas por compartir con ellas un cuerpo de mujer y, por lo tanto, de que deben elegirlas; y a otros hombres, para aprobar sistemas de cuotas y otras medidas afirmativas. También usan ese término los miembros del movimiento LGBTI, porque les permite incluir sus luchas identitarias en un marco amplio que asegure el reconocimiento y la participación en el ámbito público, en donde se debaten intereses relativos a la diferencia sexual.

En otra dirección, también usan el vocablo *género* los sectores católicos más conservadores, quienes lo denuncian como un caballo de Troya semántico, con el que —según ellos— se pretende

[13] Es, además, interesante notar que el uso del término *género* por los académicos no desplaza los términos vinculados a otros paradigmas teóricamente rebasados, sino que solamente se suma a estos sin precisar la ventaja de su introducción.

[14] Llega a ser cómico que, en esta lucha por recursos económicos, personajes abstrusos del mundo político parecen tornarse repentinamente democráticos al emprender sorpresivas campañas contra la violencia de género o acciones similares, completamente desconectadas de su actuación política general.

deslizar sentidos que amenazan sus principios y valores.[15] Los periodistas y los medios en general lo usan para referirse a todo aquello que haga referencia a los sexos, por vago que sea; igualmente lo usan las agencias oficiales de promoción y protección de las mujeres, que hacen sinónimos los términos "mujer" y "género"; y también quienes diseñan políticas públicas con orientación antidiscriminatoria, a quienes el género les resulta útil para englobar las prácticas excluyentes vinculadas con el amplio tema de la sexualidad y las identidades.

En la primera década del siglo XXI el discurso académico sobre el *género* estableció que este término no se refería solamente a las mujeres y los varones —lo cual ya había sido documentado por el nacimiento de los estudios de la masculinidad dentro del campo de los estudios de género— y comenzó a ser utilizado en relación con la diversidad de las prácticas sexuales y opciones eróticas. La declaración de que la categoría "mujer" era solamente una de las categorías del género permitió pensar que "ser hombre" no era nada más otra categoría de género, sino que cualquier otra identidad que se derivara de prácticas o posicionamientos sexuales específicos daba lugar a identidades sexuales de género equivalentes a "ser mujer" o "ser hombre", en tanto que cada una de ellas significaba una postura que demandaba reconocimiento identitario en relación con distintas maneras de situarse frente a la diferencia sexual que comenzaban a multiplicarse como efecto del discurso antidiscriminatorio.

Ya desde principios de la década de 1990, Butler había iniciado un planteamiento radical de cuestionamiento al feminismo entrampado en la lucha por la igualdad que, sin embargo, resultaba paradójica al no poder abandonar la lucha por el reconocimiento, es decir, la búsqueda de una identidad única. Desde su perspectiva, aunque la identidad es fuente de seguridad frente a la angustia que abre la libertad que ofrece despojarse del confortable "nosotros", también puede verse como aquello que impide la subjetivación. Butler cuestionaba así el potencial "liberador" que se le había atribuido al género y a las identidades derivadas de este, y planteó el objetivo de "deshacer el género" para comprender sus mecanismos.

Esta autora afirmó que el género interpela a los sujetos a partir de un deseo: el de ser reconocidos y, por lo tanto, está inserto en el núcleo de la política de las identidades. Consecuentemente, si las identidades significan proyectos que aseguran el reconocimiento haciendo o deshaciendo a la persona de una forma determinada, entonces el reconocimiento se convierte en mecanismo político productor de discriminación. Es decir, querer definirse en función de una identidad de género es abrazar las categorías sociales producidas por el poder y participar en el juego que establece quién reúne y quién no los requisitos que permiten reconocer a alguien como humano.

De esta manera, el género, según Butler, lejos de ser útil para la emancipación, tiene la función de volver al sujeto inteligible en los términos de las normas sociales vigentes, para ser así reconocido; es decir, es una clave para descifrar a los sujetos a partir de rasgos reconocibles en un sistema heterosexual y binario, que permite vivir y entender el mundo social. El género, entonces —dice Butler—, lejos de implicar el potencial que se le había supuesto, tiene la función actual de hacer referencia directa a la necesidad de identidad, con lo que se opone a la subjetivación en tanto que es parte de los ideales normativos de la sociedad.

[15] El sábado 10 de septiembre de 2016 se realizó una marcha nacional de estos sectores en México que protestaban por la iniciativa presidencial difundida en el pasado mes de mayo sobre el matrimonio igualitario. En el discurso de quienes protestaban se encontraban expresiones tales como la necesidad de defender a la familia de la "ideología de género", con lo que hacían vaga alusión a un supuesto adoctrinamiento de los niños en las escuelas oficiales conducente a lo que temen y que formulan como "eliminar la heterosexualidad" o a "promover la homosexualidad".

Con el instrumental teórico que Butler aportaba en estos planteamientos aparecía una nueva posibilidad para pensar la relación entre el género y la creciente preocupación del nuevo milenio por la discriminación y la exclusión social.

## El género, la diferencia y la discriminación

Partimos de que en prácticamente todas las culturas y en todos los periodos históricos es posible observar que los esfuerzos por simbolizar la diferencia sexual producen, entre otros efectos, lo que se ha definido como *discriminación de género*, es decir, una de las consecuencias de traducir la diferencia como aquello que engendra dos categorías básicas diferentes de seres humanos, dos identidades pretendidamente claras: quienes tienen cuerpos masculinos y quienes tienen cuerpos femeninos, a los que corresponden lugares y posibilidades diferenciadas en el mundo social. De esta primera polaridad no inocente —es decir, ya jerarquizada— se desprenden otras subcategorías en distintas posiciones en las jerarquías socioculturales.

La división imaginaria entre los sexos es el cimiento del sistema compuesto tanto por la dominación masculina, el sexismo y la heteronormatividad en relación con las prácticas sexuales, como por los criterios de discriminación y exclusión de quienes no responden a esas normas. No obstante, este sistema, formado de pares opuestos, ha sido sucesivamente cuestionado por la progresiva multiplicación de nuevas identidades de género. La primera identidad que cuestionó el esquema binario fue la homosexualidad, la cual, desde una posición de exclusión en relación con la norma heterosexual pretendidamente hegemónica, ha dado una lucha intensa por el reconocimiento de sus derechos y por conseguir un lugar en el ámbito de la política de las identidades. No obstante, en los últimos años se ha presenciado la emergencia de gran cantidad de nuevas identidades, hasta el punto en que la homosexualidad es ahora considerada por algunos como una opción sexual que forma parte del *statu quo* de género.

Las categorías básicas de género se consideran "identidades sexuales", es decir, identidades que intervienen en la definición del sí mismo a partir del género: a partir del reconocimiento social que sitúa a cada quien en una de las categorías. Sin embargo, si se asume que la categoría "mujer" no hace referencia a una realidad empírica, sino a una categoría de género, es claro que —siguiendo el mismo principio— podría entenderse así cualquier otra identidad que se derive de prácticas o posicionamientos sexuales específicos. La multiplicación contemporánea de las identidades de género ha llegado a ser muy profusa y cada identidad demanda su reconocimiento identitario al cobijo del discurso antidiscriminatorio.

A partir de esa gran dispersión identitaria puede decirse que cuando una nueva categoría de género discriminada es por fin incorporada en el conjunto hegemónico, se producen pronto e inevitablemente nuevas categorías de exclusión. ¿Esto quiere decir que, más allá de lo relativo al género, en todas las culturas, siempre y sobre todas las cosas, lo importante es producir la diferencia y todo el sistema que la sostiene, administra y distribuye? Creemos que ese es, justamente, el papel de la discriminación: el señalamiento y la exclusión del "otro", del "cuerpo extraño" que es fuente tanto de angustias y miedos como de curiosidad y deseo en una comunidad cuyas fronteras simbólicas le permiten imaginariamente creerse un todo: cuando parece que ese todo está por fin pleno, completo, siempre se abre una puerta más que deja paso, una vez más —que parece la última y nunca lo es— a la otredad, a la diferencia.

## El género ¿significante vacío o del vacío?

Yébenes (2014) señala que, en el registro simbólico, el sujeto comparte con otros su mundo de significados fundamentales a través de "una fantasía subjetivamente objetiva", creada a partir de relaciones sociales y que *es verdadera* en tanto que ofrece una identidad reconocible en el mundo social. Ahora bien, en tanto que esos significados provienen del mundo de la experiencia corporal —de conductas, prácticas y creencias del orden social—, producen el efecto de coincidir con otros al habitar esos mundos pero, no obstante, el significado investido —incluso en las coincidencias— puede variar radicalmente de sujeto a sujeto y de tiempo en tiempo para el mismo sujeto de manera que, aunque lo simbólico es lo que permite que el sujeto sea un significante para otros, también apela a esa indeterminación del significado del ser social, a ese *exceso* que permite que seamos interpretados retrospectivamente, sin lo cual lo social no sería posible (Yébenes, 2014, pp. 43-33). De este modo, el exceso significativo tiene que ver con que, al estar en el mundo de los significantes propio de lo social, el significante está siempre sujeto a efectos retroactivos a través de los cuales pueden serle atribuidas nuevas maneras de significar; y en tanto tales, los significados conforman un sistema que, lejos de ser estable, está expuesto a la indeterminación de su apropiación en el ámbito social (Yébenes, 2014).

Esta perspectiva teórica me pareció útil para destrabar el insistente debate por encontrar *el verdadero sentido del género* al que hemos aludido, ya que, si se asume que el *género* no tiene un significado preciso, es entonces posible entender cómo, debido al exceso de significación, haya también lugar para un gran malentendido que, así como puede ser útil políticamente, puede ser también objeto del *disimulo.* Esto es justo lo que quisimos resaltar con el relato de la experiencia al frente de un centro de estudios de género: el *género* es el espacio semántico de *un equívoco disimulado* que es aprovechado para asentar posiciones de sujeto y definir así posiciones e identidades sólidas que marcan lugares y funciones en el plano de lo sensible. Es decir, el vacío semántico del término es aprovechado por diversos actores para inscribir en este contenidos más destinados a cubrir ese vacío que a decir algo preciso, lo cual me lleva a preguntarme si resultaría útil considerar al *género* como un *significante vacío* (Laclau, 1996) cuya ausencia de sentido propio es utilizada para poner ahí las grandes aspiraciones determinadas por los propios límites discursivos del *género*, a saber, explicar la desigualdad social producida a partir de la diferencia sexual y lograr la emancipación.

Si planteo que el *género* es un *significante vacío* es sobre todo por lo que representa ese vacío como un espacio útil para la acción política, y con ello estamos hablando de la capacidad de dicho término para producir efectos palpables en el ámbito social, tales como intervenir en el orden que fija la posición de los actores asignándoles una identidad y, sobre todo, como intentar incesantemente "decir" algo acerca de aquello que en realidad no se entiende, que se teme o de lo que se sabe poco en torno a la diferencia sexual. Esto último es lo que me permite también preguntarme si entonces el género es *un significante vacío* o, más bien, es *el significante del vacío*, es decir, de la imposibilidad de significar la diferencia sexual.[16]

[16] En este punto, el concepto "significante" estaría más cerca de la formulación que hace Lacan (1958) en relación con el falo, que de la hecha por Laclau en el campo de la filosofía política, anotada más arriba.

## Para cerrar: ¿escapar del género?

Preguntarse si el *género* es un *significante vacío* permite considerar la importancia de pensar después el espacio semántico construido por dicho término como el lugar potencial de un desacuerdo —dado que los múltiples significados posibles están en debate constante— y, con esto, ser productivamente infiel a las posturas consagradas que enuncian "el verdadero sentido del género". No se trataría ya entonces de "descifrar" un sentido oculto en dicho significante para tornarlo pleno, sino de proponer más bien proteger su vacío semántico de modo que pueda ser el espacio para seguir debatiendo lo que en un momento dado e indeterminadamente "puede ser" en la lógica de la diferenciación sexual; para posibilitar maneras de subjetivación más allá de las que, hasta ahora, configuran la manera de hablar y de actuar el *género*, encerrándolo en supuestos sentidos verdaderos y plenos que obturan la disidencia significante.

Es cierto que los intentos por descifrar y simbolizar la diferencia sexual conducen a distintos esfuerzos; es cierto que el deseo, la castración y la otredad generan movimientos diversos para descifrar lo que se formula como un enigma. También es cierto que el vacío produce angustia y conduce a intentar saturarlo de sentido. Pero es igualmente cierto que no es arbitrario ni inocente el sentido que se le asigna, el significado con el cual es cargado. De hecho, es a veces justamente a partir de presupuestos de *género* que el significante es significado, como bien lo señaló Butler, y esto no resulta precisamente emancipador.

Propongo entonces asumir el vacío implicado en el término *género* y dejarlo así para, siguiendo la lógica del desacuerdo, abrir la posibilidad de un fértil debate y de posibilitar la subjetivación para, por decirlo de alguna manera, "librarse" del *género*, es decir, librarse tanto de las identidades y de las etiquetas que producen como de la supuesta superioridad moral derivada de su uso; renunciar a los privilegios de la diferencia canonizada para palpar las posibilidades de la subjetivación. Al "librarse del género" también quiero decir librarse de los encargos ideológicos y morales implicados en *el hablar de género.*

"Librarse del género" entonces también podría ser una invitación para abrir la puerta de un intrincado laberinto semántico y dejar que entre aire nuevo que oxigene los procesos de búsqueda teórica necesarios, no para dar una imposible e indeseable pureza conceptual a un significante, sino solamente para avanzar un poco en la posibilidad de decir algo verdadero de aquello que queremos comprender.

## Referencias

Braidotti, R. (1992). Género y posgénero: ¿el futuro de una ilusión? En A. (2004) Fisher (Ed.), *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa.

Butler, J. (1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge. Traducción al español: El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona: Paidós; 2007.

Conway, J. K., Bourque, S. C. y Scott, J. W. (1987). El concepto de género. En M. (1996) Lamas (Ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Miguel Ángel Porrúa y PUEG.

Donald, J. (1996). El ciudadano y el hombre de mundo. En S. Hall y P. (2003) du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 281–314). Buenos Aires: Amorrortu.

Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hawkesworth, M. (1999). Confounding gender (1997). *Debate Feminista*, *20*(10), 3–48.

Lacan, J. (2013). La significación del falo (1958). En J. Lacan (Ed.), *Escritos 2* (p. 653). Madrid: Biblioteca Nueva.

Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

Laclau, E. (2011). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lamas, M. (1995). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género". *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, *1*. Universidad de Guadalajara, México.

Lamas, M. (Ed.). (1996). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Pueg-UNAM.

Lamas, M (2006). Género: algunas precisiones conceptuales y teóricas. En: *Feminismo. Transmisiones y retransmisiones*. México. Taurus.

Moore, H. L. (1991). *Feminism and Anthropology*. Basil Blackwell Ltd. Traducción española: *Antropología y feminismo*, Barcelona: Ediciones Cáteda, Universitat de Valencia e Instituto de la Mujer.

Palomar, C. (2005). *El orden discursivo de género en Los Altos de Jalisco*. México: Universidad de Guadalajara.

Palomar, Cristina (2015). El vacío de género. Revista Asparkía. Investigació feminista, número 26 (2015), editada por la Universidad Jaume I Castelló, 1132-8231. Disponible en: http://www.e-revistes.uji.es/index.php/asparkia/article/view/1373/1552

Rancière, J. (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Scott, J. W. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico (1986). En M. Lamas (Ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Miguel Ángel Porrúa y PUEG.

Sorensen, M. L. S. (1999). Arqueología del género en la arqueología europea: reflexiones y propuestas. *Debate Feminista*, *20*(10), 109–130.

Strathern, M. (1995). *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge (The Uses of Knowledge)*. London & New York: Routledge.

Yébenes, Z. (2014). *Los espíritus y sus mundos. Locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo*. México: UAM /Gedisa.

Disponible en www.sciencedirect.com

DEBATE FEMINISTA

Debate Feminista 52 (2016) 50–71

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

www.debatefeminista.pueg.unam.mx

# Publicidad y estereotipos femeninos: la prensa zacatecana (1917-1931)

## *Advertising and female stereotypes: The Zacatecan press (1917-1931)*

## *Publicidade e estereótipos femininos: a imprensa de Zacatecas (1917-1931)*

Emilia Recéndez Guerrero

*Doctorado en Estudios Novohispanos, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, México*

Recibido el 5 de agosto de 2016; aceptado el 12 de septiembre de 2016
Disponible en Internet el 21 de octubre de 2016

**Resumen**

El objetivo del presente trabajo es analizar la influencia de la prensa y la publicidad en la formación de estereotipos femeninos en las zacatecanas, en las primeras décadas del siglo XX. Se trata de identificar los cambios y estrategias utilizados por editores y publicistas para introducir a la sociedad en una nueva cultura, cuyos signos serán la moda, el consumismo, la comodidad, la belleza física, entre otras cosas. Teórica y metodológicamente se recurre a los estudios de las mujeres y a los de género. El análisis efectuado permite concluir que la prensa fue una ventana por la que las zacatecanas se incorporaron a la vida pública de manera lenta, y la publicidad, un espacio desde donde se les convirtió en objetos del consumo.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Palabras clave:* Prensa; Publicidad; Estereotipos femeninos; Zacatecas

**Abstract**

The aim of this paper is to analyze the influence of the media and advertising in shaping female stereotypes in Zacatecas, in the early 20th century. It seeks to identify the changes and strategies used by publishers and advertisers to insert society into a new culture, characterized, among other things, by fashion, consumerism, comfort and physical beauty. Theoretically and methodologically, the author draws on women's and gender

*Correo electrónico:* rgemilia77@hotmail.com
La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.006
0188-9478/© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

studies. From the analysis, one can infer that the press was a window through which Zacatecans gradually entered public life, and advertising a space where they were turned into objects of consumerism.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Keywords:* Newspapers; Advertising; Female stereotypes; Zacatecas

**Resumo**

O objetivo deste trabalho é analisar a influência da mídia e da publicidade na formação de estereótipos femininos na população feminina do estado de Zacatecas, nas primeiras décadas do século XX. Interessa identificar as mudanças e estratégias utilizadas pelos editores e anunciantes para colocar a sociedade numa nova cultura, cujos sinais são moda, consumismo, conforto e beleza física, entre outros. Teórica e metodologicamente, o trabalho é baseado nos estudos das mulheres e do gênero. A análise permite concluir que a imprensa foi uma janela através da qual as mulheres de Zacatecas incorporaram-se à vida pública lentamente, e a publicidade um espaço de onde foram transformadas em objetos de consumo.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este é um artigo Open Access sob uma licença CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Palavras-chave:* Imprensa; Publicidade; Estereótipos femininos; Zacatecas

## Introducción

Desde fines del siglo XIX, la prensa mexicana se constituyó en un importante espacio cultural desde donde se construyeron imaginarios sociales, estilos de vida, formas de pensamiento, opiniones, estereotipos e identidades masculinas y femeninas. Este espacio, en algún momento, fue un vehículo de educación. El desarrollo de tales características permitió su consolidación en el siglo XX, y por la gama de información que presenta actualmente, es una de las principales fuentes de reconstrucción historiográfica. La información reportada por los diarios permite la explicación y el análisis de diversos fenómenos histórico sociales y, considerando que la tarea de la prensa es dar cuenta de lo que ocurre cotidiana y frecuentemente, es posible localizar en ella el registro de los nuevos acontecimientos, así como la introducción de innovaciones en todos los campos: social, cultural, político, material, científico, etcétera.

A principios del siglo XX, la prensa influyó también en las mentalidades, las costumbres y los nuevos valores que se introdujeron con la modernidad en la sociedad mexicana y zacatecana.[1] La prensa contribuyó a la construcción de una nueva imagen de hombres y mujeres citadinos/as en los albores de ese siglo. Así, al considerar la prensa como principal fuente de información, trataremos de dar respuesta a algunos interrogantes que serán eje del estudio: ¿cómo se desarrolló la publicidad en Zacatecas a través de la prensa?, ¿cómo se veía a las mujeres desde la prensa?, ¿cómo se les representaba a través de la publicidad y de qué manera influyeron estos constructos culturales en la formación de modelos o estereotipos femeninos? Se analizará su relación en el desarrollo de la prensa y la publicidad, se revisarán los contenidos y las imágenes publicitarias de

[1] Son muchas las formas como se define la modernidad; aquí se considera como un proceso de cambio y trasformación que impacta la vida social, económica y política, por ejemplo, en el acceso a mejores condiciones de vida, en la ruptura con formas e instituciones tradicionales, y también en el acceso a nuevas formas de comunicación.

algunos periódicos zacatecanos, a fin de conocer cómo se concebía el patrón ideal de las mujeres; asimismo, se identificarán los modelos o estereotipos femeninos que se promovían mediante las imágenes y los textos publicitarios publicados en la prensa que generó un perfil de mujer deseable que, en la mayoría de las ocasiones, distaba de la realidad.

El presente artículo se sustenta en información tomada de los cinco periódicos que tuvieron mayor permanencia o duración durante la época en estudio, y que circularon semanalmente en Zacatecas entre 1917 y 1931, a saber: *Revolución Social*, *El Heraldo, Opinión, Orientación* y *El Monitor Fresnillense*.[2] Se pretende localizar, mediante el análisis, los cambios y permanencias implantados por la modernidad en el imaginario colectivo de la sociedad zacatecana, considerando que cada época ha tenido sus propias características de modernización. En este caso, nos referimos a la última etapa del Porfiriato, periodo en el cual se implementaron muchos cambios en la vida cotidiana de las personas que habitaban las ciudades con la introducción de la electricidad, el telégrafo, el ferrocarril, el automóvil; la prensa fue el vehículo que promovió las novedades utilizando un lenguaje gráfico y comercial. Se considerará de manera tangencial el proceso revolucionario, que también contribuyó a la ruptura de costumbres, tradiciones y formas de vivir.

El análisis se apoya en los estudios de las mujeres y de género, ya que mediante este se "analizan las posibilidades vitales de las mujeres y los hombres: en el sentido de sus vidas, sus expectativas y oportunidades. Las complejas y diversas relaciones sociales que se dan entre ambos géneros, así como los conflictos institucionales y cotidianos que deben enfrentar y las maneras en que lo hacen" (Lagarde, 1997, p. 15). Se considera también como metodología de análisis la historia de las mujeres, ya que, como señala Michell Perrot (1997) a "las mujeres se les representa antes de describirlas o hablar de ellas, y mucho antes de que ellas mismas hablen" (Perrot, 1997, p. 22); aquí, la representación de las mujeres mediante imágenes y discursos impresos permitirá conocer el ideal social que se pretendía para ellas desde el punto de vista de los varones, considerando la reflexión de Lilia Granillo de "conocer nuestra historia para poder cambiar lo establecido, de hacer visible lo desconocido de la otra mitad de la humanidad, de dar luz para ganar en saberes y poderes públicos" (Granillo, 2005, p. 32). Se trata de reconocer la influencia de la publicidad en la creación de estereotipos femeninos, mediante la utilización de un lenguaje visual y persuasivo, destacando la utilización del cuerpo y la imagen femenina por parte de los publicistas en aras de obtener nuevas ganancias.

## Prensa y publicidad en Zacatecas a inicios del siglo XX

La introducción de la modernidad en México ocurrió, al igual que en otros países hispanoamericanos, durante el transcurso del siglo XIX. La independencia de España no rompió del todo el nexo con Europa; los vínculos se mantuvieron de manera personal, privada, familiar, incluidas las autoridades; de allá continuarán llegando corrientes de pensamiento, modas, nuevas costumbres, formas de vestir, diversas manifestaciones culturales, así como diferentes maneras de comunicación (Andreo, 2006, p. 738), entre las más importantes estuvo la prensa, que ya en el siglo XIX incluyó nuevas técnicas de impresión, diversificando sus discursos a "la letra y la representación gráfica (dibujos, grabados y anuncios)" (Andreo, 2006, p. 744), esos detalles los encontraremos en la prensa zacatecana un poco más tarde.

[2] En la época en estudio circularon en Zacatecas 19 periódicos; algunos salían semanalmente —los que se han tomado como fuentes del artículo—; otros circulaban una vez al mes y algunos fueron intermitentes o su duración fue de dos o tres meses. Sobre la intermitencia en los periódicos véase Recéndez y Girón, 2012.

La publicidad, vinculada desde su origen a la actividad comercial, buscará en todo momento llegar a los consumidores mediante diversas estrategias e innovaciones, constituyendo un vínculo estrecho con la prensa, que generó un beneficio mutuo que permitió el desarrollo de ambas, por lo cual "la prensa pasó de ser un medio de discusión política para convertirse en un vehículo de comunicación social destinado a sectores de población más amplios y diversificados; así, partir de 1896 se colocaron en primer plano las noticias y las novedades" (Toussaint, 1984, en Campos, 2014, p. 155). Eso sucedía en la prensa nacional. En Zacatecas sería más tarde; en la primera década del siglo XX, momento en el que se introdujeron algunas de esas novedades.

Sin embargo, desde muy temprano la prensa nacional, como principal medio de difusión de noticias, había hecho su presencia entre los habitantes de este centro minero y, para estar en sintonía, se procuró crear periódicos propios a fin de dar cuenta de los sucesos particulares de la ciudad, la vida cotidiana, el entorno. Hacia 1825 ya circulaba el primer periódico, titulado *El Correo Político y Literario de Zacatecas* (Ríos, 2002, p. 103); posteriormente surgieron otros y, en la medida que el siglo avanzó, hubo más; se trataba de una prensa intermitente. Las condiciones económicas, políticas y sociales eran determinantes, por lo cual, hasta bien entrado el siglo XX, la prensa zacatecana no se fortaleció y consolidó.

Entre los cambios más importantes ocurridos con el advenimiento del nuevo siglo y de la modernidad estuvieron los referentes a los roles masculinos y femeninos, que dependieron, como en otros momentos, de la situación económica y el estatus social o político de las personas, así como de los valores y los conceptos vigentes. Aquí, centraremos la atención en las mujeres; ellas son la parte central de esta investigación. Hay que considerar que, desde antaño, ellas fueron representadas por los discursos patriarcales de manera dicotómica (buenas o malas, sensuales o recatadas, inocentes o pecadoras, etc.), dicha representación incluía la escritura y las imágenes plasmadas en dibujos y pinturas, en este caso, mediante la prensa y la publicidad. También se considerará a los hombres, puesto que no puede hacerse una historia desligando a unas de otros; ambos forman parte de un entramado social, como dice Marcela Lagarde: "ellos como referencia paradigmática, de poder y relacional, como seres concretos y fantásticos, posibilitadores de la condición patriarcal de las mujeres" (Lagarde, 2014, p. XVII).

La sociedad zacatecana de principios del siglo XX se debatía entre el conservadurismo y la modernidad; ya se incorporaban los adelantos materiales que propiciaban una vida más cómoda; sin embargo, las mentalidades y actitudes continuaban sin cambios. En ese contexto, las mujeres continuaban desempeñando su tradicional rol de madresposas y, aunque algunas se habían integrado a la vida laboral como secretarias, enfermeras o profesoras, la mayoría permanecía en el hogar. Para entonces, tampoco eran muy visibles en la prensa; de la revisión efectuada a los periódicos fuente de este estudio, encontramos poca publicidad y poca participación de las zacatecanas en ese espacio; es notoria su marginación en comparación con otras ciudades importantes del país: aquí no hubo editoras de periódicos, como en México o Veracruz, ni siquiera sus escritos fueron incluidos en la primera década del siglo. Se puede decir que hubo un retroceso, ya que, como lo hemos mencionado, "en la última década del siglo XIX, ya se publicaban algunos escritos de mujeres en el periódico La Rosa del Tepeyac" (Recéndez y Girón, 2012, p. 60).

Los periódicos que circularon en la ciudad durante los primeros 15 años del siglo XX, fueron portadores de ideas principalmente de los grupos políticos; las noticias de esa índole ocupaban la primera plana. Era notoria la disidencia de algunos con el régimen porfirista y con las autoridades que se imponían a nivel estatal. En 1910, cuando estalló la Revolución, las noticias llegaron a Zacatecas a través de los periódicos; aparentemente el movimiento no afectó a los ciudadanos y la vida cotidiana continuó su rutina en la ciudad; sin embargo, poco a poco se fueron delineando los grupos políticos y la prensa fue el medio para que hicieran visibles sus ideas y opiniones. Así,

en 1911 se crearon dos periódicos que dieron cauce a las inquietudes políticas de los diversos partidos:

> Su tendencia estaba claramente definida: *El Demócrata*, identificado como órgano del Gran Partido Católico, y *El Antirreleccionista*, órgano informativo del Club Antirreleccionista, cuyos partidarios se habían manifestado en Zacatecas desde 1910. Ambos periódicos surgieron para favorecer o contrarrestar la Revolución, cada cual procurando influir en la opinión de los lectores para ganar adeptos a su causa (Recéndez y Girón, 2012, p. 113).

En 1917, cuando el conflicto armado parecía haber llegado a su término, la prensa en Zacatecas introdujo innovaciones; la mayoría de los periódicos incluyeron notas culturales, ubicadas en la segunda o tercera página; los temas versaban sobre música, teatro y literatura, espacios desde donde históricamente las mujeres incursionaron en la vida pública. A partir de entonces, ellas fueron tomadas en cuenta en las publicaciones, en principio solo como receptoras de las ideas masculinas; por ejemplo, el periódico *Revolución social* incluyó una sección titulada "Sección del hogar", en la cual se daban consejos a las mujeres de cómo conservar la higiene y la salud en la familia, así como recetas de cocina a fin de que alimentaran bien a su prole y esposo. Se priorizaba su labor en el hogar y se les ilustraba para realizarla adecuadamente (*Revolución social*, 1917), de tal manera que ellas fueron consideradas por los editores o colaboradores de los periódicos como un público receptivo que debía continuar "reproduciendo las condiciones y las identidades genéricas de su propio mundo" (Lagarde, 2014, p. XVII).

En el mismo semanario se daba noticia sobre "la noble labor que realizaban algunas honorables damas de la sociedad zacatecana integrantes del comité femenil de caridad", quienes organizaban diversos festivales culturales en el Teatro Calderón, donde participaban niños y jóvenes, y se recababan fondos para diversas obras de caridad (*Revolución social*, 1918). Con estas acciones aparentemente se abrían nuevas oportunidades para ellas; Sin embargo, estaban limitadas al ámbito que históricamente se les había asignado: "el cuidado de los otros".

El periódico *Adelante*, que circuló a partir de 1917, introdujo una sección titulada "La mujer, madre semilla o vida", donde el autor hace diversas reflexiones sobre el papel de las mujeres en tanto madres, esposas y compañeras, ensalza sus virtudes y considera que el hombre sin ellas no podría sobrevivir. El autor se preguntaba: "¿qué sería del hombre si no encontrara la suave, caliente y piadosa mano y los amorosos abrazos de la mujer?, ¿qué sería de la vida sin ese ser que es consuelo y que es bondad, que es caricia y es amor, que es heroína y santidad?" (*Adelante*, 1917), y va dando respuesta a las preguntas, refiriéndose a la nobleza, generosidad y cuidados que las madres prodigaban a sus hijos, considerándolas casi santas, con lo cual se manifiesta la mentalidad patriarcal tradicional, que catalogaba a las mujeres mediante las dicotomías ya mencionadas. El autor finaliza su disertación escribiendo: "la madre es el único ser que protege y no humilla; que no permite que el hombre se arrastre y hunda su frente en el polvo; el único ser que no envilece, sino que eleva; que no mancha sino que dignifica" (*Adelante*, 1917). Esa retórica enaltecedora no buscaba otra cosa que fijar, mediante los discursos, los sitios donde debían permanecer las mujeres si deseaban ser respetadas. Estas fueron algunas muestras de la mentalidad tradicional que prevalecían en la sociedad zacatecana en las primeras décadas del siglo XX.

Así, la prensa zacatecana fue considerando a las mujeres primeramente como consumidoras de ideas, posteriormente como consumidoras de diversos productos. Ellas, por su parte, empezaron a aprovechar ese espacio para introducirse en el mundo de las letras y la cultura. En ese periódico,

Figura 1. Publicidad para caballeros (*El Heraldo*, 18/08/1920, p.4.).

en agosto de 1918, se localizó la publicación de un poema escrito por Rebeca Pérez de Nava (se abordará más delante).

Sucedió también que aquí, como en Europa y en otros lugares de México, las mujeres fueron visualizadas por los editores como un amplio público que se podía captar de tres formas: en primer lugar como objetos de belleza y culto, musas de los poetas; en segundo lugar, como consumidoras de productos (a la larga, esta fue la más importante para la publicidad) y, finalmente, de manera activa publicando sus escritos. En los temas literarios se consideraba a las damas como receptoras de ideas a fin de que afirmaran sus roles tradicionales de madresposas; estos escritos eran elaborados tradicionalmente por los varones; ellos escribían marcando el "deber ser femenino" (Recéndez y Girón, 2012, p. 77). Mediante la palabra escrita emitían juicios, valores, creencias y actitudes que creaban o perpetuaban modelos femeninos, estereotipos a seguir:[3] "ellos decían lo que las mujeres debían hacer, puesto que ellas se definían ante todo por su lugar y sus deberes" (Duby y Perrot, 1996, p. 23). En la medida en que las mujeres se alfabetizaron y pudieron introducirse en la cultura escrita, tuvieron la oportunidad de elaborar sus propios textos, dirigidos a sus congéneres (Perrot, 1997, p. 79).

En Zacatecas, la publicidad que ya en las últimas décadas del XIX estaba en la prensa, casi desapareció de los periódicos de 1908 a 1915, para volver a estar presente a partir de 1917; por lo regular, se incluía en las últimas páginas de los periódicos y esas notas publicitarias eran solamente textos o tenían pocas ilustraciones (figs. 1 y 2).

Si bien la incipiente publicidad era modesta, su objetivo era el mismo que en otros lados: captar la atención de la gente y ofrecer artículos y servicios que podían hacer la vida más fácil o placentera; hay que considerar que la publicidad se insertaba como parte del progreso que caracterizó a la etapa porfirista, donde el progreso era entendido "como una serie de ventajas y beneficios que redundaban en el bienestar material de los individuos y en el reconocimiento internacional de las naciones" (Campos, 2014, p. 154). Muestras de ese progreso fueron las exposiciones universales que se realizaban tanto en Europa como en Estados Unidos. Las zacatecanas participaron por lo

[3] Los estereotipos o modelos están constituidos por ideas, prejuicios, actitudes, creencias y opiniones preconcebidas, impuestas por el medio social y cultural, y que se aplican de forma general a todas las personas pertenecientes a una categoría, nacionalidad, género, etc. En este caso, aplicados al género femenino.

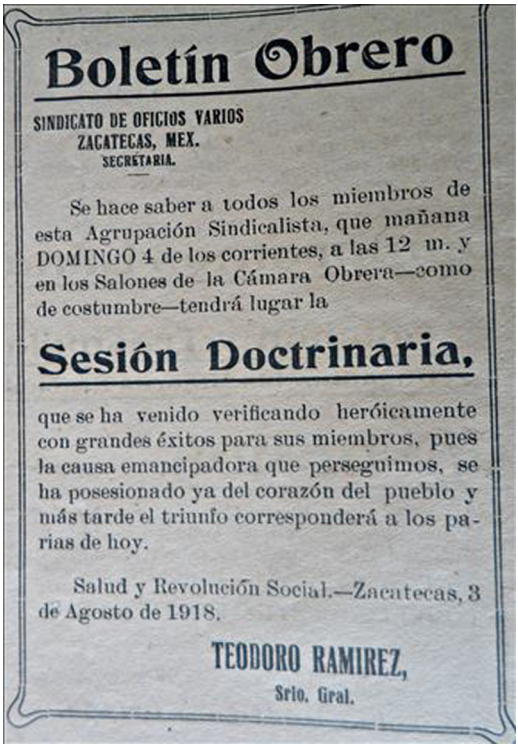
Figura 2. Texto y dibujo (*El Heraldo*, 11/08/1920, p.4).

Figura 3. Solo varones (*El Heraldo*, 20/03/1920, p.4).

menos en la Exposición de Chicago de 1893 con una antología de poemas (*La Rosa del Tepeyac*, 1893). De acuerdo con las muestras localizadas en los periódicos, al principio la publicidad era muy general, se ofrecía todo tipo de servicios que parecían dirigidos a los varones más que a las damas (figs. 3 y 4).

## Actualización de prensa y publicidad

Como se ha mencionado, la prensa se constituyó en el principal medio de comunicación y la naciente publicidad se promovía a través de esta; se buscaban formas e instrumentos para llegar a los consumidores. En esa búsqueda, las mujeres fueron vislumbradas como objetos y sujetos de dicha publicidad, fueron visibilizadas como un amplio público deseoso de acercarse a todas



Boletín Obrero

SINDICATO DE OFICIOS VARIOS
ZACATECAS, MEX.
SECRETARIA.

Se hace saber a todos los miembros de esta Agrupación Sindicalista, que mañana DOMINGO 4 de los corrientes, a las 12 m. y en los Salones de la Cámara Obrera—como de costumbre—tendrá lugar la

Sesión Doctrinaria,

que se ha venido verificando heróicamente con grandes éxitos para sus miembros, pues la causa emancipadora que perseguimos, se ha posesionado ya del corazón del pueblo y más tarde el triunfo corresponderá a los parias de hoy.

Salud y Revolución Social.—Zacatecas, 3 de Agosto de 1918.

TEODORO RAMIREZ,
Srio. Gral.

Figura 4. Publicidad para caballeros (*El Heraldo*, 27/03/1920, p.4).

las novedades que la modernidad ofrecía, como las manifestaciones culturales (lectura de novelas y cuentos, recetas de cocina, modas, poesía, etcétera), por lo cual**,** en la prensa zacatecana se insertaron anuncios destinados a ellas como potenciales consumidoras, explotando sus deseos de bienestar, comodidad y quizá su vanidad (figs. 5-7).

Los anuncios eran muy sencillos, al igual que lo que publicitaban. Indudablemente, también las grandes empresas nacionales y trasnacionales incluyeron su publicidad en los diarios de la ciudad; ofrecían principalmente muebles de lujo y diversos objetos para el hogar, perfumes o cremas traídos de Francia o Estados Unidos, utilizando, como señala Campos, "un discurso más persuasivo y seductor, cuya finalidad era: excitar el interés del público, ante lo que se ofrecía, embelleciendo y magnificando la promesa, dentro de esa escala variable que refleja no tanto cómo las cosas eran, sino cómo la gente quería que fueran" (Campos, 2014, p. 153). Naturalmente, dichos objetos eran adquiridos por unos cuantos que podían darse ese lujo gracias a su situación económica. Estas muestras son también reflejo del expansionismo comercial y del inicio de la globalización en el incipiente siglo XX.

Más tarde, la publicidad local mejoró la presentación de sus anuncios con la inclusión de texto e ilustraciones con dibujos sencillos; se trataba de captar clientes con la promesa y la idea de la comodidad, promocionando las ventajas y beneficios materiales que se obtendrían con la adquisición de ciertos productos o servicios (figs. 8 y 9); aquí apenas se incorporaban algunos anuncios destinados a las damas.

Figura 5. Publicidad para caballeros (*El Heraldo*, 11/08/1920, p.4).

Figura 6. Publicidad para mujeres (*Opinión*, 20/09/1920, p.4).

Figura 7. Se considera a las mujeres (*Opinión*, 27/02/1920, p.4).

Figura 8. Avanza la publicidad (*Opinión*, 20/09/1920, p.4).

Figura 9. Publicidad para mujeres (*Opinión*, 27/09/1920, p.4).

Respecto a la participación directa de las mujeres en la prensa, desde 1910 y hasta 1917, las únicas imágenes localizadas son: una de Manuela Hita, a quien se felicitaba por cumplir 50 años como profesora,[4] y la de una actriz de teatro de quien se destacaba su belleza más que su talento (fig. 10). Para entonces, la publicidad empezaba a utilizar la fotografía, ya que esta "produjo una renovación notable del lenguaje gráfico y un impacto considerable en la población, lo que influyó en las hábitos, actitudes y creencias, así como en una mayor demanda de la prensa" (Del Castillo, 2006, p. 85). Desafortunadamente, en la prensa zacatecana las fotografías de los periódicos son pocas en este periodo; hay que considerar que, para incluirlas, era necesario contar con una infraestructura tecnológica avanzada, lo cual implicaba un soporte económico considerable, que la mayor parte de los editores zacatecanos no tenían; la imagen aquí presentada es una de las más visibles (fig. 10).

Entre los anuncios más llamativos, donde la imagen va substituyendo al texto, se encuentran las copias de las famosas litografías utilizadas por las fábricas de cigarros para promover su consumo; fueron importadas de Cuba y tuvieron gran demanda. Las "marquillas tabacaleras" eran las

[4] Profesión que era totalmente aprobada para las mujeres y que desde las dos últimas décadas del siglo XIX se había feminizado.

Figura 10. Se utiliza la fotografía (*El Heraldo*, 11/08/1918, p.4).

envolturas que cubrían los paquetes de cigarros destinados al consumo popular (Andreo, 2006, p. 748). En la ciudad de México fueron muy famosas las "litografías de la empresa cigarrera El Buen Tono, quienes tenían un buen equipo de dibujantes para hacer las marquillas, bajo la dirección de Juan Urrutia" (Camacho, 2006, p. 49) y fueron editadas en el periódico *El Imparcial*. En los periódicos zacatecanos también se encuentran algunas de esas imágenes; se localizó reiteradamente una que representaba a la fábrica de tabaco El Fígaro (*Opinión*, edición del 20 de septiembre de 1918), cuya imagen es un muchacho vestido de traje rojo con la inscripción Non Plus Ultra (fig. 11).

En el periódico *Opinión* se localizó otra marquilla tabaquera anunciando "puros y cigarros" que no es de El Fígaro; se trata de una mujer cuya imagen es semejante a las de modelos que se utilizaron en aquella época para representar a la patria: joven, bien formada, sugestiva y, si se observa, el mensaje va más allá en esa mezcla de símbolos: frente a ella está el de la identidad mexicana, el águila devorando a la serpiente. Se trata de una imagen que promocionaba los cigarros de El Buen Tono. De esta manera, la publicidad empezó a utilizar modelos femeninos y símbolos diversos para ofertar productos (fig. 12) y, en la medida en que el siglo avanzó, se incorporaron más imágenes de mujeres promoviendo los productos que la publicidad ofrecía.

## Publicidad y estereotipos femeninos

> Saber las causas históricas del pasado y el porqué de los relatos androcéntricos posibilita abrir la explicación histórica al propio presente e imaginar el futuro como devenir y no como destino (Lagarde, 2000, p. 32).

El ideal de mujer promovido en el siglo XIX como el "ángel del hogar"—mujer buena, noble, abnegada, sumisa, prudente, dedicada al hogar y el cuidado de los otros—se verá modificado en el siglo XX con la incursión de las mujeres en el campo laboral.[5] La situación económica posterior a la Revolución Mexicana implicó su participación en la reconstrucción del país. Las mujeres salieron del ámbito doméstico para incorporarse al mundo laboral en aquellas actividades

[5] Tema que no se abordará en este artículo por cuestiones de espacio.

Figura 11. El figaro (*Periódico Opinión*, 20/09/1921, p.4).

Figura 12. La mujer objeto y símbolo (*Periódico Opinión*, 31/10/1920, p.4).

que tradicionalmente lo venían haciendo, como la educación, la enfermería, la secretaría u otras actividades llamadas "mujeriles"; y también utilizaron la publicidad para dar a conocer a un público más amplio sus servicios; un ejemplo de los anuncios que las mujeres insertaron en la prensa:

> Enseño: Ortografía, caligrafía y taquigrafía. Sistema Pitman Maumejan, últimamente aceptado por su fácil práctica en las principales Academias y casas comerciales de México. Este método lo utilicé en el Hospicio y asilo de Niñas de Guadalupe, me dio resultados muy buenos en el presente año. María Soledad Reveles, Calle de Arriba número 74 en Zacatecas.

Otras ofrecían impartir clases de piano o de primeros auxilios, todo en el ámbito de su hogar y generalmente por las tardes, lo cual muestra que, aunque ellas hubieran ingresado al espacio laboral, se mantenían en el mundo privado que les facilitaba cumplir con sus roles de amas de casa y madresposas. Esto evidencia que los beneficios de la modernidad llegaban a ellas de manera muy limitada, pues, como señala Lagarde:

> La modernidad fue pensada por los hombres a partir de sus necesidades y sus intereses, se incluyó a las mujeres como enseres del menaje patriarcal. Las mujeres entraron en la modernidad subsumidas en los hombres y en lo masculino, representadas y pensadas por ellos, amparadas bajo el manto de la humanidad (Lagarde, 1997, p. 153).

La incipiente publicidad insertada por las mujeres en los periódicos zacatecanos da cuenta de la participación que poco a poco ellas iban teniendo en otros espacios; a partir de 1920, sus imágenes eran visibles cada vez más en la prensa a través de la publicidad. Es importante destacar que, históricamente, el "ideal" y la realidad de las mujeres no son uniformes; ellas son y han sido diversas, las hay urbanas, rurales, blancas, mestizas, indígenas, y a cada una corresponde una imagen distinta. Los publicistas se esforzarán por unificarlas en un ideal que más bien correspondía a las mujeres urbanas de clase media; eran aquellas "jóvenes, bellas, con algunos estudios, finas, amables, coquetas y aspirantes al matrimonio con hombres de mayores recursos y edad que ellas, quien las ayudarían a ascender en la escala social" (Camacho, 2006, p. 55). Este ideal de mujeres, creado en gran parte por la publicidad, se convertirá en el esterotipo a seguir en los años que incluye el presente estudio.

En el periodo del 1920 a 1930, y en adelante, se incrementó el uso de imágenes en los anuncios publicitarios, ya que su objetivo era llegar a un público mayor para convencer de la calidad de los productos dirigidos a ambos sexos, de tal manera que las imágenes representan tanto a hombres como a mujeres, anunciando diversos productos, donde hombres y mujeres son atractivos, agradables, bien presentados, sugerentes, modelos a imitar por los de carne y hueso; y aunque la intención no era vender modelos o estereotipos, se promovía la buena presentación a fin de motivar a la adquisición de lo anunciado (fig. 13).

Como los ideales de la modernidad y el progreso se plantearon en forma ascendente, hombres y mujeres aspiraban a una vida mejor en todos sentidos. Así, encontramos anuncios de diversos productos medicinales anunciados por niñas o ancianas (figs. 14 y 15).

También se incluían algunos anuncios donde los hombres eran los protagonistas o en conjunto con las mujeres, pero siempre en menor cantidad que ellas. Esto es una muestra de la cultura patriarcal que históricamente "designó a mujeres y hombres como seres más diferentes que semejantes y que los segregó en espacios materiales y simbólicos antagónicos" (Lagarde, 2014, p. XIX).

Figura 13. Modelos masculinos y femeninos (*Orientación*, 07/02/1928, p.3).

Figura 14. Medicina para niñas/os (*Orientación*, 15/02/1928, p.3).

De esta manera, la publicidad fue tomando como objeto principal el cuerpo femenino para ofrecer todo tipo de productos: para el hogar, la familia, los caballeros o para ellas mismas. Las mujeres promocionaban medicamentos, productos de limpieza individual, para el hogar, alimentos, bebidas y más. Como dice Marcela Lagarde:

> El cuerpo de las mujeres es un campo disciplinado para la producción y la reproducción, construidos ambos campos como disposiciones sentidas, necesidades femeninas, irrenun-

Figura 15. La tercera edad (*Orientación*, 21/02/1928, p.3).

Figura 16. Modelos de mujeres (*Orientación*, 30/03/1929, p.3).

ciables. El cuerpo de las mujeres es un cuerpo sujeto y ellas encuentran fundamento a su sometimiento en sus cuerpos, pero también su cuerpo y su sexualidad son el núcleo de sus poderes.

Así, los publicistas crearon modelos de mujeres apegados a los tradicionales roles femeninos, como el de la madre cuidadosa, la atenta esposa pendiente de los deseos de su marido y el bienestar familiar (figs. 16 y 17).

Esos modelos o representaciones tendrán un denominador común: ellas serían sanas, felices, bellas, atractivas, con buen cuerpo, dispuestas a dar placer y a utilizar productos que les permitieran

Figura 17. Estereotipos: femeninos/masculinos (*Orientación*, 30/03/1929, p.3).

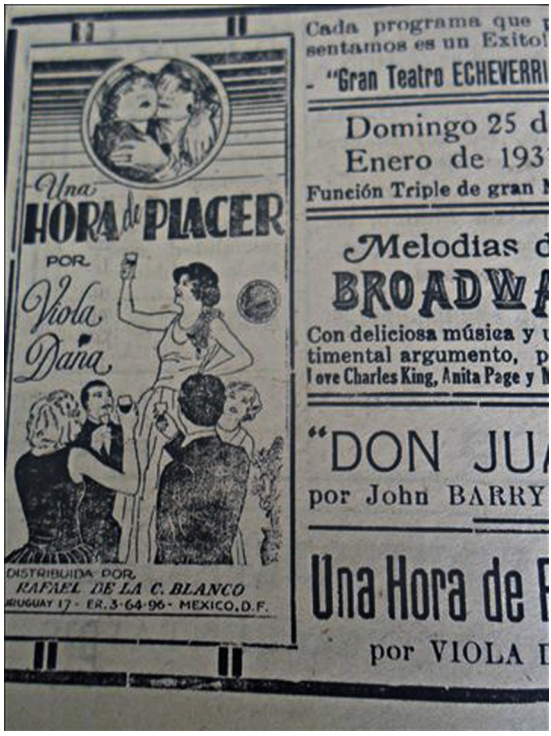



Figura 18. Ellas: objetos de placer (*El Monitor*, 17/01/1931, p.5).

conservar ese esplendor y galanura y a servir gustosas a los deseos de los otros (figs. 18 y 19), con un cuerpo que les pertenece y a la vez no, pues, como señala Franca Basaglia:

> El cuerpo femenino es la base para definir la condición de la mujer y la apreciación patriarcal dominante que la considera un don natural: el ser considerada cuerpo-para-otros, para entregarse al hombre o para procrear, ha impedido a la mujer ser considerada como sujeto

Figura 19. Cuerpo-objeto (*El Monitor*, 17/01/1931, p.5).

> histórico-social, ya que su subjetividad ha sido reducida y aprisionada dentro de una sexualidad esencialmente para otros, con la función específica de la reproducción (Basaglia, citada por Lagarde, 2014, p. 200).

Indudablemente, los publicistas ya utilizaban la psicología para llegar a un público mayor, y los estereotipos eran importantes en la venta de productos y de un estilo de vida; las imágenes y discursos de los periódicos de aquellos momentos revelan los modelos de mujeres vigentes y lo que se deseaba que fueran. De esas imágenes, ellas elaboraron sus propias construcciones sociales, imitando actitudes, valores, formas de comportamiento, de vestir y arreglar el pelo, de ser y estar en ese mundo que se modificaba y se reconstruía en la medida que el siglo avanzaba (fig. 20).

Prensa y publicidad enfocaron sus reflectores a promover una imagen de "la mujer perfecta" aquella que siempre sonreía, plena de felicidad (obsérvese las figs. 13, 16, 17, 18, 19 y 20); al respecto, Guadalupe Rodríguez señala:

> El modelo de perfección parecía buscar una mezcla equilibrada de tradición y modernidad. De ese modo concebida, la tradicional figura hogareña de la mujer emergía actualizada al vincularla con el consumo; una avalancha de necesidades otrora inexistentes fue inundando los hogares. Y era la satisfacción de aquellas, lo que hacía moderno el ancestral rol de las mujeres-amas de casa (Rodríguez, 2014, p. 297).

Cabe reiterar que dicha felicidad y modernidad, en el caso de Zacatecas, era para muy pocas que contaban con los recursos suficientes para adquirir los adelantos que la publicidad ofrecía. También desde 1918 algunos periódicos incluyeron en su sección literaria algunos poemas escritos por mujeres; un ejemplo es el publicado en el semanario *Revolución Social*, donde se incluye el que Rebeca Pérez de Nava escribió como gratitud a la filantrópica sociedad zacatecana, donde

Esas Sonrisas Encantadoras

Que tanto significan en el mundo comercial y social, sólo se obtienen si se poseen dientes blancos y brillantes

PASESE Ud. la lengua por encima de los dientes y sentirá esa película. A la luz de los descubrimientos más recientes, se ha encontrado que esa película cons- adhiere a los dientes y allí se fija. En ella se reproducen los microbios a millones. Estos, con el sarro, son la causa principal de la piorrea. La película debe eliminarse dia-

Figura 20. Estereotipos femeninos (*Orientación*, 07/04/1930, p.4).

hace una breve descripción de la ciudad de Zacatecas y algunos de sus pueblos aledaños, así como la destrucción que ocurrió con la toma de Zacatecas en 1914, y en cómo la población se recuperó y se ayudó mutuamente para la reconstrucción. Los últimos versos dicen:

Pero ah caridad. ¡Buen Dios!

Y nuestro duelo han sentido

Y nuestros buenos hermanos

Dan limosna al desvalido.

Bendito mil veces seas

¡Oh! pueblo zacatecano

Que cual ángel de bondad

Nos has tendido la mano.

(*Revolución Social*, N° 74 del 17 de marzo de 1918).

La poesía escrita por las mujeres seguía los cánones establecidos por los varones. Ellas aún no tenían las herramientas para escribir de otra manera; poco a poco, los escritos de las mujeres se fueron incrementando e incluyeron, además de los poemas en prosa, cuentos cortos y narraciones de viajes. Para entonces, los periódicos más vendidos en Zacatecas incluían en las secciones literarias por lo menos una vez cada quincena un escrito femenino. A partir de 1930, las mujeres de carne y hueso estuvieron en la prensa a través de fotografías; en ellas se ponderaban sus cualidades, principalmente físicas, aunque también se hablaba un poco (menos) sobre sus virtudes e inteligencia.

Los estereotipos establecidos desde la publicidad continuaban promoviendo mujeres honorables, simpáticas, recatadas, bellas y con un toque de candor (figs. 21 y 22); las fotografías de mujeres que se incluían en la prensa eran “solteras y casaderas”; la publicidad, desde sus inicios hasta ahora, ha sabido explotar los atributos físicos de las mujeres jóvenes.

Figura 21. De carne y hueso (*El Monitor*, 17/05/1931, p.2).

Finalizamos con reflexiones de Rosario Castellanos que adecúan o justifican la utilización de las fuentes hemerográficas para una reconstrucción histórica:

> Es lícito recurrir a otras fuentes, otros testimonios. Y si no son contemporáneos mejor. Porque en el pasado se hunden y alimentan nuestras raíces. Porque muchos de nuestros actos, muchas de nuestras costumbres solo se explican cuando recordamos.
>
> (Castellanos, 1995, p. 157).

Recordando sí, pero sin permanecer ancladas, más bien tratando de resignificar desde el género, para las nuevas generaciones, lo importante que es romper con los estereotipos establecidos desde el mundo patriarcal y comercial. Se trata, como menciona Lagarde:

> De la confrontación, de los conflictos y de la enajenación que definen las relaciones entre los géneros, y solo a partir del reconocimiento y de la resignificación de todo lo mencionado, es posible desarticular los contenidos patriarcales de la organización genérica del mundo. Se trata de incidir tanto en las formas de ser mujeres y hombres, como en los contenidos específicos de las sociedades y de las culturas que deseamos, e intentar crear otros desde el ámbito femenino que respondan más a los verdaderos anhelos de las propias mujeres.
>
> (Lagarde, 2014, p. XVIII).

Figura 22. Bellas y virtuosas (*El Monitor*, 24/05/1931, p.2).

## Reflexión final

A finales del siglo XIX y principios del XX, las ciudades capitales del país entraron en el proceso de modernización establecido por el régimen porfirista. Zacatecas no fue la excepción y paulatinamente se fueron modificando los hábitos, las tradiciones, las costumbres, y se introdujeron nuevas formas de vestir, de agruparse, de convivir, de comer, de comunicarse, de representar la realidad y a los propios sujetos; en este proceso de cambios, la prensa jugó un papel decisivo y aunado a ella la publicidad, que se afirmó como un medio a través del cual se trasmitían estereotipos tanto masculinos como femeninos; si bien su objetivo no era proporcionar modelos a seguir, sino promover la venta de productos, a la larga la publicidad, a través de los medios de comunicación, se convirtió en la principal promotora, constructora y reproductora de esterotipos, principalmente femeninos.

En esta investigación, efectuada en cinco de los principales periódicos que circularon en Zacatecas entre 1917 y 1931, se pueden observar los cambios que se produjeron en la vida de algunas mujeres con la entrada en la modernidad (porque esos cambios no alcanzaron a todas; las condiciones materiales y culturales de la mayoría eran desventajosas). Las que pudieron ingresar

en nuevos ámbitos de la vida pública, como la prensa, lograron desde ahí publicar sus escritos, se hicieron visibles a través de las imágenes, y se abrieron para ellas nuevos caminos gracias a la prensa y la publicidad. Entrar en ese campo les permitió a la larga: "aprender y desarrollar nuevos conocimientos, aptitudes y habilidades" (Lagarde, 2014, p. XXII). Sin embargo, hay que considerar que estos espacios fueron producto de la modernidad y de la cultura urbanay llegaron solo a pequeños grupos de mujeres citadinas.

Aparentemente, la prensa fue un espacio de opinión y crítica abierta; quizá lo fue para los hombres (y tampoco para todos); lo fue para quienes ostentaban el poder tanto económico como político y cultural. Por su parte, las mujeres quedaron atrapadas en el espacio de la publicidad, cuyo objetivo fue la venta, en este caso, de una imagen de mujer moderna, fina, ilustrada de ser posible, sin olvidar su fin primordial de madresposa, cuidadosa de su familia, utilizando para ese cuidado, las mercancías que ofrecía la publicidad: polvo para una dentadura blanca, diversos medicamentos para la salud, jabones perfumados y lociones para sentirse fresca, cremas para mejorar la piel y verse más bella, en fin, diversos productos de cosmética que se difundían a través de este medio, perpetuando la idea de que para ellas lo más importante era el cuerpo, la belleza física, sin considerar prioritariamente sus méritos o su intelecto, con lo cual se puede decir que este proceso no nos condujo a las zacatecanas a "la construcción de nuevas identidades, ni de alternativas sociales o políticas" (Lagarde, 2014, p. XII). A partir de entonces, la belleza femenina, el cuerpo principalmente, se convirtió en un objeto que sería ampliamente explotado por la publicidad posterior, a través de otros medios, como hoy lo es la televisión.

Así, se puede considerar que prensa y publicidad fueron aleccionadoras de las nuevas generaciones de hombres y mujeres, y promotoras de estereotipos femeninos mediante los cuales se reciclaba la idea de la mujer ideal para los otros; faltaba mucho tiempo para que las zacatecanas pudieran transitar hacia la modificación de las actitudes y mentalidades patriarcales (que incluyen a ambos géneros), transitar "a la construcción de una cultura desarticuladora de la opresión genérica con nuevas formas de ser y de convivir entre mujeres y hombres" (Lagarde, 2014, p. XXII). Desafortunadamente, los modelos establecidos desde principios del siglo XX son una de las tantas continuidades que no se ha logrado romper.

## Otras fuentes

Huerta, R.J. (21 de octubre de 1917, y 28 de octubre de 1920). La mujer, su pasado, su presente y su porvenir. *Adelante*, p. 3.

Sin autor (8 de abril de 1917), Sección del hogar, *Revolución Social*, p. 3.

Sin autor (7 de julio de 1927), Consejos a los padres de familia, *La Escoba*, p. 4.

Sin autor (25 de agosto y 1 de septiembre de 1918), *Revolución Social.*

Sin autor (3 de febrero de 1918), *Revolución Social*, n.° 68, p. 1.

Sin autor (3 de marzo de 1915), *Revista de Zacatecas.*

*El Heraldo:*

(18 de marzo de 1920), p. 4.
(20 y 27 de marzo de 1920), p. 4.
(11 de agosto de 1918), p.4.
(11 de agosto de 1920), p. 4.
(18 de agosto de 1920), p. 4.

*Opinión:*

(20 de septiembre de 1918).
(20 de septiembre y 27 de febrero de 1920), p. 4.
(27 de septiembre de 1920), p.4.
(31 de octubre de 1920), p.4.
(20 de septiembre de 1921), p. 4.
(31 de octubre de 1921), p. 4.

*Orientación:*

(7, 15 y 21 de febrero de 1928), p. 3.
(30 de marzo de 1929), p.3.
(30 de marzo, y 07 de abril de 1930), p. 3.

*El Monitor:*

(17 de enero de 1931), p. 5.
(17 y 24 de mayo de 1931), p. 2.

## Referencias


Andreo, G.J. (2006). La formación del imaginario sobre las mujeres a través de la representación icónica. En I. Morat, (Dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, t. III, (pp.737-781). Madrid: Cátedra.

Camacho, M.T. (2006). La historia mirilla de la vida cotidiana en la Ciudad de México (1904 – 1940). En P. Gonzalbo, (Comp.), t. V, (pp. 50 – 81). México: FCE –COLMEX.

Campos, P. L. (2014). La seducción de nación. Conmemoraciones y publicidad en la prensa mexicana (1910, 1921). In *Secuencia*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora., no. 88.

Castellanos, R. (1995). *Mujer que sabe latín*. México: FCE.

Del Castillo, T.A. (2006). Imágenes y representaciones de la niñez en México a principios del siglo XX. En Aurelio De (Coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, t. V, vol. 2*, (pp.86-120). México: El Colegio de México/FCE.

Duby, G. y Perrot, M. (1996). *Historia de las mujeres t. 1 y 3*. Madrid: Taurus.

Granillo, VL. (2005). La escritura de la historia como gestión de identidad: perspectiva de género. En S. B. Guardia (Comp.), *La escritura de la historia de las mujeres en América Latina. El retorno de las brujas.* Lima: CEMHAL, pp. 29-44.

Lagarde, R. M. (1997). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid: Cuadernos Inacabados.

Lagarde, RM. (2000). *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, citada por Granillo en La escritura de la historia como gestión de identidad: perspectiva de género. En S. B. Guardia (Comp.), *La escritura de la historia de las mujeres en América Latina. El retorno de las brujas*. Lima: CEMHAL, pp. 29-44.

Lagarde, R. M. (2014). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas y locas*. México: UNAM/Siglo XXI.

Perrot, M. (1997). *Mujeres en la ciudad*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Recéndez, G. E. y Girón, S. J. J. (2012). *Mexicanas al grito de guerra. Las mujeres en las Revoluciones sociales (1810-1910)*. Zacatecas: IEEZ/Taberna Libraria.

Ríos, Z. R. (2002). Contención del movimiento: prensa y asociaciones cívicas en Zacatecas (1824-1833). *Historia Mexicana*, *LII*(1), 103–161.

Rodríguez, M.G. (2014). Durangueñas y modernidad en los años cincuentas (siglo XX). En Hernández Vela, Hortensia (coord.) *Abordaje a los estudios de género en la Universidad Juárez del Estado de Durango*. Durango: UJED.

Disponible en www.sciencedirect.com

DEBATE FEMINISTA

Debate Feminista 52 (2016) 72–89

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

www.debatefeminista.pueg.unam.mx

# Los derechos humanos y el internacionalismo en el movimiento lésbico-gay mexicano, 1979-1991

## *Human Rights and internationalism in the Mexican lesbian-gay movement, 1979-1991*

## *Direitos humanos e internacionalismo no movimento lésbico-gay mexicano, 1979-1991*

Lucinda Grinnell

*Programa de Estudios de la Mujer y Género y Programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Maryland, College Park, Estados Unidos*

Recibido el 13 de julio de 2016; aceptado el 19 de septiembre de 2016
Disponible en Internet el 19 de octubre de 2016

**Resumen**

Desde la década de 1970, las organizaciones mexicanas LGBT han luchado para que los derechos civiles y políticos de ese colectivo sean vistos por el estado como derechos humanos. Las estrategias que se han implementado han sido dependientes del contexto político de la época en cuestión. En la década de 1980, el movimiento utilizó una estrategia de izquierda, solidarizándose con luchas revolucionarias en Centroamérica, apoyando las luchas LGBT de izquierda en otras partes del mundo y condenando la represión dentro de México, que no se limitó al acoso policial, intimidación, chantaje y violencia contra integrantes de la comunidad LGBT. Con la implementación de los mecanismos de derechos humanos a finales de la década de 1980 por parte del estado mexicano, activistas lésbico-gays centraron sus argumentos en el discurso liberal de los derechos humanos; utilizaron tal discurso durante la planeación de la conferencia de 1991 de ILGA, donde reclamaban, en su solicitud al gobierno local, la protección de los derechos humanos como símbolo de un estado moderno y democrático. Este cambio en las dinámicas de acción ilustra por qué la participación de lesbianas y homosexuales en la construcción de estos discursos es

*Correo electrónico:* lucygrinnell78@gmail.com
La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.007
0188-9478/© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

importante para la comprensión de la institucionalización de ciertos sectores del movimiento lésbico-gay en este periodo.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Palabras clave:* Movimiento LGBT mexicano; Derechos humanos; México; Internacionalismo; Neoliberalismo

**Abstract**

Since the 1970s, Mexico's LGBT organizations have fought for their civil and political rights to be seen by the state as human rights. The strategies that they have used to defend human rights have depended on the political context of the time period in question. In the 1980s activists utilized a left internationalist strategy, expressing solidarity with revolutionary struggles in Central America and lending support to leftist lesbian and gay struggles in other parts of the globe. Within Mexico, they utilized human rights discourse to condemn repression —not limited to, but including police harassment, intimidation, extortion, and violence against lesbians and gays. However, with the Mexican state's implementation of human rights mechanisms in the late 1980s, LGBT activists increasingly employed a liberal discourse of human rights. Seeking protection from the state during the planning of the 1991 ILGA conference, activists appropriated President Salinas' own language, asserting that the protection of human rights was symbolic of a modern and democratic state. Analyzing these changes in organizing strategies and tactics is important for understanding the institutionalization of certain sectors of Mexico's LGBT movement during this period.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Keywords:* Mexican LGBT movement; Human rights; Mexico; Internationalism; Neoliberalism

**Resumo**

Desde os anos 1970, as organizações LGBT mexicanas tem procurado do Estado o reconhecimento dos seus direitos civis e políticos como direitos humanos. As estratégias implementadas são dependentes do contexto político da época em questão. Na década de 1980, o movimento adotou uma estratégia de esquerda em solidariedade com as lutas revolucionárias na América Central, o apoio às lutas LGBT em outras partes do mundo, e a condenação à repressão no México, não limitada à perseguição policial, mas incluindo também a intimidação, a chantagem e a violência contra membros da comunidade LGBT. Após a implementação pelo Estado de mecanismos de direitos humanos no final dos anos 1980, ativistas homossexuais e lésbicas concentraram os seus argumentos sobre o discurso liberal dos direitos humanos. Foi assim que durante o planejamento da conferência 1991 da ILGA, eles reclamaram ao governo local a proteção dos direitos humanos como símbolo do Estado moderno e democrático. Esta mudança na dinâmica da ação ilustra por quê a participação de gays e lésbicas na construção destes discursos é importante para compreender os processos da institucionalização de certos setores do movimento gay e lésbico neste período.
© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Este é um artigo Open Access sob uma licença CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

*Palavras-chave:* Movimento LGBT mexicano; Direitos humanos; México; Internacionalismo; Neoliberalismo

## Introducción

Una declaración del grupo ultraconservador Pro-Vida del año 1989 proclamaba su compromiso por la defensa de los derechos humanos en México. Dentro del contexto de la condena a las relaciones homosexuales por antinaturales, antimexicanas y pecaminosas, clamaba que "no existe el derecho humano de pervertir y degradar a los demás" y que "tenemos el pleno derecho de defender nuestros valores éticos y culturales" (Comité Nacional Pro-Vida, A.C., 1991). Esta declaración, publicada en periódicos locales, formó parte de la reacción negativa en contra de los grupos mexicanos de lesbianas y homosexuales que organizaban la conferencia de la Asociación Lésbico-Gay Internacional (ILGA, por sus siglas en inglés en 1991, y conocida entre 1978 y 1986 como la Asociación Gay Internacional, IGA) a celebrarse en el verano de 1991 en Guadalajara, México. Los grupos de lesbianas y gays usaron también el discurso de los derechos humanos en sus esfuerzos organizativos. Por ejemplo, en una carta dirigida al presidente municipal de Guadalajara, los y las activistas escribieron: "Como hemos venido planteando ante Usted desde finales de 1989 en forma verbal y escrita, las lesbianas y los homosexuales —dentro de un marco de pluralidad, modernización, y solidaridad— tenemos derechos: a la reunión, a la seguridad pública, a la información, a la recreación, a la cultura" (Comité Organizador, Grupo Orgullo Homosexual de Liberación y Grupo Lésbico Patlatonalli, 1991). Como se observa en el lenguaje usado en esta cita, activistas lesbianas y gays se organizaron para ser anfitriones de la conferencia de la ILGA de 1991, lo cual dio como resultado un debate sobre el significado mismo de los derechos humanos.

Una de las grandes consecuencias de la II Guerra Mundial fue la ulterior Declaración Universal de Derechos Humanos, desarrollada y escrita por profesores, abogados y políticos, muchos de ellos latinoamericanos. Esta acción ha inspirado una agenda global de derechos humanos y ha creado una plataforma que permite a las personas en todo el mundo defender sus derechos políticos y civiles como derechos humanos universales. Como argumentan autores como Sonia Cárdenas y Edward Cleary, Latinoamérica tiene una trayectoria peculiar en la defensa de los derechos humanos debido en parte a los altos niveles de abuso y a la existencia de varias organizaciones influyentes en la región (Cárdenas, 2010; Cleary, 2007).

Aunque los derechos sexuales no siempre han sido reconocidos como derechos humanos por las Naciones Unidas, activistas LGBT en México y por todo el mundo se han apropiado del discurso desde la década de 1960.[1] La estrategia política adoptada por el movimiento mexicano ha dependido del contexto político de la época en cuestión. Mientras que los y las activistas lesbianas y homosexuales mexicanos han utilizado por largo tiempo el discurso de los derechos humanos para condenar la represión —que no se limita al acoso policial, la intimidación, el chantaje y la violencia contra integrantes de la comunidad LGBT—, en las décadas de 1970 y 1980 emplearon una política internacionalista e izquierdista para condenar la represión y reclamar la democracia. Con la implementación de los mecanismos de derechos humanos a finales de 1980 por parte del estado mexicano se dio un cambio en los parámetros con que los y las activistas LGBT usaron el mismo discurso.

Desde el comienzo de su proceso de organización política en 1978, las organizaciones mexicanas lésbicas y homosexuales han conceptualizado su movimiento como internacional,

[1] Aunque no es el enfoque de este ensayo, otras activistas LGBT y feministas en varias partes del mundo han rechazado la apropiación de un discurso liberal de derechos humanos porque asocian el neoliberalismo y el neocolonialismo con el esfuerzo de promover los derechos humanos de la comunidad LGBT que han emprendido organizaciones como ILGA y Naciones Unidas. Por ejemplo, veáse Puar, 2007; Mogrovejo, s.f; o Bidaseca y Vázquez Laba, 2011.

solidarizándose con luchas revolucionarias en Centroamérica y apoyando las luchas de lesbianas y gays de izquierda en otras partes del mundo. Utilizando la diferenciación del historiador David Churchill, sostenemos que la ideología del movimiento de lesbianas y homosexuales de la Ciudad de México durante este periodo estuvo basada principalmente en un "internacionalismo de izquierda", que distinguimos del "internacionalismo liberal". El primero aboga por políticas socialistas como un medio de transformación de la vida diaria, mientras que el segundo es un discurso basado en el derecho y los conceptos de ciudadanía global (Churchill, 2009). Parece ser que hacia 1991, cuando la ILGA se reunió en México, las principales estrategias de las organizaciones mexicanas de lesbianas y homosexuales estaban basadas más frecuentemente en nociones de internacionalismo *liberal*. Mientras que el activismo lésbico-homosexual exigía que el gobierno mexicano salvaguardara sus derechos humanos, garantizados por los nuevos entes estatales, las organizaciones políticas conservadoras y religiosas como Pro-Vida desafiaban la mera noción de que lesbianas y gays poseyeran derechos humanos y reclamaban sus propios derechos humanos a la "expresión cultural y ética" (Comité Nacional Pro-Vida, A.C., 1991). Por tanto, al utilizar el discurso de los derechos humanos y apelar a la noción de ciudadanía, los activistas buscaban su inclusión dentro del estado, así como la protección por parte del mismo. El hecho de que el activismo utilizara tal discurso durante la planeación de la conferencia de 1991 de la ILGA ilustra la cambiante naturaleza de la política lesbiana y homosexual bajo un estado neoliberal y progresivamente más democrático, en contraste con un estado autoritario.

Sin embargo, la utilización del discurso de los derechos humanos y el reclamo de ciudadanía no significó que los activistas abandonaran los principios de la izquierda internacional. En este ensayo ofrecemos un panorama de cómo activistas lesbianas y homosexuales utilizaron el discurso de los derechos humanos entre finales de la década de 1970 y principios de la de 1990; explicaremos por qué y cómo los activistas utilizaron este cambio de discurso e ilustraremos por qué la participación de lesbianas y homosexuales es importante en la construcción de estos discursos para la comprensión de la institucionalización del movimiento lésbico-gay en este periodo.

## Organización temprana por la liberación lésbica y homosexual

En las décadas de 1970 y 1980, activistas lesbianas y homosexuales generalmente utilizaron el discurso de los derechos humanos en defensa de los perseguidos políticos y para exigir un alto al régimen autoritario. Mucho del activismo lésbico y homosexual no solamente militaba doblemente en la izquierda mexicana, sino que también participaba activamente en la organización internacional por la liberación de lesbianas y gays, forjando redes en las cuales se ofrecía y buscaba la solidaridad. En 1979, a expresa invitación, cuatro integrantes del Grupo Lambda de Liberación Homosexual de la Ciudad de México viajaron a Washington D.C. para participar en la Marcha Nacional por los Derechos de las Lesbianas y Homosexuales, como integrantes de la representación del caucus del Tercer Mundo. Juan Jacobo Hernández Chávez, del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), otro de los grupos basados en la Ciudad de México, también participó en la manifestación y en la conferencia, durante cuyo transcurso nació la Coalición de Lesbianas y Homosexuales Latinoamericanos (Mejía, 1979, p. 5). Claudia Hinojosa, una de las fundadoras de Lambda, reflexiona sobre la importancia de este hito:

> Era muy impresionante. O sea, participar en esa marcha fue para mí una experiencia que marcó mi vida para siempre, ¿no? Y en el caucus hicimos un *statement*. Y era totalmente incendiario: que nosotros no queríamos derechos, que queríamos subvertir el orden social. Y luego, en la marcha, llevábamos una manta rosa que decía: "*gays and lesbians for socialist*

> *feminism*" [. . .]. A raíz de eso, la prensa, el *Washington Post* decía que era un grupo de *guerrillas*, ¿no? Que un grupo de guerrilleros latinoamericanos había participado, porque la palabra, claro, allí en el medio también, dentro de la Guerra fría, decir que éramos socialistas era decir que éramos guerrilleros automáticamente. Pero era un rollo para nada de derechos civiles ni nada así. "Queremos justicia y cambiar el mundo". Ahora me da mucha ternura ver eso, pero había. . . o sea, para llegar a hablar de derechos civiles y derechos humanos, había que pasar por todo eso, ¿no? (Hinojosa, entrevista con la autora, 2010).

Como se indica en esta cita, el movimiento mexicano de lesbianas y homosexuales se imaginaba la lucha lesbiana y gay en términos transnacionales y como miembro activo de la izquierda internacional. Dentro del contexto de la Guerra Fría, tales afiliaciones políticas levantaron las sospechas del estado mexicano sobre Lambda. Investigaciones llevadas a cabo en los archivos de la Dirección Federal de Seguridad revelan que agentes de la policía secreta se infiltraron y monitorearon sus reuniones y eventos, tales como la marcha del orgullo gay del mes de junio que se lleva a cabo desde 1979.

Lambda nació a partir del grupo mixto "Sex-Pol", dedicado a crear conciencia y a "dar la cara" en la lucha por la liberación homosexual y lésbica y contra la represión estatal. Fue una de las tres organizaciones lésbico-homosexuales emergentes en la Ciudad de México a partir de 1978. El FHAR se formó en la primavera de 1978, tanto para combatir la represión estatal y policial, como para organizar un movimiento de liberación homosexual. A pesar de que en el grupo participaban mujeres, la mayor parte estaba conformada por varones homosexuales y travestis. La organización Oikabeth, originada inicialmente por una célula lésbica del FHAR, pronto se separó para formar una organización lesbiana autónoma. Los líderes de las tres organizaciones tenían un origen de clase media y alta, se autoidentificaban como socialistas y antiimperialistas, y se alineaban con una amplia gama de luchas por la justicia social. La mayoría de las y los participantes de Lambda y Oikabeth provenían de la clase media, mientras que el FHAR organizaba principalmente a la clase trabajadora. A pesar de coordinar acciones conjuntas, existían diferencias ideológicas entre las agrupaciones, además de que practicaban diferentes estrategias de organización social. Lambda y Oikabeth abogaban por la liberación lesbiana y homosexual, el feminismo y el antiimperialismo, mientras que el FHAR en general no adoptó una política feminista. También existieron desacuerdos sobre si el movimiento de lesbianas y homosexuales debería buscar el derrocamiento o la reforma del estado mexicano. Todas estas organizaciones apoyaron iniciativas revolucionarias en otros lugares de Latinoamérica, además de mantener comunicación con organizaciones internacionales de lesbianas y homosexuales, particularmente con aquellas de tendencias políticas orientadas hacia la izquierda.

De las tres organizaciones, Lambda fue la que duró más tiempo y mantuvo el mayor número de conexiones de largo plazo con organizaciones de carácter internacional. A través de su internacionalismo de izquierda, Lambda en especial proyectó la perspectiva latinoamericana hacia la organización lésbica y homosexual transnacional, y tuvo influencia dentro de sus redes por el apoyo a campañas de derechos humanos y reformas democráticas en el sur global.

## Enfrentando la represión en casa

La educación sobre la represión que enfrentan las lesbianas y los homosexuales en México fue una de las actividades centrales del naciente movimiento de liberación de lesbianas y homosexuales. Lambda, Oikabeth y el FHAR, entre otros, desafiaron la impunidad política y exigieron el respeto a sus derechos constitucionales. Por ejemplo, en un artículo titulado "Ni el lesbianismo ni

la homosexualidad son crímenes", publicado en la década de 1970, Claudia Hinojosa, del grupo Lambda, condenó el acoso diario y anticonstitucional a gays y lesbianas por policías tanto vestidos de civil como uniformados. En una entrevista con la autora, se describe a sí misma como víctima de la intimidación.

> Hacían campañas de intimidación contra nosotros, igual a las que hacían contra los activistas de izquierda, ¿no? Por ejemplo, abrían mi auto y no robaban nada, pero lo revolvían todo, o sea el típico, ¿no? O en mi casa y en mi trabajo, con señales como que "te tenemos controlada y debes de tener mucho cuidado con lo que dices". Entonces, incluso, en medio de la reforma política, el gobierno seguía cometiendo estos actos de intimidación, ¿no? (Hinojosa, entrevista con la autora, 2010).

Alma A. comparte experiencias personales sobre acoso y extorsión por parte de la policía y recuerda haber sido despojada de su agenda, y después, que la policía llamara a sus conocidos por teléfono para informarles de su orientación sexual. Como resultado de esta extorsión, ella perdió su beca universitaria (Alma A., entrevista con la autora, 2010). También relató cómo muchos hombres acosados por la policía fueron obligados a ponerse pelucas y lápiz labial para posteriormente ser fotografiados y sus retratos aparecieron en tabloides como el *Alarma*. Según Alma A., este tipo de acoso hizo muy difícil la organización por la liberación de lesbianas y homosexuales: "la policía era el reflejo del gobierno, era muy difícil organizarse, no fue nada fácil" (Alma A., entrevista con la autora, 2010). Aún así, lesbianas y homosexuales organizaron diversas manifestaciones en respuesta al acoso y la violencia policiales. Integrantes del movimiento feminista y del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) asistieron frecuentemente a dichas manifestaciones de solidaridad. Por esto, además de la sincronización con las "marchas por el orgullo" en Estados Unidos, las y los activistas mexicanos inicialmente usaron las "marchas por el orgullo" como oportunidades para protestar en contra de la represión, además de ser ocasiones para celebrar la identidad lesbiana y homosexual.

A finales de la década de 1970 y mediados de la de 1980, el movimiento lésbico-gay de la ciudad de México combatía la represión estatal contra la izquierda junto con el Frente Nacional contra la Represión (FNCR), y defendía el derecho de asociación y la manifestación libre de acoso e intimidación policiales. Como otros movimientos en contra del autoritarismo y por la aparición de los desaparecidos dentro de Latinoamérica, el FNCR utilizó el discurso de los derechos humanos para señalar la responsabilidad del gobierno. Reflexionando sobre esta historia, el historiador y político Michael Ignatieff ha declarado:

> los derechos humanos se han vuelto globales no porque sirvan a los intereses de los poderosos, sino porque, primordialmente, han avanzado la causa de los desposeídos. Los derechos humanos se han vuelto globales al enfocarse en lo local, incrustándose en la visión y los fundamentos de las culturas, independientemente de Occidente, para sostener las luchas populares contra estados injustos y prácticas sociales opresoras (Ignatieff, 2001, p. 7).

Para examinar el uso del discurso de los derechos humanos dentro del activismo lésbico mexicano, retomamos la respuesta de Ariadna Estévez:

> tanto el fundacionismo como el relativismo en el pensamiento de derechos humanos atribuyen exclusivamente a pensadores europeos la concepción del pensamiento liberal, lo que lleva a la conclusión errónea de que los derechos humanos son una "contribución de Occidente para el resto del mundo" (Estévez, 2008, p. 13).

A partir del trabajo de Upendra Baxi y Enrique Dussel, quienes proponen una "descolonización contemporánea del concepto de derechos humanos", Estévez argumenta por una "comprensión regional de los derechos humanos a partir de las luchas sociales, en vez de un marco legal y político puramente europeo" (Estévez, 2008, p. 13). De la misma manera, nuestra investigación revela que el uso del discurso de los derechos humanos, por parte de activistas lesbianas mexicanas, parte del trabajo de los movimientos antiimperialistas en Latinoamérica por la democratización del estado desde las raíces. En principio, el uso del discurso de los derechos humanos no solamente sostenía los derechos civiles y políticos, sino que exigía también derechos sociales y económicos. Por tanto, en su trabajo con el FNCR, Lambda adoptó la retórica transnacional para así poder reclamar los derechos de homosexuales y lesbianas como derechos humanos. El movimiento de lesbianas y homosexuales en México —Lambda en específico—, junto con el FNCR, emitió inicialmente un discurso que afirmaba los derechos de lesbianas y gays como derechos humanos. En 1979, el mismo año en que se formó el FNCR, las tres organizaciones lésbico-gay mexicanas participaron en la marcha conmemorativa del 2 de octubre contra la represión policial y del estado, así como en la marcha del 10 de diciembre, Día Internacional de los Derechos Humanos. En diciembre de 1980, como parte de la primera semana de actividades dedicada a los derechos lésbico-gays del Grupo Lambda de la Ciudad de México, los activistas colaboraron con el FNCR y participaron en la marcha del 10 de diciembre, así como en el primer Foro Nacional sobre Violaciones a los Derechos Humanos. En respuesta a las exigencias del grupo Lambda sobre la victimización de gays y lesbianas durante redadas policiacas, extorsiones, encarcelamientos, acoso y violencia física, dicho foro incluyó una proclama que condenaba la represión policiaca contra la homosexualidad. A partir de entonces, Lambda participó anualmente en la marcha del 10 de diciembre en contra de la represión, y en 1983 se convirtió en la primera organización lésbico-gay en formar parte de la junta directiva del FNCR. La posición de Lambda dentro de la junta del FNCR dio mayor credibilidad al discurso de los derechos lésbico-gays como derechos humanos, que cada vez era más aceptado por la izquierda.

A pesar de la disminución del activismo lésbico-gay durante la década de 1980, debido a factores como la crisis económica, la epidemia de sida, el desgaste de las y los activistas y los conflictos internos, el movimiento mexicano lésbico-gay continuó trabajando de forma internacional, particularmente con la ILGA. La participación dentro de la ILGA fue decididamente un factor importante para los miembros de Lambda que compartían objetivos a largo plazo sobre la defensa internacional de los derechos lésbico-gays como derechos humanos. En este trabajo se incluye el estatus de consultora de la asociación dentro de las Naciones Unidas y la Organización Mundial para la Salud, y el reconocimiento oficial de los crímenes cometidos contra lesbianas y gays gracias a las denuncias de Amnistía Internacional. A finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, Lambda frecuentemente reseñó la situación de los derechos humanos de gays y lesbianas en México y su organización para promover cambios democráticos. En respuesta, otros grupos alrededor del mundo comenzaron a informarse sobre la situación de lesbianas y gays en México y los mexicanos recibieron información sobre lo que acontecía en el resto del mundo. A petición de Lambda, activistas internacionales mandaron cartas a funcionarios mexicanos protestando por la represión contra lesbianas y gays. Por ejemplo, en 1980 Lambda envió a la IGA un boletín de actualización que informaba sobre los efectos de dicha solidaridad internacional:

> El Grupo Lambda en reciente comunicación con Dublín expresa que el éxito de la marcha ha resultado en un incremento de la represión policiaca y amenazas hacia la comunidad gay. Sin embargo, el continuo interés internacional por la situación en México ha auxiliado en la

campaña de las organizaciones gays para combatir la intimidación por parte de autoridades gubernamentales (International Gay Association, 1980).

Esta declaración claramente indica la importancia que Lambda vio en la solidaridad internacional para los derechos lésbico-gays en México. A mediados de la década de 1980, lesbianas latinoamericanas incrementaron su trabajo con el Secretariado de Información Internacional Lésbico en colaboración con la ILGA, que financió y organizó el primer encuentro lésbico latinoamericano en México durante 1987.

Así, al apartarse de las ideologías predominantes de la izquierda internacionalista y de una concepción de los derechos humanos centrada en Latinoamérica, hacia finales de la década de 1980, los y las activistas lésbico-gays centraron sus argumentos en el discurso *liberal* de los derechos humanos. Esta fue una ocasión oportuna para condenar la represión en su contra. Como parte de su campaña por la modernización del país, el presidente Carlos Salinas había creado la Dirección de Derechos Humanos en la Secretaría de Gobernación, y en junio de 1990 la reemplazó con la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). En el discurso inaugural, declaró: "la defensa de los derechos humanos significa la entrada a la modernidad, nuestra modernización resultará en mayores libertades" (Medina Valdés, 1991, p. 6). A pesar de haber ganado por un estrecho margen contra el contendiente del partido de la izquierda —Partido de la Revolución Democrática, PRD— Cuauhtémoc Cárdenas, y del neoliberalismo que prevaleció dentro de México, Salinas estaba determinado a negociar con Estados Unidos y Canadá un tratado comercial que sería conocido como el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). La mayoría de sus críticos interpretaron la creación de la CNDH como una maniobra política necesaria para asegurar el TLCAN (Ibarra de Piedra, 1990, p. 6). Amnistía Internacional criticó la afiliación de la organización al gobierno mexicano, aduciendo que para que la comisión fuera efectiva debería ser no gubernamental (Medina Valdés, 1991, p. 6). Para reforzar dichas críticas, el día después de inaugurada la CNDH, el gobierno mexicano rechazó un reporte de la Organización de Estados Americanos que condenaba la violación de los derechos humanos en México, señalando que fuera de México simplemente no se comprendía cómo funcionan los mecanismos de la política mexicana (Rechaza México el informe de la OEA sobre violación de derechos humanos, 1990, p. 1). Salinas claramente había creado la comisión de derechos humanos para ganar legitimidad dentro del orden mundial neoliberal.

De cualquier modo, la creación de estructuras para la defensa de los derechos humanos por parte del estado mexicano ayudó a ampliar el espacio discursivo para que las lesbianas utilizaran dicha retórica con la finalidad de presionar al gobierno para que fuera congruente en sus políticas. Como organización integrante de la Coordinadora Nacional de Lesbianas Feministas (CNLF), el Grupo Lésbico Patlatonalli, organización lésbica basada en Guadalajara y fundada por una ex integrante de Lambda, fue anfitriona del primer Foro Nacional sobre Derechos Humanos de las Lesbianas en junio de 1990. A finales de la década de 1980, Patlatonalli se había convertido en la organización mexicana más renombrada y la primera organización lésbica constituida institucionalmente, al mismo tiempo que el activismo lésbico menguaba en la Ciudad de México.[2] A diferencia de las organizaciones lésbicas y homosexuales más antiguas de la Ciudad de México, Patlatonalli buscó la vía de la negociación, más que la confrontación con los gobiernos regionales. Al constituirse formalmente como una organización civil ante el gobierno mexicano, Patlatonalli fue capaz de acceder a financiamientos internacionales para sus proyectos. Por tanto, a diferencia de otras

[2] Activistas originarias de la Ciudad de México estaban viviendo fuera del país durante esta época, lo cual afectaba la organización potencial de los grupos lésbicos en esta ciudad.

organizaciones lésbico-gays más antiguas, no tuvo que depender de las cuotas de afiliación para sus operaciones, lo que le permitió desarrollar proyectos a largo plazo.

Aproximadamente 120 personas asistieron al Primer Foro sobre los Derechos Humanos de las Lesbianas. Provenían de diversos sectores de Guadalajara y la Ciudad de México; había trabajadores de la salud y la educación, varones homosexuales y feministas heterosexuales. De acuerdo con una declaración pública y recogida por la revista feminista *Fem*, las y los participantes discutieron el marco de lucha por los derechos de las lesbianas en términos tanto de derecho mexicano como de las leyes internacionales y los mecanismos legales. En la declaración pública, Guadalupe López García, de Patlatonalli, comienza por explicar las exigencias de las lesbianas dentro de un marco más amplio de lucha por los derechos humanos en México:

> La defensa de los Derechos Humanos en nuestro país es más conocida por las luchas en torno a la presentación y libertad de los desaparecidos políticos, los derechos de los indígenas, de los refugiados, de las mujeres, de los niños. Más recientemente, se habla del respeto a los derechos de los homosexuales [. . .]. Poco se ha retomado el apoyo a la lucha de las mujeres que tenemos una opción sexual distinta: las lesbianas. Nosotras también tenemos derechos: a expresarnos, a reunirnos, a asociarnos, al empleo, a la salud, a la maternidad —si así lo queremos—, a la información y a la expresión artística y religiosa (López García, 1990, p. 13).

Ni esta cita ni la declaración en su totalidad hacen referencia explícitamente a la participación histórica de las lesbianas y gays dentro de las coaliciones por los derechos humanos en la Ciudad de México, pero resalta la continua marginación de las lesbianas dentro del debate nacional; así como la persistente amenaza contra los derechos humanos de las lesbianas y gays por medio de "campañas de moralización" y bandos de Policía y Buen Gobierno.[3] El manifiesto continúa describiendo las luchas de las lesbianas en México, dentro del contexto internacional, y sugiriendo que Naciones Unidas debería añadir una cláusula a la Declaración Universal de los Derechos Humanos para la protección de la preferencia sexual.

Desde la década de 1980, cuando se convirtió en la primera organización lésbica en México en incorporarse como asociación civil y buscar el reconocimiento oficial del gobierno local, al tiempo que accedió a préstamos de financiadoras internacionales, Patlatonalli participó en numerosas redes transnacionales e internacionales. Una indicación de su nivel de activismo internacional está en su participación, en 1990, como parte de la CNLF, en varios eventos internacionales, incluyendo el Segundo Encuentro de Lesbianas Latinoamericano y del Caribe en Costa Rica, una reunión con lesbianas latinas en California y una conferencia en Estocolmo con ILGA (1991), donde accedieron a ser anfitrionas.

## Decimotercera Conferencia Anual "En solidaridad"

A partir de la mitad de la década de 1980, dos organizaciones conformadas predominantemente por varones gays y exmilitantes de Lambda —GOHL (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, Guadalajara) y el Colectivo Sol (Ciudad de México)— trabajaron conjuntamente con la ILGA en representación de los intereses latinoamericanos en conferencias internacionales y editaron el

[3] En particular, las activistas se referían a leyes y reformas políticas en Guadalajara. En septiembre de 1989, el ayuntamiento de Guadalajara inició una campaña con "el objetivo de acabar 'con todo tipo de pornografía y desviaciones sexuales que tanto prolifieran en este municipio a través de videos, revistas, sitos de reunión inconveniente, transvestismo, etc.'" (Patlatonalli y GOHL, 26 de enero de 1990).

recientemente creado boletín ILGA en español. Este boletín fue por sí mismo el resultado de años de continua presión sobre la ILGA para incrementar la participación y la representación de Latinoamérica. Por ejemplo, durante un taller sobre asuntos lésbico-gays en 1985, los representantes del sur global sugirieron que el boletín de la ILGA se distribuyera libre de costo para los grupos en Latinoamérica, Asia y África, además de que se llevara a cabo una conferencia en Latinoamérica y se creara una oficina en la región. Durante la década de 1980, los participantes latinoamericanos animaron a la ILGA a proponer resoluciones que conectaran la violación de derechos humanos en Latinoamérica con la intervención de Estados Unidos y el predominio de regímenes autoritarios en la región. Por ejemplo, gracias a la insistencia de los participantes latinoamericanos en la conferencia anual de 1986, los afiliados pasaron resoluciones que apoyaban movimientos democráticos y revolucionarios en Latinoamérica y se comprometieron a incrementar la coordinación con grupos lésbicos y gays de la región (ILGA, 1986). En la conferencia anual de 1988, los grupos latinoamericanos solicitaron a la ILGA un apoyo más activo con las luchas de liberación en Latinoamérica y la reestructuración de la organización para permitir a los participantes del sur global mayores oportunidades de liderazgo (ILGA, 1988).

Según el Informe Anual de la ILGA (1989), durante su Decimoprimera Conferencia Anual en Viena, y con el apoyo de activistas de organizaciones de México, los afiliados austriacos de GOHL propusieron que la Decimotercera Conferencia Anual tuviera lugar en Guadalajara, México. Los participantes de la camarilla latinoamericana que estuvieron en una reunión con miembros de GOHL inmediatamente se ofrecieron como anfitriones de la conferencia y recomendaron la invitación a lesbianas para la organización del evento. En 1990, el GOHL, siguiendo las estipulaciones de la ILGA de que las lesbianas tuvieran una participación igualitaria en la planeación y como anfitrionas de la conferencia, se acercó a Patlatonalli e invitó a las integrantes del grupo a participar como anfitrionas y coorganizadoras. A pesar de una historia de conflicto con GOHL y desacuerdos iniciales dentro de la CNLF sobre la participación del movimiento lésbico con la ILGA, finalmente Patlatonalli aceptó colaborar en la organización de la conferencia.

Cuando Patlatonalli y GOHL iniciaron en Guadalajara una campaña ciudadana por el respeto a los derechos humanos durante el otoño de 1989, la homofobia del gobierno local se incrementó y tomó la forma de campañas de moralización y represión por parte de la policía local contra lesbianas y gays. Como parte de la campaña, las organizaciones buscaron dialogar sobre los derechos lésbico-gays con el gobierno local. Los representantes oficiales del gobierno, en vez de atender estas demandas, ridiculizaron públicamente los esfuerzos de estas agrupaciones y el alcalde declaró su rechazo a la realización de la conferencia de la ILGA de 1991 en Guadalajara, declarando que "por parte del Ayuntamiento no tendrán los organizadores y visitantes ningún tipo de apoyo" (Patlatonalli, 1990a). Como protesta, a finales de enero de 1990 Patlatonalli y GOHL sometieron una queja formal por la violación de sus derechos humanos frente a la CNDH.

No obstante —según el comunicado de prensa enviado a la ILGA por GOHL y Patlatonalli, previo a la conferencia de junio de 1990 de la ILGA en Estocolmo—, la comunicación con el alcalde de Guadalajara estaba mejorando e, inclusive, él mismo había declarado públicamente que la conferencia tendría lugar, como se había planeado, en Guadalajara en 1991. En la misma misiva, tanto el GOHL como Patlatonalli expresaron su entusiasmo por la planeación del evento y su esperanza por una participación mundial, expresamente proveniente de América Latina. Los organizadores comentaron sobre la relevancia de la conferencia:

> El hecho de que por primera vez en la historia de la ILGA, la conferencia tenga lugar en el llamado "tercer mundo", es un evento histórico sin precedente para la liberación lésbico gay del mundo. El análisis y las propuestas que las mujeres y hombres de América Latina tienen

> sobre nuestras particulares formas de opresión, desde nuestras organizaciones y luchas, son de la más alta importancia (Patlatonalli y GOHL, 15 de junio de 1990) (Patlatonalli y GOHL, 1990b).

Para promover una amplia participación en la planeación de la conferencia, durante la reunión de agrupaciones latinoamericanas, celebrada dentro del marco de la conferencia anual de junio de 1990 de la ILGA, los representantes líderes de Patlatonalli y GOHL decidieron conjuntamente que el Movimiento Homosexual de Lima quedaría encargado de contactar a las organizaciones latinoamericanas, mientras que la Comunidad Homosexual Argentina se encargaría de organizar el programa para la conferencia. Más tarde, durante ese año, Patlatonalli utilizaría sus conexiones transnacionales para mandar la carta-invitación a los participantes de la conferencia internacional citando a Audre Lorde: "Yo soy tu hermana: forjando conexiones a través de las diferencias". En esta carta, Patlatonalli expresó su solidaridad con la lucha contra el racismo de las lesbianas de color en Estados Unidos y las invitó a participar en la conferencia del ILGA de 1991, a manera de incentivar la representación en una organización que, a pesar de su enfoque internacionalista, era todavía muy europea (Patlatonalli, 2 de octubre de 1990) (Patlatonalli, 1990b). Desde el otoño de 1990 y hasta la primavera de 1991, tanto Patlatonalli como el GOHL enviaron numerosas invitaciones para estimular una participación amplia a la conferencia. Durante este periodo, las agrupaciones aseguraron el respaldo de la CNDH y del presidente de México. Sin embargo, la tensión se intensificó con el alcalde de la ciudad de Guadalajara, Gabriel Covarrubias Ibarra, y con el presidente municipal de Zapopan, Nicolás Orozco Ramírez; por consiguiente, la organización de la conferencia se dificultó. En febrero, el periódico *El Occidental* publicó un artículo detallando la oposición de los miembros del gobierno a dicha conferencia. De acuerdo con el artículo, los servidores públicos declararon que la única forma en que la conferencia se llevaría a cabo sería a puertas cerradas. En este respecto, José Manuel Verdín, político representante del partido político más conservador de México —el Partido Acción Nacional (PAN)—, rechazó públicamente la conferencia en una entrevista:

> Creo que la ley no les puede prohibir reunirse, pero el hacer apología de esa anormalidad, y además de hacer reunión, van a hacer manifestaciones o ejercer la prostitución, se podría actuar como situación amoral y por incitar, con su comportamiento, a la práctica de comportamientos que rechaza la población (Ibarra Rivas, 1990).

Adicionalmente, el secretario de turismo de la región señaló que otorgar permiso para una reunión pública les daría a homosexuales legitimidad para ir en contra de "las buenas costumbres" (valores familiares) y las normas morales de la sociedad mexicana (Opuestos los alcaldes a la Reunión de Homosexuales, 1991). En marzo de 1991, la junta consultiva de la presidencia municipal, que incluía a un representante de la agrupación por el Mejoramiento de la Moral, declaró públicamente su oposición a la realización de la conferencia aduciendo que dicha reunión era un ataque a las costumbres mexicanas. Nualart afirma que, cuando el GOHL y Patlatonalli comenzaron a buscar espacios para realizar la conferencia, tanto Orozco Ramírez como Covarrubias Ibarra organizaron una campaña de homofobia en que presionaban a los negocios locales para no apoyar a los organizadores:

> en ningún lugar de la zona metropolitana pudimos convenir, incluso fuimos con un sacerdote porque allí hay lugares donde hacen retiros espirituales, y era un sacerdote jesuita; primero nos dijo que sí y después también nos dijo que no. Fue una amenaza del gobierno de tal magnitud que decían que no garantizaban la integridad de los participantes que llegaran.

> Había pintas en la calle que decían "putas, no queremos el sida aquí, váyanse a otro lado" cosas feas (Nualart, entrevista con la autora, 2010).

GOHL y Patlatonalli respondieron al grafiti con sus propias frases combativas: "la ciudad es de todos" y "Fuera nazis" (Patlatonalli y GOHL, 1991b). Además, condenaron públicamente al gobierno en un desplegado traducido al inglés y distribuido internacionalmente:

> Un gobierno. . . que no respeta la igualdad y la libertad sexual, el derecho a la información y a la libertad de expresión. . . se vuelve autoritario y despótico. Las transformaciones que han tenido lugar dentro de la sociedad mexicana están siendo negadas, y sobre todo, la definición del Estado como un Estado libre, plural, laico y democrático ha sido violada. El brutal trato hacia las minorías es una muestra de la incapacidad para gobernar (ILGA, 1991).

Con el propósito de condenar el rechazo del gobierno local, en este comunicado de prensa, los organizadores llamaron a sus aliados a enviar cartas de solidaridad en apoyo a la conferencia de Guadalajara tanto a miembros del gobierno local como al nacional.

Al tiempo que buscaron la solidaridad internacional, los organizadores evocaron el discurso sobre la modernidad —retomado de las intervenciones públicas del presidente Salinas—, donde reclamaban, en su solicitud al gobierno local, la protección de los derechos humanos como símbolo de un estado "moderno" y democrático (Patlatonalli y GOHL, 1991a). Por ejemplo, en un comunicado de prensa distribuido internacionalmente en enero de 1991, las agrupaciones expresaron sus anhelos por el reconocimiento del gobierno mexicano a sus derechos como ciudadanos: "los debates en la nación sobre Modernidad, Derechos Humanos, y Participación Cívica, nos alientan a confiar en que las lesbianas y los homosexuales por fin seremos tratados como ciudadanos". Las declaraciones de GOHL formaban parte del paquete informativo que fue enviado a los potenciales participantes latinoamericanos y fueron presentadas ante la prensa local; inclusive se utilizó la mercadotecnia de la globalización neoliberal para perfilar a la conferencia de la ILGA. En un artículo que circuló por *Reuters News*, Jorge Romero, uno de los líderes de GOHL declaró: "Los gobernantes de América Latina se están dando cuenta de que no pueden establecer negociaciones comerciales con países del Primer Mundo, en donde los homosexuales han logrado ser vistos sin desprecio, y al mismo tiempo perseguirnos a nosotros" (Una democracia que también llega para los homosexuales, 1991).

De acuerdo con esta lógica, para promover el respeto por México en la esfera de la política internacional, lograr una mejor inserción dentro de la economía global y asegurar que el TLC fuera aprobado, el gobierno mexicano debía apoyar los derechos de la comunidad lésbico-gay. Algunas integrantes de Patlatonalli y la CNLF colaboraron con agrupaciones prosindicales y antiimperialistas, aunque estaban en franco desacuerdo con la agenda neoliberal. En sus esfuerzos por contener el embate contra la conferencia de la ILGA, utilizaron el discurso de la violación de los Derechos Humanos y las concepciones modernas neoliberales. Por ejemplo, un poco más tarde, Patlatonalli y GOHL enviaron una carta a la CNDH para solicitar su intervención, denunciando las violaciones del gobierno local a sus derechos humanos fundamentales en concordancia con la Constitución Mexicana, la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, además de otros tratados internacionales firmados por México (Patlatonalli y GOHL, 1991c). Mientras tanto, la ILGA solicitó la intervención de las Naciones Unidas al tiempo que solicitaba la afiliación a la misma.

En junio de 1991, la popular revista gay estadounidense *The Advocate* publicó un extenso artículo documentando la historia de la lucha lésbico-gay en la Ciudad de México y en Guadalajara. El artículo, escrito antes de la cancelación de la conferencia, contenía entrevistas a prominentes activistas mexicanos y a funcionarios del gobierno de la Ciudad de México. El texto documentó tanto historias de activismo en México como experiencias de represión policiaca y homofobia gubernamental, y presentó a México como un país políticamente inestable y antidemocrático, además de discutir ampliamente la inadecuada respuesta a la crisis del sida y la falta de recursos financieros dedicados al combate de la enfermedad (Lida, 1991). El lenguaje utilizado en el artículo hacía eco de los reclamos de Patlatonalli y GOHL de que la represión por parte del gobierno mexicano contra los derechos lésbico-gays contradecía su proclama de "modernidad". De alguna forma, la presentación de lesbianas y gays mexicanos como víctimas de un estado represivo y retrógrado motivó la solidaridad desde Estados Unidos. En cuanto a la organización de la comunidad LGBT y feminista, algunos académicos argumentan que, dentro de esos contextos, las lesbianas y gays occidentales se permiten promoverse a sí mismos como "agentes especializados en el rescate de víctimas (no occidentales) de la violación de los Derechos Humanos" (Grewal, 2005, p. 153). Para el caso específico de la conferencia de la ILGA es importante considerar las motivaciones reales de la solidaridad internacional con las lesbianas y gays mexicanos. Si acaso la solidaridad internacional hubiera logrado presionar exitosamente al gobierno de Guadalajara para que permitiera la realización de la conferencia, ¿podría esto significar que los activistas de Estados Unidos "habían rescatado" a los mexicanos de un gobierno abusivo y podía acaso este "rescate" considerarse como una forma más de imperialismo cultural? Ciertamente, aquellas lesbianas y homosexuales mexicanos que se han opuesto a acercamientos basados en discursos sobre derechos podrían haberlo interpretado así. Aunque las acciones de aquellos activistas mexicanos que trabajaron junto con ILGA sugieren que la solidaridad internacional fue útil y probablemente necesaria en el apoyo al derecho a la manifestación pública y a la libertad de reunión de lesbianas y gays. Más que víctimas, los activistas mexicanos se vieron a sí mismos como participantes activos dentro de un movimiento transnacional que tardó años en consolidarse.

Sin embargo, ni el llamado de GOHL, Patlatonalli y del ILGA apelando al discurso de los derechos humanos ni la petición de asistencia a las Naciones Unidas pudieron cambiar la postura del gobierno local. Para mayo, los representantes gubernamentales sostuvieron su postura hacia la conferencia. De acuerdo con el comunicado de prensa de Patlatonalli y GOHL del 21 de mayo de 1991, los representantes del gobierno local trataron de presionar al presidente de la CNDH para que retirara su apoyo. Los organizadores respondieron: "Nos han pedido que encontremos un lugar 'más seguro' en alguna zona turística 'americanizada' como Acapulco, pero hemos contestado que la conferencia debe llevarse a cabo en Guadalajara, donde nuestra gente vive y trabaja" (Activists Rally Worldwide, 1991) Incapaces de convencer al gobierno de Guadalajara de adherirse a los estatutos de derechos humanos nacionales e internacionales, la administración salinista trabajó para cambiar la sede de la conferencia. En mayo, Jorge Carpizo, entonces presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, inició un diálogo con el gobernador de Guerrero, quien inmediatamente aceptó recibir la conferencia y ofreció posibles descuentos de alojamiento. Como se indicó anteriormente, GOHL y Patlotanalli estuvieron en desacuerdo con esta propuesta e insistieron en que la conferencia se quedara en Guadalajara. Para inicios de junio, como el gobierno de Jalisco continuaba con declaraciones en las que afirmaba no garantizar la seguridad de los participantes y, más allá de eso, amenazó con arrestar a los organizadores, se decidió seguir el consejo de Carpizo y cancelar la conferencia (Patlatonalli y GOHL, 1991d). Dos días después de la cancelación de la conferencia mediante un comunicado de prensa internacional realizado el 13 de junio, hubo protestas en los consulados mexicanos en San Francisco, Nueva York y Washington

D.C. Un artículo en el *San Francisco Chronicle* anunció que el alcalde de San Francisco, Art Agnos, había escrito a funcionarios del gobierno mexicano urgiéndoles a "crear una atmósfera de respeto y tolerancia... para todos aquellos que quisieran asistir". Este mismo artículo indicaba que hubo activistas en contacto con líderes en Washington, tales como Nancy Pelosi, quien indicó al gobierno mexicano que las negociaciones del TLC se estancarían mientras continuara habiendo violaciones a los derechos humanos (Tuller y García, 1991). Poco tiempo después, 28 miembros del congreso, liderados por Pelosi, enviaron una misiva al embajador mexicano donde condenaban las violaciones a los derechos humanos contra gays y lesbianas. Probablemente, esta fue la primera ocasión en que miembros del congreso estadounidense actuaron a favor de lesbianas y gays extranjeros (Harding, 1991, p. 53). Aunque la carta no amenazó específicamente las negociaciones sobre el TLC, el representante de Massachussets, Barney Frank —abiertamente gay—, replicó:

> México es un país que desea obtener ciertas cosas de Estados Unidos. Algunos de los miembros del Congreso, que han firmado la carta, apoyan el Tratado de Libre Comercio que México desea con Estados Unidos. Lo que demuestra que México tendrá que pagar un alto precio... si continúa con su intransigencia (Harding, 1991, p. 53).

Por lo tanto, al tiempo que GOHL y Patlatonalli denunciaron las violaciones a los derechos humanos como símbolo de la falta de modernidad en México, miembros del congreso estadounidense indicaron que las violaciones a los derechos humanos internacionalmente reconocidos paralizarían las negociaciones neoliberales para implementar un TLC. Similarmente al *"pinkwashing"* israelí, práctica donde se señalan las protecciones a los derechos humanos otorgadas a lesbianas y gays israelís a la vez que se ignoran las violaciones a los derechos humanos de los palestinos, el debate sirvió para minimizar las violaciones a los derechos humanos de lesbianas y gays estadounidenses al contrastarlas con lo "retrógrado" del estado mexicano (Puar, 2007, p. 17). El hecho de que miembros del congreso estadounidense hicieran la conexión entre la protección de gays y lesbianas con normas de modernidad neoliberal, también parece estar en oposición con la postura antineoliberal de Patlatonalli y de una gran parte de la CNFL. De hecho, esta contradicción ha sido expuesta por lesbianas marxistas como Yan María Yaoyóltl Castro y Alma Oceguera, quienes sugieren que las posturas políticas basadas en el derecho y las posturas políticas antiimperialistas se contradecían unas con otras dentro del contexto del neoliberalismo. A este respecto, también se debe considerar la oportunidad económica que representaba llevar a cabo la conferencia de la ILGA en México, además de la legitimidad internacional obtenida por la vigilancia a las normas de derechos, lo que influyó sobre la decisión de Salinas de apoyarla.

A pesar de la oposición de las facciones conservadoras, los planes de llevar a cabo la conferencia de la ILGA en México prosiguieron. Antes que cancelar completamente la conferencia, Patlatonalli y GOHL decidieron seguir el consejo de la CNDH y la trasladaron a Acapulco. La ILGA y otros asistentes que habían planeado asistir a la conferencia en Guadalajara apoyaron a los organizadores para realizarla en Acapulco en lugar de cancelarla. En esencia, el gobierno mexicano buscó sosegar a todas las partes en el asunto y rescatar su imagen frente a la mirada internacional. En Acapulco, el Director de la CNDH dio el discurso de bienvenida a los participantes extranjeros.

Frente a los medios, Patlatonalli y GOHL, tuvieron cuidado de no culpar a la sociedad civil por la cancelación de la conferencia en Guadalajara; en lugar de hacer eso, señalaron a las agrupaciones ultraconservadoras, como Mejorando Nuestra Moral, Pro-Vida, la iglesia católica y los

gobiernos locales y regionales de Guadalajara y Jalisco. En un artículo titulado "En Guadalajara: gobierno heterosexista, sociedad plurisexual" (Patlatonalli y GOHL, 1991e), los organizadores de la conferencia expresaron:

> Se quiso hacer aparecer a la sociedad civil tapatía como opositora a la realización de la Conferencia de Lesbianas y Homosexuales, cuando en realidad, esa supuesta "unanimidad de la opinión pública" se reducía a algunas cartas, carteles y pintas anónimas, tres desplegados y una marcha de 40 personas, acciones todas identificadas con la OPOSICIÓN REAL E INCONSTITUCIONAL de los presidentes municipales de Guadalajara y Zapopan y del gobernador del estado de Jalisco.

Aunque el gobierno local en Acapulco apoyó la conferencia, el arzobispo y las facciones conservadoras del estado de Guerrero —incluyendo al presidente del PAN— promovieron protestas en contra de la realización de la conferencia (Sánchez Granados, 1991).

Sin embargo, a pesar de tantos conflictos, el comité organizador y los líderes de la ILGA concluyeron que la conferencia "En solidaridad" había sido un éxito. Según la entonces Secretaria General de la ILGA, Lisa Power: "Esta conferencia vio el surgimiento de las agrupaciones en América Latina y su adhesión al Movimiento Internacional Lésbico-Gay [. . .] significando un salto hacia el futuro tanto para ILGA como para América Latina". Asimismo, la líder de Patlatonalli, López García, comentó sobre el significado de la conferencia en términos del apoyo ofrecido por la CNDH:

> Esta conferencia, realizada con el apoyo de la CNDH, ha dejado un gran impacto en la sociedad mexicana [. . .]; la atención pública ha sido enorme. Finalmente, una discusión más objetiva y constructiva sobre el lesbianismo y la homosexualidad ha sido posible. Esta es una gran victoria de los derechos humanos para México, América Latina y el mundo entero (Patlatonalli y GOHL, 1991d).

Como había sido planeado con anticipación, los participantes de Latinoamérica se reunieron dos días antes de la conferencia para celebrar la primera conferencia regional lésbico-gay de Latinoamérica y el Caribe, donde se decidió coordinar esfuerzos y solidaridad por toda la región y planear la primera conferencia lésbico-gay latinoamericana que tendría lugar en 1993. Según el reporte oficial de la ILGA, aproximadamente 150 delegados de 35 países asistieron la conferencia general de la ILGA. La mayor parte de los participantes provenían de Latinoamérica incluyendo Nicaragua, Costa Rica, Perú, República Dominicana, Brasil, Puerto Rico, Ecuador y Chile. Según Nualart, de Patlatonalli, para la mayoría de los participantes latinoamericanos esta era su primera conferencia ILGA. Se llevaron a cabo reuniones con énfasis en Latinoamérica y asuntos lésbicos. Por ejemplo, los participantes nicaragüenses compartieron sus experiencias al "salir del clóset" en el contexto de la revolución sandinista y el subsecuente nacimiento del movimiento lésbico-gay de la década de 1980. A pesar de varios acuerdos previos entre líderes del GOHL y la ILGA de no manifestarse públicamente, Patlatonalli encabezó un evento público, bien nutrido y con amplio apoyo, por los derechos lésbico-gays y por la remoción del presidente municipal de Guadalajara por motivos de violaciones a los derechos humanos.

Los participantes latinoamericanos continuaron pugnando dentro de la ILGA por una mejor representación de los asuntos concernientes a la región y al sur global. Al principio, los líderes de ILGA declararon que, como la conferencia se realizaba "en solidaridad", no contaba con carácter oficial, por lo que no incluiría votaciones. Sin embargo, la presencia mayoritaria de los participantes latinoamericanos logró exitosamente revertir la decisión, al proclamar que la primera

conferencia de la ILGA con una mayoría de participantes del sur global debería ser reconocida oficialmente.

## Conclusiones

A pesar de tener que trasladar la conferencia a Acapulco, debido a la negativa gubernamental de proteger los derechos de los participantes, el trabajo de los activistas lésbico-gays y sus aliados logró que el estado mexicano incluyera la defensa de los derechos lésbico-gays como parte de los Derechos Humanos. Ciertamente, como López García lo indica, el hecho de que el director de la CNDH diera la bienvenida fue una acción monumental en la historia de las relaciones entre activistas lésbico-gays y el propio estado mexicano. Las activistas lesbianas y gays exigieron que sus derechos como mexicanos fueran respetados e hicieron un uso pragmático de las mismas herramientas del estado para lograr sus metas. Junto con la dirigencia de ILGA, usaron el discurso del internacionalismo liberal para obligar a México a reconocer los derechos humanos de las y los participantes en la conferencia. Obviamente, el estado mexicano también tenía muchos elementos en juego durante estas negociaciones; para poder impulsar las negociaciones del TLC, tuvo que mostrar a Estados Unidos que se respetarían los derechos humanos, inclusive los de las lesbianas y gays. No sabemos si el estado hubiera apoyado los derechos de los organizadores de la conferencia si no hubieran existido esas negociaciones en ese momento.

Sin embargo, la confianza en los mecanismos estatales y los llamamientos desde concepciones liberales de ciudadanía perturbaron a activistas LGBT, particularmente lesbianas, quienes rechazaron la formación de alianzas con lo que consideraron un estado represor y neoliberal. De acuerdo con las declaraciones de María Trinidad Gutiérrez, una ex activista de Lambda, durante una entrevista con la autora (2010), la conferencia de ILGA de 1991 representa uno de tantos puntos de fractura en la historia del activismo LGBT, puesto que constantemente se ha cuestionado la vinculación del movimiento con las instituciones de gobierno y del extranjero. Antes que incorporarse al estado o afiliarse con alguna ONG internacional, algunas activistas mexicanas han continuado con su trabajo de base, como en los periodos iniciales de liberación, y han acumulado fondos gracias a donaciones informales. También continúan haciendo críticas al modelo neoliberal a través de su trabajo en coaliciones. Por tanto, una más de las consecuencias en este giro hacia el internacionalismo liberal es la fractura de las organizaciones LGBT. No obstante los conflictos internos de las organizaciones, son muchas las activistas que han continuado participando en los espacios políticos, culturales y académicos y han generado contribuciones al avance de los derechos humanos de la comunidad LGBT en México.

## Referencias

Activists Rally Worldwide to Pressure Homophobic Local Officials at Upcoming International Gay and Lesbian Conference in Mexico. Nueva York: LHA; 21 de mayo de 1991.

Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. (2011). *Feminismos y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Cárdenas, S. (2010). *Human rights in Latin America: A politics of terror and hope*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Churchill, D. (2009). Transnationalism and homophile political culture in the postwar decades. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, *15*(1), 31–66.

Cleary, E. (2007). *Mobilizing for human rights in Latin America*. Bloomfield, CT: Kumarian Press.

Comité Nacional Pro-Vida, A.C. (1991). El Comité Nacional PRO-VIDA, A.C. denuncia el allanamiento de su sede y confirma su determinación de defender los derechos humanos, de manera prioritaria los relacionados con la promoción y conservación de la vida y su dignidad inherente. El Centro de Documentación y Archivo Histórico Lésbico de México y América Latina "Nancy Cárdenas" (CDAHL), El Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMENA) (Folleto "Reacciones de grupos conservadores ante las campañas contra la Sida"). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

Comité Organizador, Grupo Orgullo Homosexual de Liberación y Grupo Lésbico Patlatonalli (1991, 8 de abril). [Carta a C.P. Gabriel Covarrubias Ibarra]. CDAHAL, CAMENA (Folleto "Reacción de la ultraderecha, ILGA, '91"). México: UACM.

Estévez, A. (2008). *Human rights and free trade in Mexico: A discursive and sociopolitical perspective*. New York: Palgrave MacMillan.

Grewal, I. (2005). *Transnational America: Feminisms, diasporas, neoliberalisms*. Durham: Duke University Press.

Harding, R. (1991, 10 de septiembre). Members of Congress protest homophobia in Mexico. *The Advocate*, 53.

Ibarra de Piedra, R. (1990, 12 de junio). Herberto Castillo y Teresa Juárez presentes. *El Universal*, p. 6.

Ibarra Rivas, A. (1990, 27 de febrero). Salvo el del PPS, en desacuerdo los diputados se haga reunión homosexual. *El Occidental*, sección B, p. 3.

Ignatieff, M. (2001). Human rights as politics. En A. Gutmann (Ed.), *Human rights as politics and idolatry* (pp. 3–52). Princeton: Princeton University Press.

ILGA (International Lesbian and Gay Association) (1986). Press Release: 8th Annual Conference meets in Copenhagen.

ILGA Bulletin, CLGA, Toronto, Canadá. ILGA (1988). Final plenary: Intervention of Rita Arauz from Nicaragua: Nomination to the General Secretary. ILGA Bulletin, CLGA, Toronto, Canadá.

ILGA (1989). Minutes of the Latin America 2 workshop. The 11th ILGA Annual Conference Report, CLGA, Toronto, Canadá.

ILGA (1991). ILGA 13th Annual Conference Report. CLGA, Toronto, Canadá.

International Gay Association (1980). Gay Pride Week: Mexico City. En, *IGA Memorandum.* Coventry, England. Papeles de la ILGA, Canadian Lesbian and Gay Archives (CLGA), Toronto, Canada.

Lida, D. (1991, 18 de junio) Mexicans fight for their legal rights: From Guadalajara to Mexico City the struggle goes on. *The Advocate*, 30-37.

López García, G. (1990). Tiempo de entender: Foro sobre derechos humanos de lesbianas. *Fem.*, 13.

Medina Valdés, G. La desconcentrada CNDH es un fallido intento de bloqueo oficial a la CIDH. El Universal, 13 de junio de 1991, p. 6.

Mejía, M. Manifestación de 200 mil en EUA contra el sexismo. Bandera Socialista. 5 de noviembre 1979. p. 5.

Mogrovejo, N. (s.f). El feminismo en la era del neoliberalismo. *Repasse Feminista.* Recuperado 14 Sep 2016, de https://repassefeminista.wordpress.com/2014/02/12/39/.

Opuestos los alcaldes a la Reunión de Homosexuales. *El Occidental.* Nueva York: LHA; 24 de febrero de 1991.

Patlatonalli (1990a). Asunto: Violación de Derechos Humanos de ciudadanas y ciudadanos de Guadalajara, Jal, -Bajo la excusa de estar emprendiendo el Ayuntamiento una "Campana de Moralización". Denuncia enviada a la Coordinadora Nacional de Defensa de los Derechos Humanos. Nueva YorK: Lesbian Herstory Archives (LHA); 26 de enero.

Patlatonalli (1990b). {Carta a la conferencia Yo Soy Tu Hermana} A Las Participantes de la Conferencia: Yo Soy Tu Hermana. Nueva York: LHA; 2 de octubre.

Patlatonalli y GOHL (1990a). Denuncia enviada a la Coodinadora Nacional de Defensa de los Derechos Humanos. México DF: CDAHL; 26 de enero.

Patlatonalli y GOHL (1990b). Press Release to the ILGA. Nueva York: LHA; 15 de junio.

Patlatonalli y GOHL (1991a) e. {Carta a C. P. Gabriel Covarrubias Ibarra, Presidente Municipal de Guadalajara}. México DF: CDAHL; 8 de abril.

Patlatonalli y GOHL (1991b). {Carta a la ILGA}. México DF: CDAHL; 19 de mayo.

Patlatonalli y GOHL (1991c). {Carta a C. Dr. Jorge Carpizo, Presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos}. México DF: CDAHL; 24 de mayo.

Patlatonalli y GOHL (1991d). "Press Bulletin". En, The 13th ILGA Annual Conference Report. Toronto, Canadá: CLGA; 11 de junio.

Patlatonalli y GOHL (1991e). En *Guadalajara: Gobierno heterosexista, sociedad plurisexual*. Toronto, Canadá: CLGA.

Puar, J. (2007). *Terrorist assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.

Rechaza México el informe de la OEA sobre violación de derechos humanos. *El Universal.* 8 de junio de 1990, p. 1.

Sánchez Granados, L. Marcha de protesta en Acapulco. La Jornada. 30 de junio de 1991.

Tuller, D. y García D. Gays call off big meeting in Mexico: Mexican official vowed to have police 'intervene' at international conference. *The San Francisco Chronicle*. 13 de junio de 1991, p. A23.
Una democracia que también llega para los homosexuales. Republicado de Reuters en *El Economista*. 4 de julio de 1991.

## Entrevistas

Alma A., México D.F., 5 de agosto de 2010.
María Trinidad Gutiérrez, Cuernavaca, Morelos, 12 de junio de 2010.
Claudia Hinojosa, México D.F., 27 de septiembre de 2010.
Marta Nualart, México D.F., 18 de agosto de 2010.

Disponible en www.sciencedirect.com

DEBATE FEMINISTA

Debate Feminista 52 (2016) 90–105

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

www.debatefeminista.pueg.unam.mx

# La invitación al viaje y/o los archivos expiatorios. Reseña de la colección Escritos de mujeres siglos XVI al XVIII, coordinada por Clara Ramírez y Claudia Llanos ☆

Comienzo con una cita de Santa Teresa de Jesús:

> Vi un ángel cerca de mí, en forma corporal [. . .] sostenía en sus manos un largo dardo en oro cuya extremidad de fierro portaba, creo, un poco de fuego. Parecía que lo sumergía muchas veces en mi corazón y lo hundía hasta mis entrañas. Cuando lo retiraba, diría que ese hierro las traía con él y me dejaba entera inflamada de un inmenso amor a Dios [. . .] el dolor era tan vivo que yo gemía y era tan excesiva la suavidad de ese dolor que una no podría desear que cesara. Dolor espiritual y no corporal, aun cuando el cuerpo no deja de participar, y hasta participa mucho.

Elegí esta cita porque la persona y la escritura de Santa Teresa de Jesús fueron una inspiración para las religiosas estudiadas, y también porque explica de muy deliciosa manera la naturaleza de las visiones que conducen —en las experiencias más afortunadas— al siempre anhelado éxtasis místico, cuyo fin es alcanzar el más absoluto de los estados posibles: el instante de la fusión perfecta con Dios.

La invitación al viaje. Este un viaje que atraviesa los siglos hacia los manuscritos inéditos. Hacia las palabras silenciadas de las mujeres. Esas palabras que por siglos y de inexplicables maneras (a fin de cuentas tan explicables) fueron condenadas a las cajas cerradas, al polvo, a la desmemoria y sus telarañas. Tuvimos que llegar hasta 1997 para que se editaran por primera vez —como anexo al estudio "Místicas y descalzas: fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España"[1] del entonces Centro de Estudios de Historia Condumex— los escritos de Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación, citadas ambas de manera abundante en "Parayso occidental" de Sigüenza y Góngora, el más reconocido escritor de la Nueva España, según narran las historiadoras y coeditoras de esta colección, Clara Ramírez y Claudia Llanos.

Al hacer sus votos, Sor Juana Inés de la Cruz tomó su nombre de entrada en religión del de su admirada predecesora Inés de la Cruz, autora de la crónica que reseño. Ni más ni menos. El

☆ La colección *Escritos de mujeres, siglos* XVI *al* XVIII, publicada por el IISUE-UNAM, tiene como propósito editar obras escritas por mujeres de aquella época y que circularon en la Ciudad de México. Las editoras pertenecen a un seminario de investigación histórica que recupera una tradición de escritoras hasta ahora ignorada o poco conocida. Las citas y referencias a las autoras se encuentran en los libros publicados.

[1] Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas: fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Condumex, 1997.

La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.003
0188-9478/

nombre de nuestra autora fue elegido por la mismísima "peor de todas", para vivir y para firmar la obra poética fundacional de la escritura de mujeres en América Latina.

Pero nosotras, las mujeres, sabemos de polvo y de telarañas. Sabemos porque las hemos observado de cerca, cómo esos animalitos de muchas patas van tejiendo meticulosamente su tela hasta construir una obra de gran belleza. Sobre todo cuando se mira contra la luz. Sabemos desempolvar, rescatar y restaurar. Ha sido menester aprenderlo.

Me siento a escribir esta bienvenida a la Colección "Escritos de mujeres siglos XVI al XVIII" y me invaden el desasosiego y la honda y vaga inquietud. ¿Seré capaz de transmitir la fascinación que fui viviendo al recorrer cada página? ¿Seré capaz de mostrarles lo hermosa que es esa tela de araña tejida a través de los siglos, con una esquinita colgada en el siglo XVII en las visiones y los delirios místicos, y otra esquinita que comienza a tejerse en el rescate y en el presente? En nuestro presente de mujeres de los siglos XX y XXI, mucho más ocupadas en por dónde quedan la equidad en la diferencia y los derechos humanos, y el clítoris —real y simbólico— que de por dónde vaga el alma purificada y extásica.

Me pregunto, parafraseando a sor Mariana de la Encarnación que se llamaba a sí misma la "criolla chocolatera": ¿cómo puede hablar de ellas una mestiza chocolatera, agnóstica, feminista y compulsiva del diván? Que las cortes celestiales perdonen mi tan temeraria soberbia. ¿Cómo hablar de esos maravillosos giros del castellano de la época, que al principio una lee entre ligeros tropezones, y ante los que —muy pronto— se agiliza y se encariña, como si no hubiera escuchado castellano distinto en toda su vida? Así de vívidas son las narraciones. Así de ricas son las constantes metáforas.

Hay, en los escritos de Inés de la Cruz, Mariana de la Encarnación, Isabel Manuela de Santa María y María Margarita de Almaguei, unos fuegos poéticos de tremenda belleza. Una verdadera fiesta del lenguaje: *"la reducimos a nuestros intentos"*, para decir: la convencimos. O *"Era todo buscar en qué padecer sin fruto"*, hermosísima frase que nos revela el sentido de sus religiosidades: se trata de padecer (y de empecinarse en lograrlo), pero la condición para un padecimiento exitoso es que trascienda, que el alma y el cuerpo se agiten, que la catarsis llegue, que el sufrimiento no se enquiste en las deslucidas miserias de la condición humana.

Entre lo más asombroso de los textos: la pasión con la que estas mujeres escriben. La pasión propia a las personas apasionadas, y la pasión de quienes no se detienen ante el reto de infligirse el mayor número de padecimientos, ateniéndonos al significado original de la palabra. ¿Qué significa "pasión"? Según la Real Academia Española: "Perturbación o afecto desordenado del ánimo". "Inclinación o preferencia muy vivas de alguien a otra persona." "Apetito o afición vehemente a algo." ¿Podríamos encontrar emociones más vehementes que las de quienes responden a un llamado divino? ¿Qué puede existir de mayor intensidad que la narrativa de una visión vivida en un más allá de las limitaciones y las realidades humanas? Todas ellas tienen llamados y visiones. Todas ellas viven en constante estado de desasosiego, como en una "perturbación o afecto desordenado del ánimo".

Si bien son mujeres —menos Margarita de Almaguei— bastante prácticas y efectivas en la realización de "negocios", como ellas les llaman a sus proyectos, si bien —como escriben Clara Ramírez y Claudia Llanos—: "Los hechos narrados hacen de las monjas personajes públicos con participación social, política y económica", la ardiente inquietud está inserta en sus discursos como un oleaje continuo. No es extraño que así sea, si una piensa en lo complejo de sus ideales y en sus tan elevados modelos de vida: Santa Teresa de Jesús, por ejemplo. Los caminos de la santidad están trazados en los escritos y en las vidas ejemplares a las que acceden en sus conversaciones, estudios, lecturas, pero cantidad de dudas permanecen: ¿Cómo saber qué es de dios y qué es del diablo? ¿Cómo saber si una se ha mortificado lo suficiente?¿Cómo saber qué padecimientos

ofrecen los frutos anhelados? ¿Cómo saber si reírse no es una "distracción" que aleja al alma de su sublime empresa?

¿Qué penurias ofrecen frutos, me pregunto, como cualquier adicta al diván? Una sabe bien de los gozos inútiles y oscuros, de las estériles culpas en las que chapotea toda alma humana. ¿Quién que lea a nuestras apasionadas religiosas no sabe de la culpa, de la variedad de flagelos y silicios emocionales que una se aplica, sin siquiera rozar el cuerpo? Es verdad que estas lecturas me han provocado un cierto temblor y la consciencia de una culpa femenina casi estructural. Así como estremecimientos diversos que ha sido menester domeñar para escribir esta reseña, y sin que hasta ahora doctores y especialistas me hayan encontrado mal alguno, si no fuese la tremenda *hechizería* que sobre mi alma influenciable han ejercido tantas y tan bien dichas palabras.

## La *herstory*

Tengo un gran aprecio por este término acuñado a finales de la década de 1970 por las historiadoras feministas, como un cuestionamiento a lo que ellas llaman "la historiografía convencional". Junto a la *History*, analizada como la historia sobre todo en masculino; la historia de Él, las historiadoras propusieron este juego de palabras: la *her-story*, como la historia de Ella. "La rama de la historiografía que se dedica al estudio de las mujeres en la Historia", una mirada feminista que intenta rescatar el lugar de las mujeres, su participación, sus espacios creativos y sus voces.

Michelle Perrot planteó una pregunta en 1984 en el título mismo de su libro: "¿Una historia de las mujeres es posible?". Hemos visto cada vez más que sí. El esfuerzo del Seminario de Escritos de Mujeres siglos XVI al XVIII de la UNAM es parte de ese creciente archipiélago de investigadoras e investigadores que se suman a la construcción de una memoria en femenino. Las mujeres como sujetos de la historia. Soñadoras. Creadoras. Hacedoras.

No sé si las/los compañeras/os del seminario estarían de acuerdo en ubicar las investigaciones que realizan dentro del caudal de esa corriente —tan fascinante— que se ha llamado "la micro-historia" y que nos ha ofrecido trabajos notables, como la *Historia de la vida privada*, de Philippe Ariès y Georges Duby, o la *Historia de las mujeres en Occidente*, coordinada por Michelle Perrot y Georges Duby, y por supuesto la *Historia de las mujeres en España y América Latina*, coordinada por Isabel Morant.

No hago la referencia porque me urjan las clasificaciones y acomodar todo en cajitas con etiquetas, sino porque —mirado desde afuera— este meticuloso trabajo me lo recuerda, porque la micro-historia, entendida como la reivindicación de lo cotidiano, de las voces individuales, de la importancia de cada singularidad, cada palabra conservada, cada costumbre, cada vida, ha sido una corriente que no podía sino valorar e indagar en la escritura y los testimonios de las mujeres. Recuperarlos de archivos, baúles, ventas de bibliotecas familiares en las que nadie reparó en el diario de la madre, o la tía. ¿Quién se interesaría en abrir un cuaderno que no puede contener sino recetas de cocina, listas para el mercado, remedios caseros y recetas del boticario?

La micro-historia ha sido indispensable en la reconstrucción de la *herstory.* Y la *herstory* ha tenido que investigar y narrar a contracorriente, como me imagino ha sido el caso del seminario. Porque seguro que en la historiografía sucede como en tantos otros oficios —el trabajo en los medios impresos, por ejemplo— que una tiene que escuchar con demasiada frecuencia el argumento: "solo lo macro importa, lo público, las grandes coyunturas. ¿A quién le podrían interesar esas temáticas estrogénicas: lo privado, el intimismo, las alcobas, las cocinas, las plegarias y los secretos de *bidé*?". Tan la creatividad femenina se reivindica a contracorriente, que Clara Ramírez y Claudia Llanos nos aclaran en su presentación que la mayoría de las obras escritas por

mujeres durante el periodo colonial permanecen inéditas, y las pocas editadas están fragmentadas y dispersas.

**Los archivos de la expiación**

Este viaje que la colección nos propone, nos conduce hacia los claustros. "Los huertos cerrados", como los llama una de las autoras. Las mortificaciones infligidas al alma y al cuerpo. Es un viaje hacia un ideal de dios, de santidad, de retiro del mundo envilecido y profano, pero es también una recreación de la vida en la Nueva España y de todo lo que en la religiosidad tenía que ver con los inevitables avatares del mundanal ruido, y con sus reproducciones hacia adentro del "huerto", construido en un sistema jerárquico sólidamente establecido. Nada de horizontalidad, nada de igualdades cristianas. Si una aristócrata visitaba el convento, era la abadesa quien tenía que atenderla y ser atendida por ella.

Tremendo drama y desacato si sucedía de otra manera, como podemos observar en la narración de sor María de la Encarnación, cuando ella y sor Inés fueron echadas del convento por *"noveleras y ambiciosas"*, dado que ocuparon demasiado la atención de una marquesa. Un sistema de clases basado no solo en las circunstancias materiales de la familia de origen, sino, sobre todo, en el lugar de nacimiento: las "gachupinas", como ellas mismas las llaman, eran más valorizadas que las criollas. Ser "gachupina" era parte de las ventajas que ofrecía a la congregación Inés de la Cruz, fundadora del convento de Santa Teresa la Antigua, perteneciente a la orden de las carmelitas descalzas, y escritora de la crónica que reseño.

Aun siendo "gachupina" llegada a México a los 14 años, tuvo que enfrentar el inconveniente de que su calidad se pusiera en duda, dado que cantidad de personas abogaban por traer carmelitas directamente de España. Además, se dudaba de la fuerza de sor Inés para soportar una vida tan precaria y tan ruda como la de esa orden, habiendo ella tomado los hábitos a los 18 años en una de mucho menor exigencia. Sor Mariana de la Encarnación nos transmite las palabras de un sacerdote que desaprobaba el proyecto:

> Llegó a noticia de nuestro padre provincial y visitador fray Tomás de San Vicente que se tratava de esta fundación, y reposándola decía en ocaciones que no, en sus días; que mientras él fuese prelado, no consentiría fundasen convento de religión, que profesa tanta perfección, criollas regalonas y chocolateras, que trairíamos tres o quatro criadas cada una que nos sirviesen.

Juicios que a ella le hicieron tanta gracia, que no tardó en definirse como "la criolla chocolatera".

Las "indias" no eran ni remotamente consideradas para pertenecer a la orden, ni por la jerarquía religiosa en masculino, ni por las desprendidas y caritativas hermanas. Me imagino que las "indias" solo formaban parte de esa corte de "criadas" a la que se refiere el sacerdote y que no podían incluirse sino al servicio de sus "regalonas" amas. Entre las escasísimas menciones que se hacen de "los indios" está aquella que nos muestra su devoción y ejemplar trabajo en la construcción del convento, así como el instante en el que uno de ellos fue beneficiado por un milagro: sobrevivió tras ser aplastado por una viga.

Las cuatro narradoras escriben "muy a pesar de ellas", y en medio de grandes culpas y sufrimientos (al menos así lo describen), por todo lo que en dicho acto pudiere haber de vanidad, y ¡jamás en la vida!, ninguna hubiese siquiera soñado en tomar la pluma si no fuera por las órdenes muy rotundas y explícitas de sus confesores. Escriben, pues, no por deseo, necesidad, urgencia, sino solo por obediencia. La única de las escritoras que, a pesar de estas afirmaciones recurrentes, termina desbalagándose un poquito, es María Margarita de Almaguei, cuya escritura

era tan prolija, y tan abundantes y detalladas sus visiones, que al parecer varios de sus confesores optaron por ignorar sus escritos, esconderse, rogarle para que acudiera al confesionario de al lado. Tales abandonos y desamores a ella la sumían —por supuesto— en la desesperación. A mayor desesperación, más visiones. A más visiones incontrolables, más incontrolable escritura.

Queda claro que el pensamiento y sus análisis, la abstracción, así como la narrativa escrita, formaban parte de una tradición masculina, un coto cerrado al cual no se podía acceder sino pagando el costo de una constante auto-denigración: *"La más imperfecta de este convento"*. *"Yo grandísima pecadora, vil gusano, sabandija de la tierra, la más pequeña hormiga desechada."* Este último rosario de humillaciones me hipnotiza, estaría complicado hacerse caer más bajo. Las religiosas atravesaban la prohibición en el reconocimiento —compulsivo— de su indignidad. Hay —por momentos— mucho de "mañoso" en esta humillación que se vuelve retórica, un sofisticado ejercicio de las trampas del débil para acceder a los privilegios de los "fuertes".

Al final de cuentas, parecería una negociación cerrada con el altísimo y con sus representantes en esta tierra: solo después de una orden enunciada por un representante del poder social masculino y del poder masculino en la iglesia, una humildísima, indigna monja, podía gozar de los placeres de las letras. Pienso en el caso de grandes místicas como Hildegarde de Bingen en el siglo XI, o Catalina de Siena en el siglo XIV, quienes le dictaban sus saberes a sus secretarios. Mucho se ha discutido si durante el trance místico o después de él. La obediencia que desculpabiliza y matiza la trasgresión, gracias a una voz masculina que autoriza. La "obediencia"—qué extravagante— como agente liberador.

Las estamos escuchando. A ustedes, que escribieron casi en secreto, con el corazón culpable y las manos sudorosas, a ustedes que tenían que declararse miserables antes de cada coma, viles ante cada reflexión, arrogantes ante cada nueva idea. Las estamos escuchando. Mujeres que no se refieren a un padre, a un marido, a un hermano o a un hijo tangibles: esas constelaciones de varones que por siglos fueron casi el único camino de una mujer para dignificarse y tener derecho a ocupar un lugar en la sociedad, sino que eligieron la otra casi única vía: enclaustrarse, para buscar la libertad. Amar lo intangible en el huerto cerrado para que en él se les abrieran ciertas delicias del aprendizaje y del pensamiento.

Entonces, una se entera de que el convento de Santa Teresa la Antigua se convirtió en un paraíso para las religiosas que amaban la música. Los murmullos femeninos brillantes y tímidos fueron conservados y atravesaron los muros del claustro hasta nosotras. ¿Quién pondría en duda las dimensiones del milagro? ¿Cómo se concebía a sí misma una mujer de los siglos XVI, XVII y XVIII? ¿Cómo era su vida cotidiana? ¿Cuáles eran sus oportunidades? ¿Qué les ofrecía el convento? ¿Cuál es el lugar de la soledad en la escritura de las mujeres? ¿Cómo podría interpretarse la recurrente propensión a las visiones? ¿Cómo eran los vínculos entre mujeres en situación de claustro? ¿Se habrán amado algunas de ellas —entre ellas— con un amor distinto al amor en dios? ¿Algunas de ellas —entre el ayuno y la plegaria— habrán cedido a los diabólicos caprichos de la sensualidad? A diferencia del claustro relativo de la vida doméstica, la vida religiosa permitía soñar con otros reinos y con otros mundos.

Liberarse, para aquellas que así lo deseasen, del oficio de esposa y del oficio de madre. Una mujer no podía ir demasiado lejos en la realidad, pero podía en cambio —en el imaginario— ir tan, pero tan lejos como hablar con dios, tutearse con la vida eterna, llamar en su auxilio a las cortes celestiales, negociar beneficios con la virgen, darle el pecho al niño Jesús, mordisquearle el seno a la virgen María. Salirse de sí misma y transformarse. El convento, a pesar de sus no pocas intrigas, maledicencias, ambiciones, envidias y demás humanas ruindades, era —también— un espacio para crecer protegidas y entre amigas.

Protegidas sin estar a la sombra demasiado inmediata de un varón. Una fortaleza cerrada que ofrecía respetabilidad y estatus social, resguardada por la indispensable lista de poderosos ricos y nobles y señoras que los acompañan. El intercambio es explícito en los textos: las religiosas ofrecían intermediación con dios, vírgenes, santos y claves de acceso a los bienes celestiales; los poderosos pagaban con protección, donativos y claves de acceso a los bienes terrenales.

Nada tan fascinante y tan absoluto como la vivencia mística. La vivencia mística ofrece la posibilidad de un gozo sin límites ni fronteras, porque no implica negociaciones con ningún ser humano a cuyas necesidades y demandas haya que habituarse. Solas en sus celdas, las místicas cabalgan —en las más libres de las asociaciones libres— hacia los jardines en los que todo lo imaginario es posible. Un cuerpo puede internarse —completito— en otro cuerpo, a través de un costado abierto y sangrante. El delirio místico es una experiencia progresiva, un *in crescendo* en el cual cantidad de rupturas son permitidas. Como si la mística dijera: "ustedes disculpen, pero no soy yo, es mi delirio. Mi delirio es más fuerte que yo". Son hermosas las palabras a las que recurre Santa Teresa de Jesús para nombrar el "éxtasis místico": "suspensión", "levantamiento", "éxtasis", "arrebato", "rapto", "arrebatamiento", "vuelo de espíritu", "ímpetu".

**Manuscrito de Inés de la Cruz: *Fundación del Convento de Santa Teresa la Antigua***

*(Texto de 1625. Selección y transcripción paleográfica por Citlali Campos Olivares. Primer volumen publicado en la Colección "Escritos de mujeres siglos* XVI *al* XVIII*".)*

Es, nos dice Citlali, "lo único que se conserva del acervo documental de las monjas carmelitas descalzas, y se encuentra resguardado en el convento de Tlacopac en San Ángel". La religiosa comienza su narrativa aclarando que obediencia obliga:

> Muchos días que me mandó haçer esto nuestro padre probinçial, el padre fray Esteban de San José, y al presente el que tengo en lugar de Dios, el padre Gaspar de la Figuera, de la Compañía de Jesús, a quien obedesco de muy buena gana, por entender es gusto de Dios en ber mobida la boluntad que asta aquí sentía repunançia.

Sobreponiéndose a su "repunançia" gracias a la viril insistencia de ambos sacerdotes, trabaja un manuscrito en tres partes: sus orígenes y sus deseos de ser carmelita descalza, las largas y a menudo muy fatigosas diligencias que ella, sor María de la Encarnación, y sus diversos aliados —terrenales y celestes— tuvieron que realizar para lograr, en 1616, la fundación. Los años felices en el nuevo convento: "Para gloria de Dios y que sea serbido y amado de las almas deste bergelito, que si puede aber zielo en la tierra lo es estos rincones donde El Señor se viene a recrear y alibiar de las ofensas que le haçen con su pecados [sic] esos yngratos del mundo".

Nacida en Toledo, llega a la ciudad de México a los 14 años. "Mi madre y dos ermanas benían para morirse de pena; yo muy alegre pensando habría ocasión en este reino para morir mártir, así açía discursos de los tormentos que abía de padeçer; solo el pensarlo me traía con fervor." A falta de un convento carmelita en la ciudad, a los 18 años toma los hábitos en el convento de Jesús María: "Fue el más alegre día que asta allí había tenido por salir de un mundo que yo tan mal quería". Muy pronto su estancia en la orden "equivocada" se convierte en un desasosiego al que solo apacigua la esperanza: fundar un convento carmelita, pertenecer a la misma orden que su admirada Santa Teresa de Jesús, vivir una cotidianidad de oración, ayunos, silencios, precariedad, castigos corporales y demás privaciones que conducen a una verdadera elevación del alma, lo que nunca podría lograr en medio de las licencias de "bebedoras de chocolate", no lo olvidemos, de la orden de la concepción en el convento de Jesús María.

La de Inés de la Cruz es una escritura más cultivada que la de Mariana Encarnación, su amiga, discípula y cofundadora del convento. Tan contrariada estaba en medio de esa vida "regalona", sor Inés, que a los seis o siete años de vivir en el claustro enfermó, y afirma —sin titubear— que pasó ocho años con inexplicables calenturas. Padecía —quizá— de esa angustia de los místicos (contrariados) a la que Santa Teresa llamó "purgatorio del alma". Decidió alejarse de todos los remedios: "Viendo se me pasaba la vida tan miserablemente, determiné morirme sigiendo comunidad: con no açer más remedios fuy mejorando quando del todo perdí el miedo a la muerte". Más sana, retomó el esfuerzo dirigido a la fundación del convento: "entre otros motibos que me obligaban, fue que pues yo abía estado tan tibia en la religión y no conseguido el fin para que entré".

Con harta frecuencia, la religiosa recibía señales del llamamiento que le hacía Santa Teresa de Jesús. "Doçe años andube en la demanda." Narra que desde su infancia leía libros de la vida de los ermitaños, y que llegó al extremo de abandonar un día su casa de infancia para ir a buscarlos. Regresó unas horas después. En 1616, en un festejo de humildad espiritual y gran boato, sor Inés y su amiga, discípula y cómplice, sor Mariana, tomaron los hábitos de las carmelitas descalzas. Después de interminables intervenciones divinas, y de negociaciones con sacerdotes, religiosas, arzobispos, mecenas ricos pero sin alcurnia, y aristócratas, adoradores todos de santa Teresa, tanto en España como en las Indias, Inés de la Cruz realizó su sueño: "Estarme yo en una çelda como en un desierto, que siempre e sido muy afiçcionada a la soledad".

## Manuscrito de sor Mariana de la Encarnación: *La relación de la fundación del Convento Antiguo de Santa Teresa*

*(Texto de 1641. Selección y transcripción paleográfica por Citlali Campos Olivares. Segundo volumen publicado en la Colección "Escritos de mujeres siglos* XVI *al* XVIII*".)*

El documento de origen se encuentra en la biblioteca de la Universidad de Texas. Para cuando sor Mariana escribe —16 años después que su amiga—, Inés ya había muerto, y su crónica de 1625 se suponía extraviada; se le solicitó a Mariana, entonces, la escritura de sus memorias de la fundación. Mariana había ingresado a los nueve años de edad como doncella pobre al convento de Jesús María.

> No se tenía en que era menester en criar y doctrinar a gente pequeña, faltóme el magisterio necesario para las futuras misericordias [. . .] finalmente profesé a un tiempo de edad de dies y seis años; pocos días antes de mi profesión tuve con particular llamamiento a vida más perfecta de la que allí se profesaba, y a un modo y ejercicio de oración interior que ni lo entendía, ni nadie me lo enseñaba [. . .].

Poco después conoció a Inés de la Cruz, y compartieron una vida de profunda lealtad y devoción la una por la otra. Sor Mariana vivía también presa de insatisfacciones, desasosiegos y vívidos quebrantos, por lo que su confesor: "Mandándome aprendiese música de canto de órgano, y a tañer un instrumento, exercicio que sentí con grandísimo extremo porque me ocupaba mucho el entendimiento [. . .], de manera que a poco tiempo iba ya con más gusto a tomar leción que a recogerme". ¿Qué de más angustiante para quien aspira a la grandeza inscrita en la renuncia, que el "iba con más gusto"? La "liviandad" de su vida atormentaba a sor Mariana, de la misma manera en la que atormentó a sor Inés de la Cruz. En esa frontera —al borde de la construcción de una congregación carmelita— se encontraron, convivieron y se amaron.

Mariana padecía de una grave distracción producto de sus anhelos contrariados:

> Así se dolía su magestad de mi destración trayéndome a este tiempo para despertador unos quadernos de la vida de nuestra señora Santa Madre Teresa de Jesús [. . .]; eran de mano estos quadernos que sus libros aún no estaban impresos, y si lo estaban no havían llegado a mi noticia [. . .]; me parecía con mi ignorancia tenía alguna semejanza con mi camino que eran de los principios de su vida. Fue tan grande la ternura devoción y amor que cobré con esta divina criatura que leiendo mis papeles me fui un día delante del Santísimo Sacramento [. . .] hise voto a nuestro señor, que en cualquier tiempo que huviese convento de esta sagrada religión procurar con todas mis fuerzas y diligencias ser religiosa en ella.

Mariana de la Encarnación es deliciosa. Su escritura es despreocupada, ingenua, más libre que la de su compañera; por momentos, llena de humor. Diría que es una escritura más cercana al habla popular, pero son mis elucubraciones de lega. El texto narra con mucho detalle la personalidad de ambas religiosas. Mariana escribe:

> Avía dos años poco más o menos que havía entrado a ser religiosa la madre Ynés de la Cruz, sujeto tan singular en virtud, abilidad, memoria y raro entendimiento y sabiendo antes de que entrase lo que se estimaba en aquel convento entonces a las que sabían música [. . .] aprendió con tanta eminencia que alcansó consumadamente toda la siencia que pudo saber un maestro de música. No quiso nuestro Señor se ocupara de siencia tan terrestre [. . .] y así permitió que teniendo la plática y ciencia de la música, no tuviese exersicio y práctica porque jamás pudo entonar un solo punto [. . .] de manera que las composiciones que hasía eran tan dificultosas que no se podían cantar, con que quedó frustrada toda su ciencia.

Me conmueve esta descripción de los infortunios musicales de su amiga, porque la conclusión de Mariana es que Dios decidió que la religiosa no "entonara", no porque quizá fuera dura de oído, sino porque estaba llamada a "negocios de mayor importancia". En su defecto estaba la prueba de su grandeza.

Conversaron de su proyecto y poco a poco fueron encontrando aliados. A fuerza de insistencia y de los hábiles manejos de sor Inés, lograron incluir en el convento ejercicios propios a la orden de las carmelitas descalzas: "se hasían penitencias extraordinarias, públicas y secretas, saliendo de las reglas ordinarias, añadiendo exorvitancias que nuestros padres no nos enseñaban [. . .] con nuestros fervores en las penitencias que se hasían, parecía la cárcel de San Juan Clímaco". Ante las "exorbitancias" y las fatigas extra tan deseadas por Inés y Mariana, sus compañeras "chocolateras" comenzaron a rebelarse. Ellas y sus espiritualidades no estaban urgidas de tanto: "No pudo el demonio sufrir tanto bueno como se hiva introduciendo [. . .], se empezaron a inquietar las más modernas y mosas, y a decir que las querían hacer guardar las reglas del Carmen".

Las mortificaciones y el huerto cerrado no les impedían tener un oído bien puesto en el mundo profano: se enteraron de que el hidalgo Juan Luis de Rivera y su esposa doña Juana de Abendaño estaban interesados en la fundación de un convento de carmelitas descalzas, y que habían enviado una solicitud a España para que enviara religiosas, así como que la casa para el convento ya estaba comprada y previstas las rentas para su sobrevivencia. Inés de la Cruz los invita a visitarlas y los convence de que para fundar el convento sean elegidas religiosas que ya están en México. Pasaron ocho años, el hidalgo y su esposa eran personas mayores, por lo que Inés y Mariana pidieron a un sacerdote aliado que les sugiriera nombrarlas en su testamento como capellanas y fundadoras. Mariana nos cuenta alegremente, sin pudor ni sonrojo alguno: "Con este interés los regalávamos cuanto podíamos". El movimiento pendular es continuo: ¿cómo moverse en las reglas del reino de los cielos? ¿Y cómo moverse en las reglas del reino de la tierra?

Mariana de la Encarnación se enferma de "mal de corazón, perlesía, y otros mil achaques y flaquesas". Perlesía significa: "privación o disminución del movimiento de partes del cuerpo. Debilidad muscular producida por la mucha edad o por otras causas y acompañada de temblor". Solo que ella era una mujer muy joven. No deja de ser fascinante ese antiguo paralelismo entre los síntomas de las grandes histéricas y los de las grandes místicas. Entiendo a las histéricas como mujeres inconformes y rebeldes, utilizando su cuerpo (a pesar suyo) para denunciar su infortunio y gritar sus ansias de libertad, como lo analiza Emilce Dio Bleichman en *El feminismo espontáneo de la histeria*, o como leemos en las interpretaciones de *La bella indiferencia*, el libro coordinado por Marta Lamas y Frida Saal.

Dice Mariana: "La madre Ynés de la Cruz no desfallecía en nada, que era rosa fuerte y perfecta en el camino de Dios". Relata Mariana que habló con el arzobispo: "hablé y dile cuenta del voto que tenía echo de ser carmelita y del desconsuelo en que me hallava de verme impedida, con traumas, enfermedades, que a todas repugnaban [debido] a la estrechura que se profesa en esta sagrada religión". Resultó, ¡oh, casualidades celestes!, que su interlocutor era el mismísimo arzobispo que tenía en su poder el testamento perdido de don Juan de Rivera. Pero el milagro no logró completarse: el arzobispo fue llamado a la vera del señor antes del tiempo que precisaba el proyecto de fundación del convento.

"Quedamos en sede vacante y sin virrey, y la ciudad tan revuelta, que no havía lugar de tratar cosa alguna." A uno de los frailes se le ocurrió acudir a un señor de nombre Quesada, de quien era confesor. Quesada se entusiasmó, pero acá se nos explica su impedimento grave para apoyar un convento: "tenía un grande inconveniente para irnos a ver, porque quando se casó, prometió a su mujer de no visitar jamás monjas [...] porque su madre de doña Ysabel de Vaca, había vivido mal casada por tener su padre amistad con una religiosa en España". Les digo, sucede de todo en la viña del señor. Los supuestos amores prohibidos del suegro del salvador en potencia obstaculizaban las vías del llamado de dios.

Pero la fe mueve montañas; resulta que la señora Vaca (esposa del salvador) se hallaba en problemas, y prometió que si la ayudaban a salir de ellos —mediante un milagro—, aceptaba. El milagro tuvo lugar y Quesada se hizo responsable de buscar el testamento de Juan Luis de Rivera, extraviado de nuevo, así como de hacer, ante el virrey y el arzobispo, las diligencias necesarias para la fundación. Pero Juan Luis de Rivera no las mencionaba en su testamento. Las dejó de lado. Las olvidó. Decenas de intrigas, miserias y desilusiones desfilan, quieren arrebatarles su fundación, las monjas flaquean, pero no renuncian. La relación de estas mujeres me hace pensar en el *affidamento*, como llaman las feministas italianas de la diferencia a la relación de confianza y cuidado mutuo entre mujeres. Se apoyaban incondicionalmente, y cada una compensaba lo que faltaba a la otra.

Un día —por fin— Mariana escucha que la abadesa del convento que habitan renuncia a su pretensión de dirigir —cuando existiera— el convento carmelita:

> La abadesa y su amiga, viendo que a nosotras visitaban y davan cuenta de estas cosas [...] se volvió a hablar con su amiga y le dijo: 'paréseme se ban componiendo ya las cosas de la fundación de Carmelitas; esta gente de España tiene su estrella en las Yndias. Ynés de la Cruz es gachupina, y ha de salir con la fundación; no hay sino retirarnos nosotras, y allá se lo aya ella y las que la siguieron.

La "gachupina" y la "criolla chocolatera" quedaban aceptadas como las líderes sin rival del proyecto carmelita. Llegan a México los marqueses de Guadalcázar, brillan de nuevo los talentos diplomáticos de las religiosas y su capacidad para negociar con los poderosos de esta tierra. Venían "deseosos de allar en las Yndias convento de carmelitas". La marquesa visitó el convento, y era

tal su contento de conocer a Inés y Mariana Encarnación, que se olvidó de rendir el obligado tributo a la abadesa:

> No consintió nos apartásemos un instante de ella sin reparar a la cortesía que se le debía a la madre abadesa, a quien nada de eso hiso buen gusto, ni a las demás, porque la emulación donde quiera se entra; y pareciéndoles era culpa nuestra no advertir a la señora Marquesa que aquel agasajo se havía de hacer a la prelada [. . .] comenzó tan grande alvoroto y ruido de las amigas y deudas de las [sic] prelada, diciéndonos éramos unas descomedidas ambisiosas [. . .]; con tanto alvoroto de todo el convento, que nos hecharon de él [. . .]; yo, como pusilánime lo sentía mucho, porque era la prelada y muchas de ellas mis amigas, y me había criado con ellas.

Quizá la vanidad les ganó a Inés y Mariana, quizá solo eran más interesantes que la abadesa. No respetaron las rígidas jerarquías y fueron despachadas.

> Mis hermanas y deudas que eran artas me ayudaban a atribular diciéndome para qué me metía en aquellas novedades, que Dios me había traído desde pequeña a aquella religión, donde era amada de todas [. . .] que dexase a la madre Ynés de la Cruz, que era propiedad de gachupinas ser noveleras, amigas de hacer ruido, ambisiosas para ganar fama.

Mariana —aún con su pesadumbre a cuestas— no traicionó a Inés. Justo cuando era indispensable, una de las religiosas tuvo una visión muy conveniente: se despertó dando voces y juró que el mismísimo Señor le había hablado al oído para asegurarle que "el intento de estas monjas es santo". Quesada demandó al heredero de Rivera, y las religiosas heredaron la casa. Se sospechó de visión inducida y amañada, pero las denunciadas se ofendieron a tal punto de que sus virtudes fueran puestas en duda, que sus detractoras dejaron morir el tema. En una de esas sí era el intento santo de unas casi santas.

El proyecto comienza a realizarse: "Eran tantas las limosnas que daban para la obra que no havía persona principal ni pleveya, mugeres, ni esclavos, que no acudiesen con lo que alcansaba el caudal de cada uno, aunque fuesen dos o tres reales". La narración de Mariana de la Encarnación es tan vívida y tan amorosa que una se encariña muchísimo con el convento. Llegada a este punto en la lectura, ya casi me veía corre y corre (mortificada y descalza) a abrir el pesado portón, para que los benefactores entraran con sus abundantes limosnas.

Realizado el sueño, a la infatigable madre Inés de la Cruz le dio "una gran calentura". Dice Mariana:

> a la señora marquesa avisé y pedí me hisiese merced de algunas reliquias para la enferma; su excelencia me embió todas las que trahía consigo, y entre ellas un relicario con carne de nuestra Santa Madre Teresa de Jesús, de donde sin que se hechase de ver, saqué una poquita [. . .] sobreviniéndole como a las ocho o nueve un tan gran sudor que pensamos ser el de la muerte; me llegué a ella, y le rogué se esforzase a tomar una poca de bebida, donde le heché la reliquia [. . .] se quedó como dormida.

Inés de la Cuz despertó y le dijo a Mariana: "Ya me siento mejor; deme de aquella bebida. No de ésta, sino de la que me dio endenantes [. . .] y después que se fueron los capellanes dixe a la madre Ynés, cómo en la bebida le había dado la carne de nuestra santa madre [. . .] se sonrió".

Ni el más mínimo empacho tuvo sor Mariana en sustraer un fragmento de la santísima reliquia; su muy desarrollado sentido práctico despojaba el hecho de cualquier idea de profanación. Ambas religiosas funcionaban, como bien dicen: "A Dios rogando y con el mazo dando". ¿De dónde venía esa carne y en qué estado podía estar tras tan largo peregrinaje? No nos ocupemos de nimiedades.

Inés de la Cruz se salvó de "una gran calentura" gracias a la "carne" milagrosa de la mismísima Santa Teresa de Jesús. Maestra de Maestras.

En tremendo festejo con procesión y carrozas fueron ordenadas las dos alegres y sufridoras comadres: "Estaban en el altar los ávitos de carmelitas en dos fuentes de plata muy adornados, en donde los bendijo el señor arzobispo [. . .] buscamos vida más perfecta y penitente". Recibían tantas limosnas, que: "nos mandaba el señor arzobispo diésemos de limosna todo lo que nos sobrava a los conventos pobres [. . .] y sabiendo lo que dávamos, decía para gracia: 'Miren en qué a parado la pobresa de mis carmelitas que dan limosna a los otros conventos"'. La madre Inés de la Cruz fue nombrada priora. Mariana termina su documento, una zaga protagonizada por mujeres valientes, perseverantes, indomables. Pero justo antes de su firma recurre a la ritual renuncia a sí misma: "La más imperfecta e indigna de este convento".

**Diario de las visiones de María Margarita de Almaguei, Guanajuato, 1769-1783**

*(Localización y transcripción de Alejandra Olguín González. Manuscrito conservado en el Archivo General de la Nación.)*

Un texto más complejo de dilucidar, ¿a quién le escribe —realmente— María Margarita? En sus palabras resuenan unos grados de soledad que no percibo en los textos anteriores, quizá porque su excesiva demanda de amor la lleva a la repetición constante de un mismo escenario: demanda/paciencia temporal de su interlocutor/agudización de la demanda/rechazo y huida de su interlocutor. A diferencia de Inés y Mariana, ella no disfrutaba de la convivencia cotidiana y la protección que ofrece un convento. Por momentos describe circunstancias concretas: no tiene ese día dónde desayunar, se ve obligada a acudir a una casa rica en donde le ofrecen pan y unos duros, es propietaria de una casa que quisiera vender, pero un poco más adelante en su narración habita un cuarto en casa ajena, se llama "arrimada".

Sueña con crear una "fundación", pero se le olvida a cada rato. Su reino es bastante menos de este mundo que el de las religiosas anteriores. Ellas sí que sabían soñar, negociar y realizar. Almaguei en cambio se extravía; su escrito es mucho más la narración de sus visiones y sus encuentros (en diversos grados de intimidad) con el entero santoral, que la búsqueda de resolver —en la realidad— los escollos para lograr su anhelo. María Margarita no está en un convento, no tiene amigas. No pertenece a ningún lado. Está excluida de la deliciosa complicidad que sostuvo el éxito de "la gachupina" y "la criolla chocolatera".

Hay en ella rasgos paranoicos notorios: la maldad, la injusticia y la maledicencia la persiguen, pero sufre en medio de un hondo gozo. Vive la humillación (real o imaginaria, a la que convoca de manera constante) como un paralelismo entre su vida y la vida de Jesús. Recibe continuos castigos de sus diversos confesores que no saben qué hacer con ella; se confiesa y comulga tanto que le prohíben confesarse y comulgar. Escribe tanto, que le prohíben escribir y no responden sus cartas. Ella, ante el silencio, se enferma. Las visiones la ocupan a cualquier hora del día y de la noche, en privado y en público. Sus visiones abundan en encuentros sensuales repetidos y repetitivos.

Ante cualquier confrontación con la realidad, María Margarita se fuga hacia los brazos de su "Señor y su Divina magestad". La ninfomanía espiritual de Almaguei —ustedes disculpen que así le llame— es fascinante: corre de un éxtasis al otro a horas y a deshoras. Durante la confesión, durante el rosario, mientras camina por las calles. Sus visiones la atrapan en sus habitaciones y en las colas para el pan. Una verdadera "poseída".

Hay una marca que queda en el cuerpo ante el delirio de la otra mujer. Un tatuaje invisible que una va aprendiendo a leer con los años: la prohibición. La negación de los derechos de las mujeres, de sus palabras. La negación del cuerpo femenino que conduce a las mujeres a exhibirlo, no en su fuerza, sino en sus llagas. Es allí donde exhibirlo les estaba permitido. El lenguaje de las enfermedades del cuerpo como una manera de exorcizar el "martirio" de lo femenino doblegado. Las visiones incontenibles de María Margarita, dejada de lado por la vida, como sustitutos de la vida misma.

Las editoras nos traen desde muy lejos esas voces tan remotas y tan actuales. Tan ajenas, y tan identificables. ¿Recuerdan esa pintura en la que unas almas en pena desnudas y sensuales son mantenidas en el infierno por la intervención de los diablos rojos que las empujan con sus trinchetes hacia las llamas? Era una reproducción muy popular en los hogares de mi infancia. ¿Quién de nosotras no conoció y amó a esa tía soltera, a la manera en la que las mujeres eran antes solteras, que vivía inflamada de rosarios, de misas, de comuniones, de sacerdotes y de santos? Viviendo de sus rentas, si tenía mucha suerte, o de la generosidad de algún familiar. No tuvo derecho a aprender un oficio. Se arropó en sus encajes, en sus renuncias obligadas, en la amenaza del castigo a los pecados que no cometía "ni con el pensamiento". Se arropó en el pánico ante "la carne" y sus largas soledades. No deliraban esas tías. Solo se persignaban mucho, se enfermaban mucho y se escondían para hablarse a solas.

## *De conciencia*: copia de los papeles, que por orden de su confesor ha escrito sor Isabel Manuela de Santa María, anterior a 1758

*(Localización y transcripción por Mirna Flores y Laura Ramán. Manuscrito conservado en el Archivo General de la Nación.)*

"Día nuebe de julio. Tomo la pluma por santa obediencia y doy a vuestra merced quenta de todo lo que el mes antescedente me ha pasado". Isabel Manuela es, como María Margarita, una "poseída" que intenta "poseerlos" a todos. Un ser para el delirio. Un delirio que se va transformando, supongo que a partir de las intervenciones (¿aterradas?) de su confesor. Escuchemos sus palabras. Para aprehenderlas más de cerca he dividido su escrito en lo que me parece son los cuatro tiempos bien diferenciados de sus formaciones delirantes.

*Primer tiempo: el confesor, la virgen y el niño, incluidos en el delirio*

> Me mandó vuestra merced que cuando estuviera el Niño conmigo le diera de mamar, cosa que avía días que lo desseaba y abia querido hazerlo, pero no me avía determinado por ser lo que soi. Pero ya aviéndomelo vuestra merced mandado, quedé muy gozosa [. . .].Y ya di a vuestra merced en dos últimos razón de cómo avía pasado toda la noche con el Niño y como avía amanecido, por lo que vuestra merced me embió el otro Niño; y a la tarde se me juntaron los dos [. . .] le puse el pecho en la voquita [. . .] y visto el pecho en su voca, más y más me abrazaba el alma en su divino amor. Y estando como digo parece que estaba mi señora la Virgen María dándome a mí de mamar, y con esto me llegué a embriagar, de modo que estaba fuera de mí [. . .] con una manita tenía el pecho y la otra me la metía en el interior del pecho [. . .] y parece vi que con su divina manita coxía mi corazón, y a ese tiempo me dio tan grande estremecido, que se me movió todo mi cuerpo y hasta sentí que se me movieron las entrañas [. . .] vi y sentí distintamente que juntaba quatro corazones: el suio, el de su madre santísima, el de vuestra merced y el mío [. . .] me llegué a sentir de

> modo que era como desmaiada [. . .] puesta la mano en el pecho de mi amoroso Jesús, sentí le latía con tanta violencia que me asusté, y con gran cuidado fui mudándole mi mano por todo su cuerpesito [. . .] con esto conscidere vuestra merced cómo estaría esta miserable pecadora [. . .] y esto volví a sentir a la siesta estándome gozando con el Niño.

Se regalaría Freud con estas descripciones: deseos y sensualidades que suceden sin reparo ni límite alguno, entre personas reales y ficticias de edades muy distintas. Ambos sexos incluidos en la escena erótica. Personaje de la realidad: el confesor. Personajes del imaginario: todos los demás, integrados en feliz y armoniosa convivencia.

Se regalaría aplicando acá esa concepción suya de "perversión polimorfa" con la que definía la sexualidad infantil:

> En fin todos esos días que estube comulgando, luego que recivía a mi Señor Sacramentado, se me detenía la forma en la voca algún espacio de tiempo, y le sentía en carne, y como estaba tan abrasada en su amor, luego comenzaba a gustar sus dulzuras [. . .]. Y llegando a poner su divina voca en la de mi alma, le daba tan fuertes chupetones que me acababa de comer a Jesús sacramentado [. . .]. Y estando como digo vi que la Virgen santísima me ponía en la voca de mi alma sus virginales pechos [. . .].

¿Cuáles son las emociones del confesor para quien Isabel Manuela escribe? ¿Se trastoca? ¿Se duerme? ¿Cómo vive ser el depositario de los delirios de su oveja? Lo que sí nos cuenta es que el sacerdote muy acomedido, le compartía el vino de consagrar:

> doy a vuestra merced razón de cómo me dejó vuestra merced ayer con los tragos, así digo porque para mi alma fueron demás que vino con que vuestra merced me embriagó [. . .]. Vuestra merced me dejó abrasadas hasta las entrañas y derretida en amor de nuestro amado Jesús, con quien he passado toda la noche sin aver serrado mis ojos ni un minuto [. . .] comenzé a aserle mil amoritos y a rogarle me diera licencia y me dexara mamarle su divino corazón [. . .].

El lenguaje de sor Isabel es el más sexualmente explícito de entre los cuatro manuscritos. Santa Teresa misma comparaba el éxtasis místico con los "tormentos del amor profano". Los ardores de Isabel Manuela de Santa María, pegada al pecho de la virgen, me recuerdan aquella división tan interesante que hace Melanie Klein en su análisis de la figura materna: madre buena, madre mala. Seno bueno, seno malo. ¡Quién como Isabel Manuela! Ella podía beber de los más nobles senos, de la más amorosa e inefable de todas las madres, sin ambivalencia alguna. Como vemos, el delirio ofrece sus inenarrables gozos. Continúa:

> Y entre tantos amores que nos estábamos haciendo parece que vi y sentí que me metía sus manitas en el seno a jugar con mis pechos [. . .] y con todo esto he rebentado toda la noche sin poder desahograr el espíritu [. . .] he reprimido harto a onde he podido porque no me oyera la moza [. . .] pero ya me faltaba la respiración; ya me sofocaba el amor, en fin, me moría de amores [. . .]. Y así, por amor de Dios que vuestra merced me conceda esto, y juntamente que las vezes que a vuestra merced le fuere posible me dé vuestra merced los traguitos que ayer me dio.

Entre los testimonios rescatados hasta ahora, este me pareció el más hipnótico. Todo lo que el éxtasis místico tiene que ver con la sensualidad, la carnalidad sublimada, y esos arrebatos que los médicos del siglo XIX dieron por llamar "el paroxismo histérico" para referirse a las convulsiones propias al inexplicable y misterioso orgasmo femenino. "La fusión transformante"

del cantar de los cantares. Pintores y escultores se han fascinado ante esas femineidades en trance: cuerpos arqueados, miradas ausentes, rostros en extravío. *Extasis, raptus, excessus mentis*. Pienso —imposible no hacerlo— en la sensualidad de la escultura de la beata Ludovica Albertoni de Bernini. En "La transverberación de santa Teresa", también de Bernini, que llevó al psicoanalista Jacques Lacan a exclamar en plena iglesia romana su célebre frase: *"Elle jouit"*, que se puede traducir como "ella goza" y, de manera más explícita, como: "tiene un orgasmo".

El arrebato que describe la unión de las almas atravesado por metáforas que tienen todo que ver con el cuerpo. Santa Teresa distinguía cuatro grados en el "ascenso espiritual": la meditación, la oración de quietud, el sueño de poderes y el éxtasis. La perfección consistía en alcanzar "la séptima morada". Pero volviendo a Isabel Manuela, de pronto atisbamos que su confesor comienza quizás a inquietarse, y trata —deduzco a partir de las transformaciones en los delirios de la monja— de guiarla ¿hacia qué?, ¿tal vez lo que le sucede no son visiones, sino que solo se duerme y sueña como cualquier modesto ser humano a quien la virgen no le habla? La hermana (contrita) se aplica en esa dirección: "Y así solo lo escrivo, porque vuestra merced vea cómo durmida me entretengo. No digo que es sierto ese, solo sueño, nada más". Pero, ¿qué clase de relación mantienen entre ellos? La religiosa le agradece el vino de consagrar compartido y se entera de datos tan relevantes en la vida de su confesor como que el sacerdote estuvo en la necesidad de tomarse una purga.

*Un segundo tiempo en los contenidos del delirio: la Virgen María y ella*

El escrito deja un poco de lado al confesor y al niño y cae en la adoración de la Virgen María: "huerto serrado de la virginidad, virgen antes del parto, virgen en el parto y virgen después de el parto". La religiosa le recuerda a su confesor que ella no sabe latín. Interesante, dado que es a ese "huerto cerrado de la virginidad" hacia donde mujeres como ella acudían para encontrar la posibilidad de estudiar y abrir ventanas al mundo. Las fantasías de la monja con la virgen la llevan a estados de postración, estremecimientos y desmayos. Se funde en ella, bebe de sus senos. Ahora ya sin confesor y sin niño en el delirio. Solas, las dos. ¿Goza el confesor de los arrebatos de su confesada? ¿Tiene que luchar contra sus propias tentaciones desatadas por la inspirada sor Isabel Manuela? ¿Le teme cada vez más a su locura?

*Un tercer tiempo en los contenidos del delirio: su divino esposo y ella*

La religiosa comienza a hablar de su "divino esposo". Ya en el delirio no hay confesor, ni niño, y la virgen comienza a aparecer como madre de dios, es decir, ya no como objeto de deseo, sino como su divina suegra: "Y con la fuersa del incendio me propaso atrevida a darle tantos ósculos que no me satisfago porque el amor me ase querer asta comerme a su Magestad". A estas bajuras, una percibe en las palabras de la religiosa que su confesor busca ya —con franca desesperación— la salida de emergencia.

*Un cuarto tiempo en los contenidos del delirio: la Sagrada Familia*

La pasión se dirige en exclusiva a su divino esposo, pero aparecen san José y la virgen, en tanto que pareja y padres de Jesús/dios adulto. Es muy interesante el trabajo del confesor: primero fue menester diezmar la certeza que habitaba a Isabel Manuela de Santa María de que lo suyo eran visiones inspiradas por el soplo divino, como las de las grandes místicas. Intentó ayudarla a transitar de la certeza de la iluminación, a la de los sueños que experimenta al dormir cualquier hija de vecina. No creo que sor Isabel Manuela le haya creído nunca. Si solo soñaba, Isabel

Manuela no era una elegida y se relativizaba su fusión con sus amados intangibles. Tal vez su confesor pensó que podía extraerla poco a poco de su delirio, hasta un punto en el que ella pudiera diferenciar entre sus imaginarios y la realidad. Acotar la locurita, desmantelar su omnipotencia y devolverla al mundo de sus pares terrenales.

Las transformaciones del delirio en los distintos tiempos del escrito: *a)* El tiempo de la "perversión polimorfa", como diría aquel. *b)* El tiempo del amor a otra mujer. *c)* El tiempo de la adoración —monógama— a su divino esposo. *d)* Al final, el tiempo de la confirmación de su vínculo privilegiado con su esposo, más las figuras de María y José. O sea, el tiempo de la sagrada familia, con ella incluida. Toda interpretación es por supuesto una osadía y un riesgo, y nada me consta, puesto que allí no estuve. . . pero no deja de llamarme la atención esta secuencia en la cual, si bien los delirios no se detuvieron —los rayos de fuego la siguen traspasando—, sí terminaron más o menos ajustándose a lo que en términos profanos podríamos llamar la heterosexualización del delirio.

El delirio conducido a buen puerto, pensaría el confesor: una sexualidad heterosexual y monógama, con varón imaginario, pero adulto, e intervención contenedora de la familia en pleno. Es interesante que sus gozos e intimidades con su "amado esposo" la lleven a una confesión que jamás aparece en sus encuentros con la virgen o con el niño: "de ti lla sabes que tengo miedo". Hay una domesticación del delirio, pero es irremediable: el delirio no se detiene. El confesor dejó de responder a sus cartas. Los escritos de sor Isabel Manuela fueron hallados en los archivos de la Inquisición. Hay preguntas que una no puede dejar de plantearse: ¿su confesor intentó cambiar su certidumbre de iluminada: "no tienes visiones, sueñas", para salvarla de la Inquisición? ¿Intentó acotar esa sexualidad ejercida —en las palabras— en todas las direcciones, para salvarla? ¿No quiso o no pudo defenderla del horror? ¿Quién era él? ¿La traicionó?

**El anhelo de amor perfecto y la conquista del absoluto**

Hay en el discurso místico una búsqueda del amor absoluto que todos desearíamos, y cuya inexistencia tenemos que aceptar como una renuncia indispensable para amarse entre humanos. En el discurso religioso, la fusión con "el esposo divino" es el momento más elevado de la perfección amorosa. Al alcanzar el éxtasis, la mística convierte en realidad lo inalcanzable y encarna así la realización del más humano e imposible de los anhelos: el amor absoluto. Es allí donde el discurso místico femenino o masculino podría de nuevo emparentarse con lo que nos da por llamar "histeria". ¿Qué es la histeria sino la rebelión contra la imposibilidad de lo absoluto? ¿Qué es la histeria sino el llamado ardiente y sacrificial a que los límites entre el uno y el otro no existan, a que la fusión sea posible? ¿Qué es la histeria sino el cuerpo que se escamotea el placer, porque aquello que sucede en el cuerpo parece tan limitado y tan insuficiente? Esa letanía de la autohumillación que eleva el alma y habla de mortificaciones y entregas ¿qué busca sino el absoluto? La morada perfecta de los amantes perfectos y eternos.

La culpa ante la escritura, tan propia de las mujeres, religiosas o no. El miedo a "virilizarse" en el ejercicio de la inteligencia y el pensamiento. Siglos de prohibiciones introyectadas. ¿Quién querría ser inadecuada y cómo se resuelve ese conflicto identitario? Sor Inés y sor Mariana intentaron resolverlo en los jardines del claustro de la Congregación de las carmelitas descalzas; María Margarita e Isabel Manuela —menos afortunadas—, en el delirio. En la evasión de un delirio que quizá llevó a morir a manos de la Inquisición a una de ellas. Un tesoro esta colección, este rescate de manuscritos que abandonan sus huertos cerrados, sus claustros, para salir a la cita con sus lectores.

**Obras reseñadas en el texto**

Inés de la Cruz, *Fundación del convento [de Santa Teresa la Antigua]*, editado por Clara Inés Ramírez González, Claudia Llanos y Citlali Campos Olivares, México, IISUE-UNAM, 2015 (Escritos de mujeres siglos XVI al XVIII, 1).

Isabel Manuela de Santa María, *De conciencia. . .*, editada por Clara Inés Ramírez González, Claudia Llanos, Mirna Flores y Laura Severa, México, IISUE-UNAM, 2016 (Escritos de mujeres siglos XVI al XVIII, 3).

Mariana de la Encarnación, *Relación de la fundación del Convento Antiguo de Santa Teresa*, editada por Clara Inés Ramírez González, Claudia Llanos y Citlali Campos Olivares, México, IISUE-UNAM, 2015 (Escritos de mujeres siglos XVI al XVIII, 2).

Están en prensa el libro de Margarita de Almaguey y el de la Marquesa de las Amarillas, llamada Luisa María del Rosario de Ahumada y Vera. Para acceder a los textos completos, visita: http://www.iisue.unam.mx/libros/

María Teresa Priego
*Correo electrónico:* mariateresapriego@gmail.com

Disponible en www.sciencedirect.com

DEBATE FEMINISTA

Debate Feminista 52 (2016) 106–109

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

www.debatefeminista.pueg.unam.mx

# Feminismo y visualidad: reseña del libro *Soft Fiction. Políticas visuales de la emocionalidad, la memoria y el deseo. Un homenaje al cine de Chick Strand* (2015), compilado por Virginia Villaplana Ruiz

El volumen colectivo que edita Virginia Villaplana no debe entenderse como un examen exhaustivo del trabajo de la antropóloga y directora de cine Chick Strand (1931-2009). De hecho, solo en dos de las contribuciones se aborda la producción fílmica de Strand. El prometido homenaje lo es tanto a la obra de la californiana como al sentido de su legado para el feminismo queer respecto de tres dimensiones. Por un lado, se examinan los componentes de la práctica de una visualidad queerfeminista. Además, se propone la reflexión desestabilizadora a propósito de una oposición tajante entre registros documentales y de ficción, que remite al debate posmoderno sobre el estatuto de la verdad con consecuencias tanto éticas como políticas sobre las que regresaré en esta reseña. Por último, la experimentación etnográfica a través del recurso al cine resuena en muchos momentos del libro en relación con pedagogías colaborativas de la imagen.

El volumen se divide en tres partes que se cierran en todos los casos con lo que Virginia Villaplana denomina una imagen-texto que alude visualmente a los temas teorizados en los distintos capítulos. De acuerdo a mi lectura, las tres partes tienen como eje organizador común la reivindicación de la noción de experiencia, que también remite a discusiones importantes en el contexto del feminismo posmoderno. Valga señalar aquí que entre la crítica de filiación discursiva de Joan Scott y los exámenes de inspiración fenomenológica de Linda Alcoff, Judith Butler o Teresa de Lauretis que se resisten a deshacerse completamente de uno de los conceptos fundadores del pensamiento y la acción feministas, Virginia Villaplana claramente apuesta, en línea con la segunda posición que acabo de señalar, por una conservación queer de la experiencia en los términos que veremos más adelante.

*Soft Fiction. Políticas visuales de la emocionalidad, la memoria y el deseo. Un homenaje al cine de Chick Strand* tiene muchos méritos, a los que me referiré a medida que avance en la descripción de las distintas contribuciones. Creo que también plantea algunos problemas que abordaré como conclusión de esta reseña.

La primera parte —"La experiencia de las narrativas. Filmando la memoria, emocionalidad y documentos íntimos"— contiene los dos únicos análisis dedicados al trabajo de Chick Strand: uno a la obra en su conjunto, de la autoría de Juan Antonio Suárez, y el otro a su película *Soft Fiction* (1979), a cargo de Paula Rabinowitz. Para Suárez, el cine etnográfico-documental de Strand se sitúa en un tipo de producción fílmica feminista de la década de 1970 —representado por las norteamericanas Barbara Hammer, Barbara Rubin o Carolee Schneemann— que en su interés por acercamientos experimentales al cuerpo y la sexualidad ha interpelado significativamente a

La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.004
0188-9478/

las políticas de una estética queer. Asimismo expresa varios aspectos de la obra de Strand que movilizan una crítica a la antropología convencional que la acercan a la también directora y teórica feminista Trinh-T Minh-Ha. Específicamente en el intento por disolver la división rígida entre visual y auditivo, así como entre observador y observado. Por su parte, Rabinowitz lleva a cabo una interpretación sugerente de *Soft Fiction* —un documental de 1979, con una fuerte carga poética, en donde cinco mujeres relatan sus experiencias en torno a la sexualidad y el deseo— a la luz de su comprensión de un feminismo posthumano. Para Rabinowitz, *Soft Fiction* propone una exploración del placer femenino en la cultura patriarcal mediante "re-escenificaciones, re-montajes y re-relatos de violaciones en grupo, adicción, incesto y seducción de la película para convertirlos en relatos de poder y control [que] socavan y traicionan el proyecto feminista humanista de contar la verdad" (p. 43). Esta explicación se ubica, como ya adelantaba en esta reseña, en una de las discusiones más activas del clima posmoderno de la década de 1990 a propósito de la cualidad textual de la subjetividad y la vida social que, inmediatamente, pone en crisis modelos de significado basados en estructuras que operan a partir de elementos fundacionales de naturaleza esencial. Esta discusión, sin duda muy estimulante para grupos sociales históricamente construidos por paradigmas de verdad como efecto de agendas sexistas o racistas, también en seguida despertó la alarma en quienes veían un relativismo ético peligroso. Creo que a estas alturas la célebre frase de Fredric Jameson "la historia es lo que duele" encapsula inmejorablemente muchas de estas inquietudes. Reducir un feminismo posthumanista al debate centrado en los regímenes de representación que desnaturalizan, por muy buenas razones, narrativas totalizantes y esencialistas sobre lo humano, pienso que en 2016 es limitado. Con toda la importancia que este debate haya podido tener, actualmente quienes están en sintonía con un feminismo posthumanista, sin negar la importancia de los efectos discursivos en los órdenes subjetivo y social (afirmando así su naturaleza ficticia), se preocupan especialmente tanto por una reontologización de estos órdenes para señalar las consecuencias materiales de nuestras ficciones públicas como por la incorporación de actores no humanos en el paisaje de lo social, con el consecuente desplazamiento del cuerpo como centro en la producción de significados y realidad. Un aspecto muy interesante del texto de Rabinowitz es sin duda su atención a la controversial posición de Strand, afín a las llamadas guerras feministas del sexo de finales de la década de 1970 y principios de la de 1980 en Estados Unidos, sobre cómo los valores patriarcales son a la vez opresivos y fuente de placer. La conclusión de Rabinowitz, que a mi juicio resulta desconcertante a la luz de su propia elaboración del término feminismo posthumanista, y que en cualquier caso hubiese necesitado un desarrollo más en profundidad, es que "en suma, la película se hace retrógrada por su exploración obsesiva de la heterosexualidad de la gente blanca de clase media" (p. 57).

En relación con el resto de las contribuciones a esta primera parte, identifico como tema transversal a muchas de estas —en particular en el diálogo entre Gabriela Golder y Virginia Villaplana, así como el texto titulado "Lettre à ma soeur. Carta a mi hermana" de Habiba Djahnin— las políticas de recepción de determinadas prácticas culturales. Golder comparte la inquietante pregunta "¿vos qué nos das?" que le formula un grupo vulnerable con el que trabajó a partir de la socialización de videos. Y del mismo modo, Djahnin, en el contexto del documental que realizó sobre la muerte de su hermana en 1995 durante la guerra de Argelia, explicita el sentimiento compartido de que "las imágenes que vemos de Argelia no hablan de nosotros y nosotras, no nos sentimos identificados. Son imágenes grabadas aquí pero que se dirigen a los extranjeros" (p. 106). Esta cuestión no es menor en una situación de sobreabundancia de intervenciones artísticas que, en su intención por visibilizar y/o transformar el dolor de los otros, levanta numerosos interrogantes sobre el alcance efectivo de estas transformaciones y la relación de artistas, activistas y académicas con las posiciones subalternas de agencia y deseo.

En la segunda parte —"Las narrativas de la experiencia. Filmando la ficción, reconstrucción del deseo, escucha y afectos"—, la confianza en la eficiencia transformativa de las prácticas creativas (con particular atención en las fílmicas) en contextos de conflicto —violencia de género en Afganistán o en Euskadi, entre otros— parece ser mucho más unánime que en los textos que conforman la primera parte de este volumen. Solo Marina Gržinić en su "Capital repetición" ofrece una visión radicalmente crítica del campo artístico, en el sentido amplio de su circuito de producción, exhibición, consumo, teorización académica y tratamiento mediático. Según Gržinić, la propia lógica del capital en la época del neoliberalismo habilita perversamente las condiciones de la denuncia a través de un proceso de vaciado de significados reducidos a una "ideología inconsciente que se muestra como un juego o una broma que tiene vida propia" (p. 128). Coincido con este balance desesperanzado, que en cualquier caso no equivale a creer que no existan alternativas a las situaciones de abusos y desposesión a escala global a las que ha conducido la exacerbación de los intereses del mercado en el siglo XXI.

Me parece también relevante la entrevista de Carolina Betemps y June Fernández a Medeak, colectiva feminista radical creada en Donosti en 2000, porque expone varios de los elementos organizadores del transfeminismo —el trabajo con el cuerpo, la reivindicación de un sujeto abyecto de las políticas feministas y resistente a la universalización, la afirmación de prácticas lésbicas, la fascinación por la reelaboración de las masculinidades o por el posporno— que, en lo que concierne al placer como estrategia de lucha, evidencia la continuidad con una genealogía del feminismo a la que pertenecen Chick Strand y quienes nunca han acabado de adecuarse a las agendas del feminismo liberal.

La tercera parte —"Mediabiografía. Deseo y placer. Metodología práctica y creación con tecnología de uso personal"— está compuesta por prácticas fotográficas y textuales de los participantes en el taller de Mediabiografía Soft Fiction, coordinado e impartido por Virginia Villaplana en Bilbao entre octubre y noviembre de 2009. La mediabiografía consiste en una metodología interdisciplinar y experimental, diseñada por la propia Virginia, que busca en el trabajo colectivo la construcción de relatos de memoria a partir de archivos personales que en el proceso de reelaboración subjetivo se convierten en auténticos repertorios afectivos y deseantes. Esta última parte se cierra con el texto de Deleuze "Deseo y placer", entiendo que como una manera de explicitar el compromiso intelectual de la técnica mediobiográfica con la conceptualización del poder no tanto como efecto exclusivo de diversos dispositivos (en la explicación de Foucault), sino como derivado del encuentro de estos dispositivos con una multiplicidad de dimensiones. Esta circunstancia, que disemina los componentes del poder, permite pensar propositivamente tanto la inquietante pregunta sobre la deseabilidad del poder como las posibilidades de su reterritorialización y resistencia.

*Soft Fiction. Políticas visuales de la emocionalidad, la memoria y el deseo. Un homenaje al cine de Chick Strand* es sin duda un volumen valioso que pone a disposición de las lectoras una aproximación al trabajo de esta estimulante documentalista experimental, además de plantear numerosas preguntas cruciales en torno a la política y la ética de las visualidades feministas. Sin embargo, en mi opinión el libro manifiesta tres puntos débiles que, insisto, no desmerecen a este texto de muchísimas virtudes. Creo que la compilación de trabajos no siempre guarda una cohesión temática o de enfoques consistente; esto no es necesariamente un problema, aunque sí puede desorientar respecto de los objetivos prometidos en la introducción de Virginia Villaplana. Por otro lado, habría valido la pena no usar indistintamente las nociones de emociones y afectos; existe a estas alturas una bibliografía especializada que establece una diferencia analítica entre unas y otros, así como un debate respecto de la pertinencia de esta división. Hubiese sido útil que la editora de *Soft Fiction* posicionase los usos de estas nociones en el marco de este debate

para conocer la eficacia conceptual de emociones y afectos a lo largo del libro. Por último, la traducción de textos no escritos originalmente en español en ocasiones es mejorable.

Helena López
*Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México*
*Correo electrónico:* helena_lopez@pueg.unam.mx