



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

“Memorias plásticas. Diferencia, experiencia y autobiografía en la obra de Audre Lorde y Gloria Anzaldúa”

Tesis para optar al grado de Doctora en Filosofía,
mención Filosofía Moral y Política

FRANCISCA BARRIENTOS ALVARADO

Profesora Guía:
Olga Grau Duhart

Santiago de Chile, año 2019

Esta tesis está dedicada a mis amigas y compañeras feministas que -desde posiciones tangibles y virtuales- me han ayudado a pensar y a hacer preguntas para imaginar otros mundos y afectos cuando todo parecía imposible o cuando sentía que no había lugares hacia donde mirar.

AGRADECIMIENTOS

El tiempo de esta tesis ha sido un tiempo de movimientos, cambios radicales y descubrimientos. Un tiempo transido por la necesidad de la autoexploración y la búsqueda de sentidos. Eso es algo que jamás podemos hacer solxs.

Esta tesis habla de las posibilidades de reimaginar la idea de comunidad y de explorarla hasta hacer volar los límites que se ciernen sobre ella. Cada página, es testigo de los modos en los que distintas preguntas en torno a esto se desplazan desde lo escrito a lo vivido y otra vez vuelven al papel.

La escritura de estos agradecimientos reverbera activamente con la vida y me obliga a situar, desde múltiples lugares, el proceso de trabajo que ha estado ligado al desarrollo de esta tesis para tratar de hacer justicia a las voces y tránsitos cruzados imbricados en ella. Sería imposible pensar que estas breves palabras puedan agotar todo el amor, los impulsos, el apoyo, las palabras de animo y los hermosos gestos de amistad que he recibido en el último año, durante la escritura de esta tesis o a lo largo de todo el doctorado y más allá.

Agradezco a Bruji por todo siempre, nunca dejo de sorprenderme por la suerte que tengo de que sea mi mamá y por las cosas que aprendemos juntas.

A la profesora Olga Grau por su generosidad, apoyo y paciencia en el proceso de escritura de esta tesis, por la atenta lectura que hizo de los borradores de este trabajo y por sus amables recomendaciones y propuestas. También le agradezco por creer en mis posibilidades de acercarme a la filosofía y por impulsarme a explorar nuevas formas de recorrer la universidad.

A la Popa por todo lo compartido y lo que hemos aprendido juntxs en estos casi 15 años, también por el Magic, las recetas, los paseos, las plantitas y las aventuras por venir. A mis queridas amigas Lelya, Hillary, Mari, Elisa, Belén y Vale por impulsarme a terminar este trabajo, por cuidarme siempre, por ayudarme a sortear todos los vaivenes de la vida, por invitarme a descubrir el mundo juntas día tras día y porque pese a que pasan los años seguimos encontrando cosas nuevas que nos unen.

A Gilda por su amistad y las lecturas cruzadas. Y también por enseñarme que los acontecimientos son mucho más que sólo las *cosas que nos pasan*. A Rosario por todas sus preguntas y por las conversaciones eternas. A Vero por todos los cruces y porque hemos descubierto juntas nuevos modos de la amistad y apoyo en la escritura. A Julia por impulsarme a leer y por prestarme sin conocerme parte de los tesoros de su biblioteca, gracias a ella *Cuerpos que importan* y *El manifiesto contrasexual* fueron los primeros libros feministas que toqué y que me tocaron la vida.

A Katito por hacerme sentir siempre que el tiempo no pasa para algunas cosas y que el mundo lo hacemos con nuestras historias y también más allá de ellas todos los días. A Delia por invitarme a tejer en los momentos difíciles, porque siempre podemos reírnos juntas y por todas las aventuras que compartimos en el barrio.

A Coni Martínez por estar conmigo de distintas formas a lo largo de todos estos años y por mostrarme tantas opciones para mirar el mundo y tratar de vivirlo. A Cristóbal Montalva por su generosidad y por hacer de la facultad de filosofía un lugar siempre amable.

A Carolina Franch por su amistad inmensamente generosa y por confiar en mí tantas veces. A Carolina, Antonieta y Andrea, mis compañeras del Grupo de

estudios género, raza e interseccionalidad de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile, por los tiempos, lecturas y conversaciones compartidas.

A Trinidad López y María José Lemaitre por confiar en mi capacidad de aprender y trabajar en lugares nuevos y, también, por darme tiempo para terminar este escrito. A Soledad Aravena por todas las preguntas e ideas en las que nos encontramos.

Al profesor Carlos Contreras por su apoyo, paciencia y amabilidad constante. A la profesora Valentina Buló por invitarnos, en sus seminarios junto a la profe Olga, a disfrutar y vivir la filosofía intensamente.

A Myriam Alarcón, encargada de la escuela de postgrado de la Facultad de Filosofía y Humanidades, sin cuya amabilidad, ayuda, correos y apoyo constante, atravesar mi estancia en la universidad hubiese sido imposible.

A Lua y a Uvi-Uvi por ser mis compañeras favoritas y por acompañarme en la tarea de armar juntas nuestra casa.

Agradezco, finalmente, a CONICYT por su apoyo financiero durante el desarrollo de mis últimos años de doctorado a través de la beca de doctorado nacional.

TABLA DE CONTENIDOS

RESUMEN	pag. 9
INTRODUCCIÓN GENERAL	pag. 10
La escritura situada de un concepto	pág. 15
Mecanismos de exploración: cómo acercarse a los capítulos de esta tesis	pág. 23
Algunas advertencias importantes	pág. 27
Primera parte <i>MEMORIAS PLÁSTICAS:</i> GENEALOGÍA DE UN CONCEPTO	pág. 31
Capítulo 1 ARTICULAR UN CONCEPTO CON CATHERINE MALABOU Y ROSI BRAIDOTTI. DOS HORIZONTES DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA COMO CLAVES PARA LA IDEA DE <i>MEMORIA PLÁSTICA</i>	pág. 32
Catherine Malabou y su concepto de plasticidad	pág. 35
Rosi Braidotti y el concepto de figuración	pág. 53
Capítulo 2 <i>MEMORIAS PLÁSTICAS, UNA APUESTA POLÍTICA:</i> EXPONER LA INTIMIDAD PARA QUEBRAR LA TOTALIDAD	pág. 76
<i>Memorias plásticas:</i> Escribir, contar y levantar la voz para sostener la vida	pág. 86

<i>Memorias plásticas:</i> Anzaldúa y Lorde, un camino escritural por explorar	pág. 95
<i>Memorias plásticas:</i> Identidad, experiencia y pertenencia	pág. 109
Segunda Parte ESCRITURAS SITUADAS	pág. 127
I.- TENSIONAR LOS SENTIDOS DE LA DIFERENCIA EN LA HISTORIA ESTADOUNIDENSE DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX	pág. 128
Los Movimientos antirracistas	pág. 132
Las mujeres a los espacios de lo público y lo político	pág. 139
Los movimientos homosexuales y los deseos que exceden las normas	pág. 145
Los impactos de la Guerra fría	pág. 152
II.- NUEVOS ESTALLIDOS FEMINISTAS ESTADOUNIDENSES: AMPLIANDO LOS MÁRGENES <i>DEL RECONOCIMIENTO</i> MÁS ALLÁ DEL FEMINISMO BLANCO	pág. 159
Feminismos Negros estadounidenses: el rescate de una historia necesaria	pág. 163
Feminismo Chicano: la frontera como marca y espacio vital	pág. 174

Mujeres de Color: figuraciones políticas, feminismos e identidades entrecruzadas	pág. 192
Capítulo 3: AUDRE LORDE: ESCRIBIR EN LA CASA DE LAS DIFERENCIAS	pág. 206
Romper silencios para hacerse un hogar	pág. 210
Hablar y escribir: enfrentar nuestros miedos y encontrarnos	pág. 237
Capítulo 4: GLORIA ANZALDÚA: HACERSE UN CUERPO EN EL NEPANTLE	pág. 242
Marcar la vida sobre el papel: rutas de viaje y apuestas políticas	pág. 246
Autohistoria: un concepto para el ejercicio de contar(nos)	pág. 256
Leer a Anzaldúa en su contexto escritural	pág. 264
CONCLUSIONES	pág. 276
BIBLIOGRAFÍA	pág. 283

RESUMEN

El presente proyecto propone acercarse desde una perspectiva teórica a aquellas escrituras feministas que interpelan la realidad a través de la exposición desgarrada de la experiencia y que, desde allí, dan forma a nuevas apuestas por resignificar lo político, la historia y los modos del reconocimiento.

Este proyecto busca articular el concepto *memorias plásticas* para releer la obra de Audre Lorde y a Gloria Anzaldúa desde una nueva mirada. La noción de *memorias plásticas* será pensada aquí como una herramienta conceptual y de análisis que surge mediante la conjunción de tres propuestas reflexivas claves para el desarrollo del pensamiento feminista de finales del siglo XX, y que hoy, a la luz de nuestras propias urgencias políticas, se vuelven especialmente relevantes y potentes. Me refiero al desarrollo de las escrituras con vocación autobiográfica puestas en marcha por las Mujeres de Color de EE.UU. en las décadas de 1970-1980; a la idea de plasticidad desarrollada por Catherine Malabou y; a las propuestas teóricas que Rosi Braidotti despliega en torno al concepto de figuración.

La noción de *memoria plástica* que busco construir como parte del ejercicio de escritura de esta tesis apuesta por poner en valor las demandas por el reconocimiento que buscan reinscribir en los marcos de la historia y los regímenes de lo decible a aquellas experiencias que desbordan los anclajes tradicionales de lo nombrable. Una *memoria plástica* es aquella que tensiona los discursos dominantes sobre lo político, lo público y la diferencia imaginándose a sí misma como una fuerza capaz de hacer estallar los mandatos del género, la raza y la sexualidad.

INTRODUCCIÓN GENERAL

“En el placer o la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro, y con ellas escribe libros”¹.

“Un problema no es una pregunta, sino la elaboración de una pregunta. Esta elaboración implica a la vez y paradójicamente un centrado y una deslocalización de la pregunta en sí. En el centro de la pregunta [...] está la causalidad. A la vuelta de la pregunta, está la guerra. En el corazón del problema, es decir, en la intersección de ambas direcciones de la pregunta, está el traumatismo”².

Las filosofías feministas, surgidas a partir de la necesidad de establecer miradas críticas del sujeto filosófico moderno y universal, buscan dar cuenta de los sesgos -imaginarios, temáticos, de género, disciplinares, etc.- con que se han construido gran parte de los saberes desde los que pensamos el mundo y a nosotras mismas, poniendo en evidencia las violencias y omisiones discursivas

¹ Foucault, Michel (2003). *Historia de la sexualidad I.- La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, p. 75.

² Malabou, Catherine (2018a). *Los nuevos heridos*. México: Paradiso editores, p. 17.

que insisten en posicionar como lo otro no representable al conjunto de experiencias que desafían y desbordan a la imaginación falogocéntrica.

El desarrollo de estas reflexiones filosóficas busca desmontar los límites binarios a partir de los cuales se asume que la feminidad representa “la otra cara de la masculinidad, su radical o reprimido y, en el mejor de los casos [su] irrepresentable otro”³, abriendo, entre otros, la posibilidad de proponer preguntas que desafíen los límites fijos de las estructuras normativas que construyen los imaginarios acerca del género, la sexualidad, la identidad y lo político.

Los horizontes teóricos feministas ligados a la filosofía desafían “los criterios que operan en la academia sobre lo que constituye teoría *per se*”⁴ e insisten en reflexionar en torno a la urgencia de desmontar los límites desde los que hemos aprendido a pensar sobre el poder, el reconocimiento, la experiencia, la identidad y nuestras posibilidades de nombrarnos. Proponen, entonces, un estallido de tópicos, preocupaciones y cuestionamientos que nos interpelan desde múltiples anclajes, y a partir de los que es posible articular investigaciones localizadas, en las que el quehacer de la filosofía y los mundos de lo íntimo se

³ De Lauretis, Teresa (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas, p. 17.

⁴ Ahmed, Sara (2000). “Whose Counting? Feminist Theory”, 1(1), 97–103, p. 99. La traducción es mía.

entrelazan, estrechando los vínculos entre aquello que nos preguntamos y nuestras vivencias, experiencias y preocupaciones en tanto que sujetos encarnados.

Así, en la puesta en marcha de las filosofías feministas se desarrollan dos caminos críticos de gran relevancia a través de los cuales, por una parte, se plantean apuestas políticas que nos impulsan a dinamitar la imposición de aquellos silencios que “ha[n] marcado por mucho tiempo, y continua[n] marcando, la existencia material e intelectual de las mujeres”⁵, y, por otra, se asume que “el sujeto de la conciencia feminista no es un sujeto unitario, siempre igual a sí mismo, dotado de una identidad estable; ni un sujeto únicamente dividido entre masculinidad y feminidad”⁶.

Escribir desde un posicionamiento atravesado por la filosofía y las teorías feministas es hacerse cargo de un conjunto de preguntas que se despliegan a partir de “un deseo de vivir, de hacer la vida posible, y de replantear lo posible en cuanto tal”⁷.

⁵ De Lauretis, Teresa (2000). Op. Cit., p. 28.

⁶ Ibidem, p. 134.

⁷ Butler, Judith (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, p. 24.

En esta tesis feminismo y filosofía se conjugan de manera conjunta con la intención de articular campos de saberes que se complementan y potencian, al tiempo que abren rutas para el desenvolvimiento de preguntas que tensionan diversos horizontes discursivos y disciplinares. Así, ponen en marcha la necesidad de impulsar y ensayar nuevas propuestas epistemológicas críticas de los paradigmas normativos y de los usos tradicionales de las herramientas reflexivas ligadas a unas teorías que, durante mucho tiempo, han sido transitadas por veredas opuestas, pero que cada vez más, se vuelve necesario recorrer de forma cruzada.

Este trabajo, que se desarrolla en un tiempo marcado por la insistencia en los saberes interdisciplinarios y por la urgencia de unas demandas feministas que comienzan a posicionarse cada vez en más lugares y que hoy parecen inundarlo todo en nuestro país, es una invitación para ensayar algunas posibilidades de lectura, encuentro e intercambio, a partir de las cuales la pureza de nuestros posicionamientos teóricos y epistémicos se deje enturbiar para ampliar lo visible.

Quiero pensar que esta tesis constituye un lugar en el que, a través del eco de las voces de Gloria Anzaldúa y Audre Lorde mediadas por el ejercicio de la articulación del concepto de *memorias plásticas*, se vuelve posible proyectar nuevos cruces entre lo íntimo y lo público, a partir de los cuales ideas tales como la traición, la coherencia, la lealtad o el silencio como requisito para la

participación política y el reconocimiento, sean puestas en cuestión a partir del estallido de la diferencia.

Esta es una tesis de filosofía, sin embargo, es también un trabajo que se desarrolla a partir de la experiencia de un conjunto de vivencias específicas frente a las cuales muchas veces preferimos el silencio, pero de las que debemos hablar si queremos comprometernos con alguna posibilidad de inteligibilidad más amplia y compleja que pueda redundar en un cambio en nuestras maneras de pensar y actuar. Esta tesis está escrita desde la incomodidad, el desasosiego, la ira, desde los sueños, la añoranza y a veces, también, desde el miedo. Esta tesis es un ejercicio a través del cual pretendo hacer florecer puntos de encuentro a partir de los que los feminismos y la filosofía nos inviten a mezclar nuestras experiencias y preguntas vitales más profundas y urgentes, acompañadas con las de un conjunto de investigadoras que nos hablan con una voz que se entrecruza con nuestra propia intimidad.

El desarrollo de esta tesis da cuenta de un esfuerzo por adentrarse en la búsqueda de nuevos conceptos que nos permitan pensar la intimidad y lo político de manera articulada. Este trabajo constituye un intento de pensar la teoría como acción, de posicionar las palabras como campo de disputas semiológicas y políticas, y de combatir las aprensiones que buscan jerarquizar los distintos tipos de luchas feministas. Esta tesis es, finalmente, un ejercicio desde el cual aceptar

el reto de aprender a nombrar nuestras diferencias ya no con la intención de tomar distancia o separarnos, sino para intentar encontrarnos desde ellas tendiendo puentes entre abismos y tejiendo nuevas redes.

La escritura situada de un concepto

La primera vez que pensé en torno al concepto de *memorias plásticas*, que constituye uno de los conceptos claves de la tesis, fue en el año 2017. En ese tiempo yo llevaba varios años leyendo asiduamente a distintas feministas Negras, Chicanas y del horizonte cultural ligado a la formación de la figuración Mujeres de Color⁸ que escribieron en Estados Unidos durante las décadas de 1970 y

⁸ Este término *Mujeres de Color*, fue desarrollado, principalmente, durante las décadas de 1970 y 1980 en EE.UU. y puesto en marcha como un concepto de autodesignación ficcional, surgido entre mujeres de ascendencia asiática, Chicana, caribeña, africana e indígena: La noción Mujeres de Color delimita un horizonte feminista tremendamente potente a partir del cual las identidades y sus límites son interpeladas desde múltiples espacios. Las Mujeres de Color pusieron en práctica ejercicios críticos a partir de plataformas artísticas y políticas desde las que buscaron desarrollar reflexiones críticas en torno a la potencia de nociones tales como experiencia, intimidad, reconocimiento y diferencia.

A lo largo del desarrollo de esta tesis utilizaré siempre letras mayúsculas para escribir las palabras Mujeres de Color, Chicanas (Chicanos, Chicanxs), y Negras (Negros, Negrxs), a fin de respetar los modos en los que las autoras feministas ligadas a estos horizontes políticos y culturales escribieron sus propios nombres colectivos. Me parece interesante respetar aquí esta forma de escribir estas palabras, puesto que esta es una forma de dar cuenta, de alguna manera, de las luchas por la autorepresentación desarrolladas en Estados Unidos a lo largo del siglo XX y de las que las autoras con las que trabajaremos aquí son herederas, legatarias y defensoras.

Para profundizar con detención en torno a los modos en los que el término Mujeres de Color será trabajado a lo largo de esta tesis, recomiendo acercarse al subapartado “Mujeres de Color: figuraciones políticas, feminismos e identidades entrecruzadas” que forma parte de la sección II de la segunda parte de este escrito, titulada “Nuevos estallidos feministas estadounidenses: ampliando los márgenes de las mujeres más allá del feminismo blanco.

1980. Estaba fascinada por los usos estratégicos de lo autobiográfico que estas autoras ofrecían y por los modos en los que exploraban y diseccionaban sus experiencias vitales, construyendo unas escrituras tremendamente desgarradoras y claras, a través de las que trabajaban y ponían en discusión elementos que yo nunca había vistos expuestos de semejante manera en otros textos feministas.

Lo que estas escritoras hacían no era solamente repasar sus experiencias y exponer su intimidad de un modo tan radical que parecía que estaban escribiendo *contra ellas mismas*⁹, sino que también, en ese gesto de contar (sus)

⁹ flores, valeria (2009). “Escribir contra sí misma: una micro-tecnología de subjetivación política”. Texto presentado en el I Coloquio Latinoamericano sobre “Pensamiento y Praxis Feminista” - Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción en Sexualidad, Género y Cultura (GLEFAS) y el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE) de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

Aprovecho esta primera referencia al trabajo de valeria flores para realizar una advertencia sobre la escritura de los nombres de algunas autoras que aparecerán referidas a lo largo de esta tesis. Por decisión de la propia autora, el nombre valeria flores se escribe siempre con minúsculas. Se trata de una forma de escritura que desafía las normas ortográficas que señalan los modos de hacer referencia a un nombre propio en nuestro idioma. valeria flores ha desarrollado a lo largo de su obra una forma propia de escribir su nombre, a partir del cual utiliza sólo letras minúsculas, como un gesto político que apunta al desplazamiento de las normas de la identidad y al espacio articulador del yo como eje en la escritura. Esta autora señala que este ejercicio da cuenta de una “estrategia de minorización del nombre propio” (flores, 2013, p. 4)

Así como valeria flores, existen, también, otras feministas que han usado esta estrategia para desafiar la centralidad del yo en la escritura. Este es el caso, de la teórica estadounidense bell hooks, feminista negra que también busca cuestionar la potencia del nombre propio en relación a sus ejercicios de escritura.

A lo largo de esta tesis, será respetada la decisión de aquellas feministas que han puesto en práctica la decisión de eliminar las mayúsculas en la escritura de su nombre; así, respetando su propia forma de escribir su nombre, se utilizarán solo letras minúsculas cuando nos refiramos a ellas.

historias y relatar acontecimientos de sus vidas, construían potentes propuestas teóricas en las que lo íntimo interrogaba lo político y daba cuenta de los límites e imposibilidades ligados a conceptos y palabras que otras feministas simplemente daban por hecho o, en torno a cuyos significados y alcances se asumían unos grados de transparencia y acuerdo que los volvían hasta cierto punto impensables y vacíos. En las palabras de Anzaldúa, Lorde y las Mujeres de Color, *la Mujer* del feminismo que hasta ese tiempo yo había conocido -y que tanto me incomodaba, porque aparecía demasiado estable e incluso, muchas veces, carente de una historia¹⁰- explotaba y volaba por los aires.

A través de sus propuestas teóricas y sus historias estas autoras insistían en que “para sobrevivir en este mundo tenemos que comprometernos a cambiarlo; no a reformarlo - sino a revolucionarlo”¹¹, y que para emprender esa tarea debemos aceptar ciertas responsabilidades que nos ligan con los mundos

¹⁰ Para acercarse a estas preocupaciones de manera más directa recomiendo la revisión de:
- Barrientos, Panchiba (2011). “*La mujer como piedra de tope: una mirada frente al fracaso del feminismo*”, en: Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del segundo circuito de disidencia sexual, Territorios sexuales ediciones, Santiago 2011. ISBN: 978-956-345-112-2.
- Barrientos, Panchiba (2015). “*Múltiples quiebres sobre un signo. Repensar a “la mujer” desde las fronteras*”, en: Revista Nomadías. Julio 2015, Número 19, 147-163.

¹¹ Parker, Pat (1988). “*La revolución: no es limpia, ni bonita, ni veloz*”. En: Cherríe Moraga y Ana Castillo. *Esta Puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas viviendo en Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press, pp. 191-197, p.197.

que habitamos y que nos hacen, asumiendo que “es esencial que las feministas confrontemos nuestro miedo y la resistencia de una[s] hacia la[s] otra[s]”¹².

Fue en medio de estos acercamientos y reflexiones que en el año 2017 comencé a pensar en la necesidad de leer desde una perspectiva conjunta, o más bien, con ayuda de un concepto central, las obras de Anzaldúa, Lorde y otras feministas de sus círculos cercanos, que trabajaran de maneras similares la articulación entre los usos y la exposición de lo íntimo y el desarrollo de teorías feministas que se posicionaban desde perspectivas críticas a las lógicas universalizantes de *la Mujer*.

En torno a esas reflexiones articulé por primera vez el concepto de *memorias plásticas*, que surge en el cruce entre los escritos con vocación autobiográfica desarrollados por Gloria Anzaldúa y Audre Lorde y algunos de los planteamientos teóricos de Rosi Braidotti y Catherine Malabou, dos filósofas contemporáneas que producen actualmente reflexiones críticas acerca de las formas en las que estamos acostumbradas a pensar en la diferencia.

La idea de plasticidad que desarrolla Catherine Malabou es fundamental en este esfuerzo por releer bajo nuevos códigos las escrituras feministas de

¹² Moraga, Cherríe (1988). “*La güera*”. En: Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). *Esta puente mi Espalda. Voces de mujeres tercermundistas viviendo en EE.UU.* San Francisco, Ism Press, pp. 19-28, p. 27.

Gloria Anzaldúa y Audre Lorde, ya que propone la posibilidad de plantear nuevas preguntas acerca del porvenir y la posibilidad de la transformación radical¹³.

El concepto de plasticidad de Malabou, opera en el marco de las *memorias plásticas* como un catalizador que abre las rutas de la movilidad y la metamorfosis. Uno de los grandes atractivos de lo plástico para el análisis de las escrituras feministas con vocación autobiográfica que nos convocan en esta tesis, tiene que ver con una dimensión doble que liga este concepto, al mismo tiempo, a procesos marcados por la potencia de la creación y la destrucción.

La plasticidad propuesta por Malabou tiene que ver con la posibilidad de dar(se) nuevas formas a través de la aniquilación de la forma¹⁴, es decir, en el caso del concepto que propongo articular, con la posibilidad de desmontar los mandatos de lo universal a través de la saturación y la sobreexposición de lo íntimo como relato capaz de dar nuevas formas a lo político.

El otro elemento central para la articulación del concepto de *memorias plásticas* tiene que ver con el trabajo de la filósofa italiana Rosi Braidotti, quien explora la noción de *figuración*. Braidotti nos desafía a imaginar las posibilidades

¹³ Malabou, Catherine (2013). *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Lanús, Buenos Aires: Palinodia -Ediciones La Cebra

¹⁴ Malabou, Catherine (2018b). *La plasticidad en espera*. Santiago: Palinodia.

de poner en práctica reflexiones políticas en torno a un sujeto marcado como “no unitario”¹⁵, desde las cuales seamos capaces de imaginar modos descentrados de posicionamiento y localización que remarquen subjetividades situadas “«más allá del género» en el sentido de ser dispersa[s], no binaria[s]; múltiple[s], no dualista[s]; interconectada[s], no dialéctica[s]; y en un constante flujo”¹⁶.

La idea de figuración que propone Braidotti está marcada por la emergencia de usos creativos del gesto de nombrar, a partir de los cuales surgen paradigmas políticos móviles capaces de multiplicar los lugares de enunciación de lo colectivo¹⁷. Las propuestas feministas que pueden ser leídas al alero de lo que Braidotti problematiza a partir de la noción de figuración, dan cuenta de la necesidad urgente de establecer reflexiones que tensionen las lógicas del poder, desarrollando acciones ya no sólo centradas en la denuncia, sino capaces de soñar nuevos sentidos para el uso de lo autobiográfico y de la exploración de nuestras experiencias en los marcos de lucha por el reconocimiento.

¹⁵ Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós, p.13.

¹⁶ Braidotti, Rosi (2004a). “*El devenir mujer: repensar la posibilidad de la diferencia*”. En: Rosi Braidotti. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa editorial, pp. 151–186, p. 158.

¹⁷ Braidotti, Rosi (2000).Op. Cit.

Como parte de ese proceso inicial de exploración del concepto de *memorias plásticas* escribí un artículo corto titulado *Audre Lorde, una memoria plástica para estallar la diferencia*¹⁸. Las exploraciones y propuestas desarrolladas a lo largo de la escritura de esta tesis ofrecen, junto a otras elaboraciones, una ampliación y una profundización de ese primer ensayo de articulación del concepto de *memorias plásticas*, así como también, algunos cambios respecto de los modos posibles de utilizarlo como estrategia de lectura. De este modo, si bien es cierto que en esta tesis retomaré algunos elementos ya propuestos en esa primera publicación, se incorporarán también un conjunto de nuevas aproximaciones teóricas, a través de las que buscaré complejizar las potencias feministas y filosóficas ligadas al concepto de *memorias plásticas*, a partir de preguntas y tensiones que desbordan y (re)incardinan el trabajo anteriormente realizado.

Esta tesis propone un gesto de pregunta doble, a partir de la cual no sólo intentaré comprender de qué manera contar historias puede ayudarnos a pensar en torno a los sentidos de la diferencia, sino que me preguntaré, también, acerca de cuáles son los efectos que ciertas historias desatan y cuáles son las fuerzas que se juegan en ellas.

¹⁸ Barrientos, Panchiba (2017). “*Audre Lorde, una memoria plástica para estallar la diferencia*”. Revista Nomadías, Julio, Número 23, 63-85.

El concepto de *memorias plásticas* está ligado a la exploración de un tipo específico de escritura con vocación autobiográfica que no tiene miedo a “hablar en lenguas”¹⁹ ni a “transformar el silencio en lenguaje y acción”²⁰. Se trata de obras que si bien es cierto exceden los marcos tradicionales del género autobiográfico insisten en exponer de manera radical la intimidad de sus autoras, entrelazando distintos elementos fantásticos y de ficción.

Memorias plásticas es un concepto que se forma a partir de una conjunción de elementos disímiles que se interpelan constantemente y que permiten la articulación de una figuración política que interroga tanto a la acción como a la teoría, intentando derribar las barreras que artificialmente se han tendido entre ellas y dando cuenta de la importancia de abrir espacios para imaginar y desarrollar nuevos conceptos desde las filosofías feministas.

¹⁹ Anzaldúa, Gloria (1988a). “*Hablar en lenguas*”. Moraga, Cherríe y Ana Castillo. *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press, pp. 219-230.

²⁰ Lorde, Audre (2003a). “*La transformación del silencio en lenguaje y acción*”. En *La hermana, La extranjera*. Madrid: Horas y horas, pp. 19-24.

La transformación del silencio en lenguaje y acción es el título de una ponencia presentada por Audre Lorde en Chicago, durante el invierno de 1977, en el “Encuentro sobre lesbianismo y literatura” organizado por la Modern Language Association. Este texto, que forma parte de sus libros *La hermana la extranjera* y *Los diarios del cáncer*, fue publicado originalmente en el año 1978 en el número 6 de la revista *Sinister Wisdom*.

Las escrituras feministas con vocación autobiográfica que se despliegan ligadas a lo que en esta tesis articularemos bajo el nombre de *memorias plásticas*, están marcadas por el afán de comprometer una actitud que interpela directamente a la filosofía y al feminismo y que, siguiendo a Simone de Beauvoir, podríamos definir como un gesto consistente en ponerse ante la totalidad del mundo²¹.

Mecanismos de exploración: cómo acercarse a los capítulos de esta tesis

Cuando nos preguntamos desde qué nombres y con qué herramientas deberíamos pensar sobre aquellas voces feministas que insisten en escribir desde el estallido desgarrado de la experiencia con el fin de resignificar lo político, la historia y los modos del reconocimiento, surge la necesidad de proponer nuevos conceptos y cruces. Sin embargo, estos conceptos nunca pueden surgir desde espacios vacío, puesto que en ellos se juegan posibilidades reflexivas, políticas e históricas que se entrelazan.

Esta tesis ofrece una mirada de conjunto desde la que se buscan tensionar elementos dispares que, sin embargo, son fundamentales para lograr sostener las propuestas que aquí se desarrollan. Atendiendo a los objetivos planteados

²¹ De Beauvoir, Simone (2009). “*Literatura y metafísica*”. En: Simone de Beauvoir. *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*. Barcelona: Edhasa.

para el desarrollo de esta tesis, ellas interactúan en las distintas secciones de este trabajo de manera no jerarquizada y múltiple, ocupando distintos lugares que entran y salen de los márgenes disciplinares que las ordenan.

La primera parte de esta tesis está compuesta por dos capítulos que exploran las posibilidades de articulación del concepto de *memorias plásticas* desde los horizontes teóricos ligados a la filosofía contemporánea y busca dar cuenta de los marcos y genealogías, a partir de las que se vuelve posible señalar las rutas desde que se despliega su proceso de creación.

A lo largo del primer capítulo de esta tesis, que lleva por nombre *Articular un concepto con Catherine Malabou y Rosi Braidotti. Dos horizontes de la filosofía contemporánea como claves para la idea de memoria plástica*, me acercaré de manera directa a las propuestas teóricas de las filósofas Catherine Malabou y Rosi Braidotti, atendiendo especialmente a dos de sus conceptos fundamentales, la noción de plasticidad y la idea de figuración, respectivamente. Estos conceptos se transformarán en los ejes centrales para la formación del concepto de *memorias plásticas* que funciona como motor de esta tesis y que nos permitirá desarrollar unos mecanismos de lectura específicos para acercarnos desde nuevas preguntas y miradas a las obras y preocupaciones de Gloria Anzaldúa y Audre Lorde.

El segundo capítulo de esta tesis se titula *Memorias plásticas, una apuesta política: exponer la intimidad para quebrar la totalidad* y en él exploraremos los modos en los que el concepto de *memorias plásticas* se despliega y desarrolla como una herramienta de lectura para acercarse a las obras de Gloria Anzaldúa y Audre Lorde y a los desafíos acerca de las concepciones acerca de lo íntimo y lo político que el trabajo de estas autoras pone en juego. Destacan en este capítulo las reflexiones en torno a la escritura y lo autobiográfico, como elementos centrales para pensar acerca de los modos a partir de los cuales es posible ensayar nuevas formas de dinamitar las barreras entre lo público y lo privado, lo privado y lo comunitario y lo individual y lo colectivo.

La segunda parte de esta tesis está compuesta por dos secciones y dos capítulos que enmarcan y orientan las posibilidades de acercarse de manera más directa, a partir del concepto de *memorias plásticas*, a los ejercicios de escritura de lo íntimo que tanto Audre Lorde como Gloria Anzaldúa ponen en práctica.

La primera de estas secciones lleva por título *Tensionar los sentidos de la diferencia en la historia estadounidense de la segunda mitad del siglo XX* y ofrece una exploración acerca de los elementos centrales del contexto general en el que se articulan los horizontes sociales y políticos en Estados Unidos durante el pasado siglo. Estos estuvieron ligados, tal como podemos señalar a grandes rasgos, a las luchas antirracistas; a la irrupción organizada de las mujeres en los

espacios de lo público y lo político; a los movimientos homosexuales y a las luchas por el reconocimiento de los deseos que exceden las normas; a las denuncias antibelicistas y; a los impactos de la Guerra Fría.

La segunda parte de esta visión histórica general lleva por título *Nuevos estallidos feministas estadounidenses: ampliando los márgenes de la mujer más allá del feminismo blanco*, y busca dar cuenta de los modos en los que los sentidos de la diferencia, el reconocimiento y el silencio frente a las experiencias que disientían de lo mayoritario, o que, incluso, muchas veces, eran silenciados desde los horizontes políticos revolucionarios, permitieron la articulación de reflexiones feministas que buscaron problematizar los imaginarios dominantes sobre la raza, la clase, la diferencia, la sexualidad, etc. En esta sección nos acercaremos de manera directa a los feminismos Negros estadounidenses, al feminismo Chicano y al feminismo de las Mujeres de Color de los años 1970 y 1980.

El desarrollo de los dos últimos capítulos de esta tesis se vuelve fundamental en el contexto de los objetivos propuestos en el plan de escritura de este trabajo, pues proponen un acercamiento directo y encarnado a las posibilidades de lectura que, a partir del concepto de *memorias plásticas*, surgen para pensar acerca de la vida, escritura y propuestas teóricas que ofrecen Gloria Anzaldúa y Audre Lorde.

El tercer capítulo de esta tesis ha sido titulado *Audre Lorde: escribir en la casa de las diferencias*, en él exploraremos la vida, la obra y las propuestas teóricas más significativas de Audre Lorde a fin de familiarizarnos con los usos de lo íntimo como herramienta política que esta autora ofrece con vistas a explorarlos a la luz del concepto de *memorias plásticas*.

En el cuarto y último capítulo, que lleva por título *Gloria Anzaldúa: hacerse un cuerpo en el Nepantle*, nos adentraremos en la escritura de Gloria Anzaldúa para explorarla a partir del concepto de *memorias plásticas*, examinando los modos en los que esta autora utiliza lo autobiográfico para pensar críticamente, desde posiciones situadas y múltiples, los sentidos de la diferencia y las posibilidades de lo político que se despliegan a partir de la revisión y la saturación de la idea de experiencia.

Algunas advertencias importantes

Antes de continuar, es necesario hacer aquí algunas advertencias sobre la escritura de esta tesis que es importante tener en cuenta para adentrarse en las páginas siguientes.

La primera advertencia tiene que ver con los usos de las citas y sus traducciones. Es necesario hacer esta advertencia porque muchos de los materiales que he trabajado a lo largo de la elaboración de este texto están escritos en inglés y de ellos varios no tienen traducciones oficiales.

A fin de facilitar el proceso de lectura de esta tesis, los textos en inglés u otros idiomas extranjeros que sean citados en ella, tanto en el cuerpo central como en las notas al pie, serán traducidos al español y, en cada caso, para evitar confusiones se agregará una nota cerca de la autoría de la traducción.

En el caso específico de las citas de Gloria Anzaldúa, es necesario señalar que esta es una autora que escribe en múltiples lenguas y que las utiliza siempre sin señales que marquen esos tránsitos. Anzaldúa no tiene miedo a las cacofonías al cruce de los sonidos, a la mezcla de texturas, o a la superposición de los modos de nombrar. A lo largo de su obra, el inglés, el español y el nahuatl se chocan y desdibujando sus límites y articulándose de manera conjunta sin miedo a perderse y sin ningún tipo de vergüenza. La escritura de Anzaldúa es una rebelión contra las normas del buen uso de las palabras, los acentos y los modos de nombrar. Cada sonido reclama su lugar y cada lengua convive con las otras a sabiendas que esos roces, a veces forzados y otras veces tremendamente naturales, les generan pequeñas erosiones y todo tipo de formas de cambio. Anzaldúa no admite barreras para señalar los pasos entre una lengua

y otra, por lo que entre ellas el uso de cursivas como señal de paso no existe. Tampoco existen las comillas o las explicaciones. Anzaldúa cría una lengua salvaje²² y es mi intención aquí, al menos en lo que respecta a sus escritos, respetar esta decisión que es, en su propio territorio de enunciación -la frontera que marca el cruce entre EE.UU. y México- una decisión política de largo aliento y gran potencia.

A lo largo de esta tesis, y a fin de respetar el uso y los cruces entre los distintos idiomas que Gloria Anzaldúa problematiza a través de su escritura, todas las citas de los trabajos de Anzaldúa serán incluidas en el cuerpo del texto en el idioma en que originalmente fueron escritas por la autora, aunque se ofrecerán para ellas en las notas al pie distintas traducciones publicadas y o propias, las cuales aparecerán debidamente detalladas²³.

La segunda advertencia que debo hacer a lxs lectorxs de esta tesis, tiene que ver con el uso de la letra «x» como reemplazo de algunas de las vocales de

²² Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands = La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

²³ Para una revisión detallada de los impactos, dificultades y problemas que pueden llegar a producirse en los ejercicios de traducción de los textos de las escrituras Chicanas en los que se combinan el español y el inglés, recomiendo la revisión de:

- López Ponz, María (2010). “*Escritoras híbridas, traducciones dobles y la influencia del poder en el proceso traductor*”. Trans. *Revista de Traductología*, No. 14, pp. 83-98.

ciertos sustantivos o adjetivos. El uso de la letra «x» da cuenta de un gesto deliberado de intentar ampliar las posibilidades de nombrar y de pensar más allá de las estructuras binarias que nos fuerzan a imaginar el mundo y a nosotrxs mismxs únicamente en base a claves binarias. La «x» desafía las marcas de género y abre la puerta a aquello que aún no carga un nombre o a lo que no está ahí para ser nombrado fácilmente.

Sabemos que el lenguaje nunca es inocente y que los sentidos de lo universal invisibilizan las diferencias que nos construyen. Elegir aquí una «x», es decir, una letra que se podría imaginar como un error o un vacío es una apuesta política por la multiplicidad²⁴. Es, como dice Braidotti, una forma de reinventar las cartografías que nos atraviesan, un gesto que plantea “una posición radical a favor de la despersonalización afirmativa y la desobjetivización”²⁵

²⁴ Para reflexionar sobre este punto recomiendo la revisión de:

- Cabral, Mauro (2009). *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba: Anarrés editorial.
- flores, valeria (2013). *Interrucciones: ensayos de poética activista: escritura, política, educación*. Neuquen: Editora La Mondonga Dark.

²⁵ Braidotti, Rosi (2018). *Por una política afirmativa: itinerarios éticos*. Barcelona: Gedisa, p. 92.

Primera Parte

MEMORIAS PLÁSTICAS: GENEALOGÍA DE UN CONCEPTO

CAPÍTULO 1

ARTICULAR UN CONCEPTO CON CATHERINE MALABOU Y ROSI BRAIDOTTI. DOS HORIZONTES DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA COMO CLAVES PARA LA IDEA DE *MEMORIA PLÁSTICA*

“Trabajar un concepto es hacer variar su extensión y comprensión, generalizarlo gracias a la incorporación de rasgos excepcionales, exportarlo fuera de su región originaria, tomarlo como modelo o inversamente buscarle un modelo. En resumen, conferirle progresivamente la función de una forma, mediante transformaciones regulares”²⁶

Articular un pensamiento feminista abierto a la conformación de nuevos conceptos y herramientas epistemológicas, desde la filosofía y sus áreas afines ligadas a la investigación en humanidades y las ciencias sociales, es atreverse a repensar las posibilidades políticas a partir de los cuales se configuran, desarrollan y resignifican nuestros horizontes teóricos y, al mismo tiempo, poner

²⁶ Canguilhem, George (1970). “Dialectique et Philosophie du Non chez Gaston Bachelard”. En: Etudes d’histoire et de philosophie des sciences, Paris, Vrin, p. 196-207, p. 206. Citado por Catherine Malabou en: Malabou, Catherine (2013). El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica. Lanús: Palinodia – La cebra, p. 27.

en circulación nuevas formas de vivir e imaginar el mundo para hacer posibles modos de apertura antes clausurados, narraciones silenciadas y posicionamientos e historias que se vuelven urgentes.

A través de la creación de nuevos conceptos para las filosofías feministas y en los procesos ligados a la revisión de aquellos con los que ya contamos, nos adentramos en la tarea de ampliar los márgenes desde los que se vuelve posible pensar no sólo los límites de las configuraciones identitarias con las que nos identificamos y construimos subjetiva y políticamente, sino que nos arrojamos, también, a la tarea de examinar las relaciones entre subjetividad, memoria, identidad y política, conceptos que resultan centrales para imaginar lo que existe y desatar nuestras posibilidades de soñar con ampliarlo.

El concepto de *memorias plásticas* que intento proponer como eje central de esta tesis es una apuesta que tensiona los horizontes disciplinares clásicos y nos obligan a repensar los propios límites de escritura ligada a la filosofía y los modos de producción que dan forma a los procesos de articulación de los saberes feministas.

Es justamente esta confluencia convulsa de puntos de inspiración lo que vuelve al concepto de *memorias plásticas* una posibilidad novedosa de reflexión teórica y filosófica en torno a los problemas feministas contemporáneos ligados

a asuntos fundamentales tales como la identidad, la experiencia, la diferencia, lo político y el reconocimiento.

A lo largo de este capítulo me ocuparé en la tarea de dar cuenta de las dos aristas fundamentales que unen al concepto de *memoria plástica* con las filosofías contemporáneas. Con esta intención me acercaré, por una parte, al trabajo de Catherine Malabou y a sus reflexiones acerca del concepto de plasticidad y, por otra, a los desarrollos teóricos que la filósofa italiana Rosi Braidotti ofrece en torno a la idea de figuración.

Tanto el concepto de plasticidad desarrollado por Malabou como la idea de figuración de Braidotti son insumos clave para la creación de la noción de *memoria plástica*, por lo que este capítulo ofrecerá una revisión detallada del trabajo de estas autoras con vistas a perfilar sus desarrollos en torno a estos elementos fundamentales.

¿Será posible releer, desde una nueva mirada y a partir de la conjunción de las ideas de figuración y de lo plástico, los esfuerzos feministas que proponen desarticular las lógicas dominantes del nombre y del reconocimiento?

Catherine Malabou y su concepto de plasticidad

La filósofa francesa Catherine Malabou (Sidi Bel-Abbes, Argelia, 1959) ha dedicado su carrera a la formación de la noción de plasticidad, un concepto que ella reconoce como motor de sus reflexiones filosóficas y políticas, y, a partir del cual, ha buscado perfilar nuevas posibilidades de lectura sobre nuestro tiempo, el porvenir, la metamorfosis y la potencia del cambio radical de toda forma. Para Malabou la plasticidad es un concepto que “insiste en el corazón de nuestra actualidad”²⁷ puesto que “caracteriza la relación de la sustancia con sus accidentes”²⁸.

Fue durante el desarrollo de su tesis doctoral, publicada por primera en 1996 y titulada -en español- *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*²⁹, que esta autora comenzó su exploración en torno a la noción de plasticidad, rescatando este concepto desde la filosofía hegeliana para darle un nuevo lugar y nuevos usos al interior de la filosofía contemporánea. A partir de

²⁷ Malabou, Catherine (2018b). *La plasticidad en espera*. Santiago de Chile: Palinodia, p. 94.

²⁸ Malabou, Catherine (2018c). *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*. Santiago: Pólvora editorial, p. 37.

²⁹ Malabou, Catherine (2013). *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Lanús, Buenos Aires: Palinodia - Ediciones La cebra.

estas exploraciones, Malabou ha propuesto que la plasticidad, puede ser pensada como un estilo o una marca característica de nuestra época³⁰.

Catherine Malabou busca formar un concepto capaz de movilizar a la filosofía contemporánea hacia nuevos horizontes y cruces disciplinares y reconoce que las posibilidades teóricas y epistemológicas que aporta la plasticidad es un buen punto de inicio para comenzar a recorrer una ruta dirigida hacia esa meta. La genealogía de la plasticidad que ofrece Malabou y que es en sí misma también plástica, puede ayudarnos a iniciar de buena manera el proceso de exploración y comprensión de este concepto, por lo tanto, se vuelve fundamental explorarla, no sólo para profundizar en el trabajo de Malabou, sino también para adentrarnos en el desarrollo del concepto central de esta tesis, la idea de *memorias plásticas*.

En *La plasticidad en espera* -libro que recoge un conjunto de artículos de Malabou traducidos al español y publicados inicialmente por la Editorial Palinodia en el año 2010 y que, luego, fueron publicados nuevamente bajo el mismo nombre en una segunda edición en el 2018, que cuenta con la adición de un capítulo extra titulado *Economía de la violencia, violencia de la economía (Derrida y Marx)*- Malabou trabaja en la elaboración de una genealogía del concepto de

³⁰ Malabou, Catherine (2008a). *La plasticidad en el atardecer de la escritura: dialéctica, destrucción, deconstrucción*. Pontevedra: Ellago Ediciones, p. 40.

plasticidad, definiendo para él tres momentos conceptuales fundamentales y señala que “el primero se juega en la lengua. Los otros dos en la historia de la filosofía. Uno en Hegel, otro en la filosofía contemporánea”³¹.

Cuando Catherine Malabou reflexiona sobre aquello *que juega en la lengua*, propone un extenso recorrido en torno a distintas acepciones posibles desde las que el concepto de plasticidad ha sido definido, invitándonos a acercarnos a su historia y a los momentos en los que nuevas concepciones asociadas a las características actuales de la idea de plasticidad han irrumpido en la historia del lenguaje. Malabou insiste en que “los significados corrientes de plasticidad no han dejado y no dejan de evolucionar”³² y que, por lo tanto, este se trataría de un vocablo que guarda en sí la potencia plástica de la plasticidad.

En primer lugar, Malabou centra la mirada en la palabra griega *plassein*, que significa modelar, y desde ella comienza a reflexionar acerca de los modos

³¹ Malabou, Catherine (2018b). Op. Cit., p. 83.

Otras exploraciones similares sobre las posibilidades de rastrear histórica, etimológica y epistemológicamente los significados y posibilidades de la plasticidad están presentes también en otros trabajos de Malabou, como es el caso de *La plasticidad en espera. Dialéctica, destrucción, deconstrucción* y en *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, por lo que se recomienda a las lectoras y lectores de esta tesis que, si están interesadas e interesados en aproximarse de manera más detallada al proceso genealógico que Malabou construye en torno a su concepto de plasticidad, no dejen también de acercarse a estos textos.

³² Ibidem, p. 83.

en los que la idea de plasticidad se relaciona a las artes, la plástica y la “elaboración de formas”³³. Es a partir de estas acepciones ligadas a lo plástico que Catherine Malabou habrá de articular una de las características centrales de su propio concepto de plasticidad, aquella dimensión doble ligada a la plasticidad como, por una parte, a lo que es “susceptible de cambiar de forma”³⁴ y, por otra, como lo que es “susceptible dar la forma”³⁵.

Otra acepción sobre la que Malabou reflexiona en este paso genealógico de la plasticidad por los vaivenes y transformaciones de la lengua, está marcada por los usos de la palabra plasticidad en algunos horizontes relativos a la cultura y la educación, en donde se habla de la plasticidad de los lactantes, del niño o del cerebro para dar cuenta de la capacidad de adaptabilidad y resistencia -o mejor si se quiere de la perseverancia- de lo vivo³⁶. Ligado a este mismo punto, la autora reflexionará también sobre los usos de la palabra plasticidad en histología, rama de la biología en la cual se utiliza la noción de plasticidad para dar cuenta de la capacidad de ciertos tejidos para regenerarse con posterioridad a una lesión o como parte de los procesos de cicatrización y de curación que

³³ Ibidem, p. 83.

³⁴ Ibidem, p. 84.

³⁵ Ibidem, p. 84.

³⁶ Ibidem, p. 84.

ciertos cuerpos o partes del cuerpo atraviesan luego de enfrentarse a distintas formas daño³⁷. A lo largo del trabajo de Malabou esta concepción de la plasticidad ligada a la regeneración o a la persistencia de lo viviente cobrará una importancia fundamental, sobre todo a partir de obras como *La ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*³⁸, *Los nuevos heridos*³⁹ y *What should we do with our brain?*^{40, 41}

La última acepción de la palabra plasticidad que Malabou retoma para dar cuenta de la genealogía lingüística de la que es tributario su concepto, tiene que

³⁷ Ibidem, p. 84.

³⁸ Malabou, Catherine (2018c). *Op. Cit.*

³⁹ Malabou, Catherine (2018a). *Los nuevos heridos*. México: Paradiso editores.

⁴⁰ Malabou, Catherine (2008b). *What should we do with with our brain?*. New York: Fordham University Press.

⁴¹ Es necesario hacer una mención especial sobre este punto refiriéndonos, además, al texto *The Phoenix, the spider and the salamander* con el que Malabou explora la posibilidad de la metamorfosis, la regeneración, el restablecimiento, la recuperación y la transformación de la forma haciendo alusión a tres tipos de movimientos -en la figura del fenix, la araña y la salamandra- a partir de los que caracteriza los puntos centrales de la filosofía, en una línea en la que inscribe a Hegel, Derrida y a ella misma.

En este texto Malabou piensa la plasticidad como una forma de curación sin huella, a partir de la cual, a través de la utilización de la figura de la salamandra -figura con la que representa a su propio concepto- propone un tipo específico de sanación sin marca y sin que lo advenido, la cola nueva que crece allí donde antes la salamandra había tenido otra cola que ya ha perdido, implique la apertura hacia la irrupción de un intruso.

Para profundizar en torno a esta reflexión, véase:

- Malabou, Catherine (2016) "The Phoenix, the spider and the salamander". En: Catherine Malabou. *Changing difference. The feminine and the question of philosophy*. Cambridge: Polity Press, pp. 67-89.

ver con el plástico y con el explosivo plástico. Aquí, otra vez, podemos ver la posibilidad de la adquisición de la forma y la potencia de la aniquilación de toda forma que es central en las reflexiones de Malabou, puesto que mientras el plástico tiene la capacidad de remitirnos a la idea de la sustitución o a la de la emulación, es decir, puede tomar ciertas formas, el explosivo plástico -compuesto a base de nitroglicerina y nitrocelulosa- tiene la capacidad de producir explosiones a gran escala aniquilando así toda posibilidad de forma⁴².

Malabou afirmará, entonces, que la propia plasticidad es en sí misma plástica, e insistirá en que:

“Caracterizando la recepción y donación de la forma, ella misma evoluciona y toma nuevas formas desde el suelo griego del arte hasta el no mans’ land de la materia plástica y del terrorismo [...] se puede observar que la plasticidad de la plasticidad se sitúa en los extremos: por una parte es la figura sensible que adquiere forma (la escultura o los objetos de plástico); por otra, la destrucción de toda forma (la explosión, el explosivo plástico)”⁴³.

⁴² Malabou, Catherine (2018b). Op. Cit., p. 84.

⁴³ Ibidem, p. 84.

Sobre lo anterior Malabou insiste también en *La plasticidad en el atardecer de la escritura. Dialéctica, destrucción, deconstrucción*, señalando que una de las virtudes de la plasticidad se funda en que dicho concepto “puede a la vez significar el cumplimiento de la presencia y su deflagración, su surgimiento y su explosión”⁴⁴.

En párrafos anteriores señalé que era la filosofía el segundo lugar de anclaje de la genealogía de la plasticidad que propone Catherine Malabou, por lo que en los párrafos siguientes exploraré los modos en los que su aproximación a la formación de su propio concepto de plasticidad habrá de llevar a esta autora en dos dimensiones distintas, marcadas, primero por Hegel, y luego, por los desarrollos de las filosofías contemporáneas.

Malabou retoma el concepto de plasticidad desde la filosofía de Hegel, y a partir de allí articula modos de colocarlo en el centro de su propia filosofía. Al acercarnos al trabajo de Malabou, nos encontramos, con una autora que posiciona “una noción con una presencia discreta en la filosofía hegeliana [y la construye como] una instancia de captación de esta”⁴⁵, ofreciendo una lectura que desafía las miradas anteriores de la obra de este autor y actúa posibilitando

⁴⁴ Malabou, Catherine (2008a). p. Cit., p. 29.

⁴⁵ Malabou, Catherine (2013). Op. Cit., p. 24.

nuevas posibilidades de lectura sobre los modos en los que se ha articulado el canon hegeliano, o, al menos, trastocando las formas generales a partir de las que este ha sido configurado.

En la reflexión de Malabou la plasticidad irrumpe “como lo inesperado de la filosofía hegeliana”⁴⁶ y cumple el rol de dar cabida a la posibilidad del cambio y la metamorfosis en Hegel. La importancia fundamental de este concepto, entonces, estriba en que la plasticidad actúa dotando al corpus reflexivo de uno de los filósofos más importantes de la historia de la filosofía de un porvenir. Un futuro aún en formación y atravesado por la posibilidad de la transformación o el cambio radical, desde el que se desafían las lecturas que construyen “al saber absoluto en términos de «fin de los tiempos»”⁴⁷, tal como, retomando un ejemplo en el que piensa la propia Malabou, planteaba Kojève en su *Introduction à la lectura de Hegel* (1947)⁴⁸.

Al posicionar a la plasticidad como un eje central para releer a Hegel desde un punto de partida diferente y señalar que “no es la estasis, sino la metamorfosis,

⁴⁶ Ibidem, p. 27.

⁴⁷ Ibidem, p. 22.

⁴⁸ Citado por Catherine Malabou en la página 22 de *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Lanús: Palinodia – La Cebra.

lo que caracteriza el saber absoluto⁴⁹, Malabou establece nuevas rutas de interpretación para la filosofía hegeliana, abriendo la posibilidad de “plantear la pregunta por el porvenir *ahí donde no se le espera*”⁵⁰ y desmontando la idea del cierre del tiempo para permitir la apertura hacia la posibilidad de la mutabilidad, la transformación y del cambio. Para Malabou, entonces, “transformar la plasticidad en un concepto significa mostrar que la plasticidad coge a la filosofía de Hegel y permite a su lector comprenderla, apareciendo así, a la vez, como una estructura y como una condición de intelegibilidad”⁵¹.

Releída por Catherine Malabou la plasticidad se vuelve ya no un concepto marginal, sino un elemento central en la filosofía hegeliana redefiniéndola como “una filosofía compleja y exigente de la diferencia”⁵² en la que el porvenir, se despliega como una posibilidad de transformación radical y actúa contra la otrora insuperada inmovilidad del absoluto ya cumplido: “contra la parálisis y la falta de porvenir de la especulación”⁵³.

⁴⁹ Ibidem, p. 236.

⁵⁰ Ibidem, 27.

⁵¹ Ibidem, p. 24.

⁵² Durán, Cristobal (2018). *La soltura del cuerpo. Indiferencias de la diferencia en Catherine Malabou*. Santiago: Ediciones Metales Pesados, p. 17.

⁵³ Durán, Cristobal (2018). *Op. Cit.*, p. 16.

A través de la formación de su concepto de plasticidad, Malabou muestra que es posible imaginar un porvenir ahí donde antes habíamos creído ver sólo estructuras ya terminadas e imposibles de ser repensadas desde una posibilidad ligada a la idea de cambio. Bajo la perspectiva propuesta por esta autora, todas las estructuras están sujetas al devenir del accidente, es decir, cuentan con la capacidad de darse a sí mismas una nueva forma y están en condiciones de ser repensadas desde un horizonte de transformación radical, abierto a la diferencia, en el que lo anormal y el desvío de sí aparecen como configuraciones posibles, puesto que, incluso, “la destrucción tiene sus cinceles de escultor”⁵⁴.

Catherine Malabou propone que la formación del concepto de plasticidad nos obliga a preguntarnos “¿Qué es una salida, qué puede ser una salida donde no hay ningún afuera, ninguna otra parte?”⁵⁵, y nos ofrece, a partir del desarrollo de esta pregunta, la posibilidad de pensar en torno a los problemas ligados a la idea de una metamorfosis en la clausura, es decir, del cambio radical o la aniquilación de toda forma anterior y reconocible, a través de un proceso doble en el que “la donación y la supresión de la forma son contemporáneas”⁵⁶ que surge allí donde supuestamente ya no se podía esperar nada nuevo.

⁵⁴ Malabou, Catherine (2018c). Op. Cit., p. 12.

⁵⁵ Ibidem, p. 17.

⁵⁶ Ibidem, p. 17.

Malabou finalmente propone que Hegel en su filosofía declara que:

“El surgimiento y la explosión de la forma están originaria e indisolublemente ligados. En ese sentido, Hegel habría anticipado la existencia del explosivo plástico. Para él no se trata sólo de decir que toda forma nueva, cuando aparece, provoca la desaparición de otra más antigua. Sino que sin lugar a dudas la nueva forma surge como posibilidad de su autodestrucción”⁵⁷.

Se desprende, siguiendo lo anterior, que la formulación de la pregunta por la posibilidad de pensar una salida ya “no se trata de escapar de la clausura, sino de cómo escapar en la clausura misma”⁵⁸. Se trata de cómo pensar la irrupción de lo nuevo allí donde el tiempo ha dejado de ser una posibilidad para abrir rutas para el advenimiento del cambio y de la pérdida de sí frente a la eventualidad del accidente.

Además de Hegel, es necesario señalar que tanto Heidegger como Freud son dos pensadores tremendamente significativos para los desarrollos del trabajo

⁵⁷ Malabou, Catherine (2018b). Op. Cit., p. 90.

⁵⁸ Ibidem, p. 90.

de Catherine Malabou y que ambos ejercen sobre esta filósofa una influencia notable, no sólo en cuanto a la importante presencia que adquieren en su trabajo sino sobre todo en relación a los modos en los que la propia Malabou vuelve sobre sus textos y propuestas para entrelazarlos con el concepto de plasticidad, con sus preguntas sobre el porvenir y, también, con un conjunto de reflexiones sobre la perseverancia de la vida y las posibilidades ligadas a los afectos y el cambio⁵⁹.

En su texto *Catherine Malabou; la plasticidad -o cómo cambiar de accidente y alteridad*, Joana Masó señala que el proceso de formación que Malabou pone en marcha respecto del concepto de plasticidad, permite a esta autora “reconstruir la recepción de la dialéctica en Francia y “rehabilitar” el concepto hegeliano de plasticidad como un poderoso motivo a la vez pre- y postdeconstructivo”⁶⁰.

⁵⁹ Para una profundización de estas relaciones recomiendo la revisión de:

- Malabou, Catherine (2004). *Le change Heidegger: du fantastique en philosophie*. Paris: Éditions Léo Scheer, 2004.

- Malabou, Catherine (2014). “Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève”. En: Revista Pensamiento Político. Instituto de Humanidades UDP, Edición N° 5. Publicado originalmente como “Négatifs de la dialectique: entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppo- lite, Koyré, Kojève” en Philosophie, N°52, Hegel: études. Paris: Éditions de Minuit, 1996, 37-53.

- Malabou, Catherine (2007) “Plasticity and Elasticity in Freud's Beyond the Pleasure Principle”. En: diacritics, Volume 37, Number 4, Winter 2007, pp. 78-86.

⁶⁰ Masó, J. (2014). *Catherine Malabou: la plasticidad -o cómo cambiar de accidente y alteridad*. En Jordi Riba Miralles & Laura Llevadot Pascual, *Filosofías postmetafísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea*. Barcelona: Editorial UOC, pp. 49–59, p. 49.

Nos adentramos, a partir de lo anterior, en el tercer eje o anclaje desde el que es posible construir una genealogía del concepto de plasticidad, según Malabou: la filosofía contemporánea. Lugar en el que la propia autora se integra y desde el cual disputa un lugar para sus reflexiones y teorías de lo político y la diferencia.

Jacques Derrida es una figura clave para acercarnos a pensar la relación de Catherine Malabou con la filosofía contemporánea, no sólo porque este filósofo fue su mentor y el profesor bajo cuya dirección Malabou trabajó en el desarrollo de su tesis doctoral, sino también por los modos en los que esta autora dialoga con la filosofía derridiana y la tensiona, posicionándola e interrogándola como uno de los pilares del pensamiento actual ligado a los desarrollos de la filosofía en cuanto que disciplina, pero también obligándolo a operar más allá de sus propios límites. Malabou desarrolla nuevas posibilidades para pensar la deconstrucción -concepto fundamental de Derrida- y se acerca críticamente a otras nociones trabajadas por este filósofo, tal es el caso de los conceptos de escritura, huella y presencia, los cuales, a su vez, habrán de ocupar roles protagónicos en la exploración del concepto de plasticidad que esta autora nos propone.

En *El tiempo de los adioses. Heidegger (leído por) Hegel (leído por) Malabou*⁶¹, epílogo de *El porvenir de Hegel*, de Malabou, es el propio Derrida el que explora la relación entre ambos, escribiendo un texto que al tiempo que cierra el trabajo que emprendieron juntos durante el desarrollo de la tesis doctoral de esta autora, abre la posibilidad de nuevas formas de lectura, encuentro y, también, por supuesto, para algunos disensos.

Sobre el trabajo de Malabou, Derrida dirá,

“En el centro del pensamiento de Malabou, en el centro de cierta temática no-empirista de la contingencia o de un empirismo responsable y con una nueva radicalidad, siempre encontraremos la misma insistencia: sobre un “devenir esencial del accidente” y, *a la vez, al mismo tiempo, en el mismo tiempo*, sobre un “devenir accidental de la esencia”, cuya paradoja o aporía formal se atiene a la plasticidad dialéctica o auto-contradictoria del “ver venir”⁶²

Otros filósofos de la misma generación que Derrida con los que Malabou interactúa de manera directa a través de los desarrollos de su propia filosofía son

⁶¹ Derrida, J. (2013). “*El tiempo de los adioses. Heidegger (leído por) Hegel (leído por) Malabou*”. En: Catherine Malabou. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Lanús: Palinodia - Ediciones La cebra, pp. 331–385.

⁶² Derrida, Jacques (2013). Op. Cit., p. 337.

Emmanuel Levinas, Jean-François Lyotard, Giles Deleuze, Jean-Luc Nancy y Michel Foucault, cuyas obras han sido revisitadas por esta autora, desde distintas aristas y con diversas interrogantes.

Pese a todo lo dicho hasta aquí, sería un error cerrar o limitar únicamente en torno a la filosofía las preocupaciones y las preguntas que impulsan el trabajo de Catherine Malabou. Más bien, deberíamos pensar en los modos en los que el trabajo de esta autora y, específicamente su concepto de plasticidad, han estallado las barreras disciplinares para adentrarse en otros campos del saber, tales como, por ejemplo, las neurociencias⁶³ y las artes visuales⁶⁴.

A través de su concepto de plasticidad Malabou interroga y tensiona a la filosofía contemporánea proponiendo la emergencia de nuevas modalidades de

⁶³ Para profundizar sobre esta parte del trabajo de Catherine Malabou, recomiendo la revisión de:
- Malabou, Catherine (2018). *Ontología del accidente*. Ensayo sobre la plasticidad destructiva. Santiago: pólvora Ediciones.
- Malabou, Catherine (2018). *Los nuevos heridos*. México D.F.: Paradiso.
- Malabou, Catherine (2013). *Self and emotional life: philosophy, psychoanalysis, and neuroscience*. New York: Columbia University Press.
- Malabou, Catherine (2008). *What Should We Do with our brain?* New York: Fordham University Press.
- Malabou, Catherine (2009). *La Chambre du milieu. De Hegel aux neurosciences*, París, Éditions Hermann
- Malabou, Catherine (2012). “Formas de destrucción Sufrimiento cerebral, sufrimiento psíquico y plasticidad”. En: *Liminales. Escritos sobre psicología y sociedad*. Vol 1, N° 01, pp. 115-127.

⁶⁴ Malabou Catherine (ed.) (2000). *Plasticite*: París: Léo Scheer.

lectura e interpretación de un conjunto de problemas ligados a nuestra actualidad, desde los que se interroga acerca de la relación entre lo esencial y el accidente, a fin de ensayar nuevas formas de pensar en torno a las posibilidades del porvenir, la mutabilidad y la metamorfosis.

En el trabajo de Malabou, la plasticidad está caracterizada por poseer la capacidad de impulsar “un triple movimiento de recepción, donación y aniquilamiento de la forma”⁶⁵. La plasticidad es, entonces, plástica, dadora de nuevas formas, receptora de la forma y al mismo tiempo capaz de desmontar cualquier forma dada o asumida de antemano. Definiendo a la plasticidad como “aquello que se relaciona con la emergencia de la forma en general”⁶⁶, Malabou nos insta a pensar en ella como una apertura hacia la incertidumbre, recordándonos que “no se puede ser sin ser afectado”⁶⁷, es decir, que nuestras propias existencias y, en realidad, la existencia de lo viviente son siempre necesariamente plásticas y, por lo tanto, están atravesadas y corrientemente tocadas por su propia relación con la accidentabilidad y con la idea de acontecimiento.

⁶⁵ Malabou, Catherine (2018c). Op. Cit., 15.

⁶⁶ Malabou, Catherine (2018b). Op. Cit., p. 83.

⁶⁷ Malabou, Catherine (2018c). Op. Cit., p. 25.

La plasticidad se transforma, entonces, en una posibilidad que liga nuestra propia existencia con el porvenir y que puede ser pensada como una fuerza imparable que crea las posibilidades de apertura que marcan el advenimiento de nuevos futuros posibles, actuando como “una estructura de transformación y de destrucción de la presencia y del presente”⁶⁸. Malabou piensa su concepto de plasticidad acercándose sin temor a la idea de destrucción y a la negatividad, y la describe como un “desgarro vital y [un] desvío amenazante que abren otra vía, inesperada, imprevisible y sombría”⁶⁹. La plasticidad es, así, para Malabou, una ventana abierta que, en cada uno de nosotros, es capaz de expresarse a través de la irrupción sorpresiva y sin retorno de un “poder explosivo, destructivo y desorganizador [...] que es susceptible de manifestarse, de tomar cuerpo o de actualizarse a cada momento”⁷⁰ y que carga sobre sí la potencia del porvenir y de la explosión, es decir, la fuerza de la aniquilación de la forma y la posibilidad de explorar, a partir de allí, nuevos sentidos de la diferencia y la alteridad.

Teniendo ya un panorama general de las propuestas que sustentan el concepto de plasticidad formado por Malabou y atendiendo a la propuesta que esta autora plantea respecto de que “la producción de un nuevo tipo de

⁶⁸ Malabou, Catherine (2008a). Op. Cit., p. 30.

⁶⁹ Malabou, Catherine (2018c). Op. Cit., p. 14.

⁷⁰ Ibidem, p. 13.

discursividad se revelará como la operación plástica por excelencia cuya fuerza explosiva dinamitará siglos de discurso”,⁷¹ podemos comenzar a adentrarnos en la posibilidad de pensar la idea de plasticidad en relación a la formación del concepto central de esta tesis, las *memorias plásticas*, entendiendo que estas abren posibilidades para el advenimiento de nuevas formas de reconocimiento que permitirán estallar los mecanismos a través de los cuales se piensan las estructuras que sustentan la existencia social de los sujetos que disienten de los mandatos culturales dominantes y, aun incluso, de aquellos que disienten, desde experiencias traidoras y silenciadas, de los relatos contestatarios que se tornan mayoritarios o que comiencen a imponer barreras normativas y vigilantes acerca de quienes -y bajo que condiciones- pueden ser parte de sus filas.

El concepto de plasticidad desarrollado por Catherine Malabou se vuelve fundamental a la hora de pensar en torno al concepto que busco articular a través del desarrollo de esta tesis, puesto que el objetivo de las *memorias plásticas* es imaginar y poner en práctica -arriesgándolo a veces todo- nuevas formas de pensar y narrar aquellas historias que nos hacen, pero que no se vuelven productivas al interior de los horizontes culturales, sociales y políticos que imaginan las posibilidades de futuro a partir de la idea de igualdad.

⁷¹ Malabou, Catherine (2013). Op. Cit., p. 237.

La noción de plasticidad que construye Malabou y que funcionará aquí como uno de los ejes centrales ligados a la creación del concepto de *memorias plásticas*, nos permitirá pensar en ciertos modos específicos de imaginar un sujeto político no unificado, fijo o preexistente. Un sujeto inestable, abierto a la potencia accidentada de la transformación y del desvío, que se vuelve sensible a su entorno material y a las historias que por él circulan, entendiendo que ya no es posible imaginar o poner en práctica modos radicales de transformación, encuentro, cognición, razonamiento o acción política si estos no están sostenidos por los afectos y a su plasticidad, es decir, si no están abiertos a la potencia del desvío y la fuerza arrasadora de la explosión que amenaza o, más bien, oblitera nuestras posibilidades de perseverar en un nosotros cerrado y definido de antemano.

Rosi Braidotti y el concepto de figuración

La filósofa italiana Rosi Braidotti (Latisana, Venecia, 1954) ha desarrollado a lo largo de su carrera un pensamiento feminista que construye miradas críticas en torno a las identidades fijas y las exigencias de coherencia que ligan de manera demasiado simple los sentidos de la pertenencia con las ideas de la traición. Su crítica abre posibilidades de interpelación y cuestionamientos frente a la seguridad que supuestamente emana de aquellos elementos que parecen

inmóviles, naturales, invariables y siempre iguales a sí mismos, pero que, en realidad, muchas veces dan cuenta de mecanismos de control que se vuelven vigilantes de las experiencias que trastocan los sentidos de lo mayoritario o que, abiertamente, disienten de los andamiajes normativos que buscan establecer los límites de lo posible, lo correcto o lo reconocible.

A través de su trabajo Braidotti desafía las posiciones subjetivas e identitarias fijas, removiendo las lógicas que sustentan a las formas normativas de reconocimiento y trastocando los sentidos de lo Uno en favor de la multiplicidad. En sus reflexiones, esta autora, busca dismantelar las miradas que limitan las potencias que impulsan a los sujetos a experimentar nuevas formas posibles de devenir y de pensarse en y con otros, estableciendo posibilidades de articulación subjetivas y políticas que van más allá de las estructuras binarias que establecen de manera demasiado rápida y lineal los sentidos de la diferencia, la pertenencia y las lógicas de la expulsión.

Tal como lo han hecho otrxs autores marcados por los desarrollos de un pensamiento materialista crítico de los binarismos de la modernidad falogocéntrica, Rosi Braidotti se esforzará por construir “una línea genealógica del pensamiento que, a través de Lucrecio, los empiristas, Spinoza y Nietzsche,

enfatisa la actividad, el gozo, la afirmación del devenir dinámico o molecular”⁷², entendida como una posibilidad para la articulación de líneas de fuga a través de las cuales surjan nuevos posicionamientos éticos que nos posibiliten acercarnos a comprender que “nos deshacemos unos a otros. Y si no, nos estamos perdiendo algo [...] No siempre nos quedamos intactos”⁷³.

Para Braidotti “la primacía del vínculo, la presencia del otro [y] de la comunidad [deben ser entendidas] como un paso vital en la redefinición del sí mismo”⁷⁴. Nuestras propias posibilidades de existir se juegan, justamente, en las formas de encuentro que arriesgamos y en los tonos en los que estamos dispuestos a vibrar o a dejarnos afectar en el encuentro con otros, con aquello que aparece como distinto.

Siguiendo a Deleuze, Braidotti asume que los cruces, choques, encuentros, frotos, roces y disputas de distinta índole a los que nos enfrentamos a lo largo de nuestras vidas íntimas y también colectivas, impulsan procesos de devenir que dan forma a nuevas aperturas y acontecimientos capaces de desafiar

⁷² Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal Ediciones, p. 94.

⁷³ Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós p. 38.

⁷⁴ Braidotti, Rosi (2004). Op. Cit., p. 47.

las lógicas ligadas a lo mayoritario y a los tonos moralizadores, culposos y negadores de la vida que se ha asumido como características centrales de una buena parte de los desarrollos ligados a la filosofía occidental⁷⁵.

Rosi Braidotti se ocupa de reflexionar sobre los modos en los que la multiplicidad, la subjetividad y el devenir se encuentran conectados y, también, acerca de cómo estos conceptos pueden ser vistos como un posible punto de partida para la articulación de ejercicios críticos tendientes a remecer los límites de lo político, entendiendo que “en lugar de la proliferación de la diferencia, impulsada por la Mayoría, necesitamos una teoría del devenir activo que nos permita transgredir el marco dialéctico de la oposición Mayoría versus minorías y, en definitiva, salir de él”⁷⁶.

Así, esta autora se hace cargo de la interpelación que Deleuze y Guattari nos legaron en *Rizoma*, en donde nos invitan a pensar sobre las posibilidades de acercarnos a reflexionar en torno a lo múltiple ya no como algo que se tenga que completar a partir de la suma de elementos, sino como aquello a lo que se aspira a través del desmontaje del ideal de totalidad, señalando que:

⁷⁵ Braidotti, Rosi (2005). Op. Cit.

⁷⁶ Braidotti, Rosi (2004). Op. Cit., p. 158.

“Lo múltiple hay que hacerlo, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple)”⁷⁷

Rosi Braidotti rescata y reelabora conceptos fundamentales para la filosofía contemporánea y las teorías feministas, al tiempo que dinamiza formas de acción y escritura que trastocan los límites que, entre otros lugares centrales, se tejen en torno a lo público, la intimidad y la urgencia, desmontando los horizontes tradicionales de la política y poniendo en escena puntos de fuga que re-territorializan nuestras posibilidades de pensar la actualidad. Braidotti desarrolla una filosofía vitalista en la que “el deseo como fuerza ontológica del devenir (*potentia*) nos exhorta a continuar viviendo”⁷⁸.

Para Braidotti la teoría feminista toma un rol trascendental a la hora de definir los modos en los que la filosofía intersecta lo político y las apuestas en las que se juegan las preguntas por la actualidad, por lo tanto, el trabajo de esta autora se construye a partir de la necesidad de articular reflexiones que al mismo

⁷⁷ Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (2005). *Rizoma (Introducción)*. Valencia: Pre-Textos, p. 16.

⁷⁸ Braidotti, Rosi (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa, p. 161.

tiempo que irrumpen en los horizontes disciplinares ligados al desarrollo del pensamiento filosófico lo ensanchan, transforman, desafían y difuminan.

Desde los trabajos de Luce Irigaray y de algunas reflexiones ligadas al posestructuralismo francés con sus críticas a la universalidad de la experiencia de lo humano y al estructuralismo, Braidotti retoma los elementos articuladores de una crítica a la construcción humanista de la universalidad y de la subjetividad que, encarnada en el concepto de diferencia sexual, permite desafiar los procesos de articulación de la otredad desatando las potencias de aparición y la exploración de lo reprimido, puesto que “considera tanto las diferencias dentro de cada sujeto (entre los procesos conscientes e inconscientes), como las diferencias entre el Sujeto y sus Otros/Otras”⁷⁹.

Sobre el punto anterior, Braidotti escribiendo a cuatro manos con Angela Balzano en la introducción de su libro más reciente publicado en español, *Por una política afirmativa*, señalara que:

“Gracias a la contribución de las epistemologías feministas y materialistas hoy podemos afirmar con serenidad que los tradicionales conceptos de naturaleza y cultura ya no están

⁷⁹ Braidotti, Rosi (2015). Op. Cit., p. 161.

comprometidos en una dialéctica constante, sino que se desarrollan mutuamente”⁸⁰.

Atendiendo a las propuestas y reflexiones de Irigaray, a quien considera la pionera y la más prominente de las filósofas de la diferencia sexual, Rosi Braidotti insistirá en que “el cuerpo, o la corporización del sujeto, no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico”⁸¹.

A partir de estas reflexiones Braidotti piensa el feminismo como un horizonte no esencialista de exploración política y filosófica que implica “tanto la descripción como la denuncia del falso universalismo, inherente a la posición falocéntrica: la que propone a lo masculino como un agente racional autorregulativo y a lo femenino como «Otro»”⁸². Así, lo que esta filósofa pretende alcanzar con el desarrollo de sus reflexiones y con el trabajo que ha realizado a lo largo de su carrera, tiene que ver con la posibilidad de desmontar los supuestos

⁸⁰ Braidotti, Rosi y Balzano, Angela (2018). “Introducción”. En: Rosi Braidotti. *Por una política afirmativa: itinerarios éticos*. Barcelona: Gedisa, p. 21.

⁸¹ Braidotti, Rosi (2000). Op. Cit., p.30.

⁸² Braidotti, Rosi (2004). Op. Cit., p. 190.

que sustentan el carácter abstracto y universal de lo masculino y que nos impulsan a asumir la imposibilidad de restar a lo femenino de su supuesta especificidad o diferencia.

Para Braidotti la filosofía feminista carga sobre sí la fuerza de desmontar las miradas falogocéntricas y colonizadoras que, durante buena parte de la historia de la filosofía, han servido como pilares del pensamiento occidental, y plantea que el despliegue de discursos sobre lo extraño, la otredad y la diferencia se desarrollan a partir de ella:

“Pone de manifiesto la economía dicotómica de una razón filosófica que históricamente se ha postulado a sí misma tanto por lo que excluye como por lo que incluye [...] el poderoso «sujeto de la Mayoría», como lo llama Deleuze (y el género no es aquí una mera coincidencia) asegura y gobierna la promoción de las diferencias diferentes; es decir «los otros» de lo Mismo, como diría más puntualmente Irigaray. Esta «familiaridad de la diferencia» es, justamente, lo que garantiza a los otros monstruosos una cualidad metamórfica y peculiarmente tranquilizadora”⁸³.

⁸³ Braidotti, Rosi (2004). Op. Cit., p. 158.

Braidotti propone, entonces, que lo que se despliega en la posibilidad de los estallidos de la diferencia -y en las aperturas que específicamente se juegan en los horizontes de disputa abiertos por la idea de la diferencia sexual desarrollada por Irigaray- es la posibilidad de la articulación de sujetos que, desde lo monstruoso, lo minoritario, e incluso del fallo y el fracaso⁸⁴, desmonten los mandatos de la normalidad, abriendo nuevos caminos para la exploración de experiencias más allá de los lugares que nos son dados de antemano, más allá

⁸⁴ Aquí, al traer a la discusión los conceptos de fallo y fracaso, estoy pensando en las reflexiones que Jack Halberstam articula en su libro *El arte queer del fracaso* (Madrid: Egales, 2018). En este texto el autor se aventura en la tarea de reflexionar en torno a las posibilidades de pensar el fracaso como un mecanismo queer de articulación subjetiva alternativa y transformadora, a través del cual, lo desviado, lo errado o lo fallido puedan contribuir a la tarea de desmontar los rectos pilares de las subjetividades dominantes con sus retóricas del éxito, lo normal, lo que sí se concreta, lo que existe y lo deseable. Apostando por que “el éxito en una sociedad heteronormativa y capitalista equivale muy a menudo a formas específicas de madurez reproductiva combinadas con la acumulación de riqueza” (Halberstam, 2018, p. 14), Jack Halberstam reflexiona sobre las posibilidades políticas del fallo, ensayando posibles respuestas a la pregunta sobre cuáles son o podrían ser las potencias que se desatan al pensar en la idea de fracaso en oposición a la rectitud de lo normal. Para este autor, “el fracaso conserva algo de la maravillosa anarquía de la infancia y perturba el supuesto claro límite entre adultos/as y niños/as, entre vencedores/as y perdedores/as. y aunque es cierto que el fracaso viene acompañado de un conjunto de afectos negativos, como la decepción, la desilusión y la desesperación, también nos da la oportunidad de utilizar esos afectos negativos para crear agujeros en la positividad tóxica de la vida contemporánea” (Halberstam, 2018, p. 15).

La apuesta política que se despliega en el trabajo sobre el fracaso que nos ofrece Jack Halberstam se vuelve tremendamente atractiva a la hora de pensar, junto a Braidotti, acerca de las posibilidades ligadas al ejercicio de desmontar los mandatos normativos de la sexualidad, la diferencia y el poder como algo restrictivo, abriendo el camino hacia la resignificación de lo posible, puesto que “en vez de simplemente apostar por una reevaluación de esos estándares de lo que es aprobar y fracasar, *El arte queer del fracaso* desmonta las lógicas del éxito y del fracaso con las que vivimos hoy en día. [Impulsándonos a pensar que] bajo ciertas circunstancias, fracasar, perder, olvidar, desmontar, deshacer, no llegar a ser, no saber, puede en realidad ofrecernos formas más creativas, más cooperativas, más sorprendentes, de estar en el mundo.” (Halberstam, 2018, p. 14)

de los supuestos de la naturaleza y más allá de las estructuras normativas que se imaginan a sí mismas eternas, inmutables y fuera del tiempo.

Siguiendo esta lógica, Braidotti insistirá en que “el uso peyorativo de las diferencias no es accidental, sino más bien estructuralmente necesario para el sistema falocéntrico de significado y para el orden social y el poder que lo sustentan”⁸⁵. Quizás sea este el punto más atractivo del pensamiento de Braidotti en torno a las teorías feministas en su cruce con las filosofías de la diferencia sexual, puesto que son estas reflexiones las que la conectan de manera más directa no sólo con una genealogía crítica feminista – Beauvoir, Irigaray- que ha buscado desmontar los mandatos abstractos que se juegan en la articulación de la idea de lo universal, sino porque también, son estas preguntas las que la posicionan como una pensadora tremendamente actual que se encuentra en condiciones de interactuar con un conjunto amplio de tradiciones feministas, filosóficas, políticas.

Un punto central para comprender los desarrollos filosóficos propuestos por Rosi Braidotti tiene que ver con lo que esta autora llama la conciencia nómada, la cual desarrolla como un ejercicio reflexivo y político atento a las posibilidades del devenir y abierto hacia el futuro y la incertidumbre. Braidotti

⁸⁵ Braidotti, Rosi (2004). Op. Cit., p. 190.

apostará por pensar la conciencia o subjetividad nómada como “un espacio disputado de mutaciones que no obedecen a ninguna directiva tecnológica ni a ningún imperativo moral”⁸⁶. Se trata, entonces, de una subjetividad no unitaria: arrojada, contrahegemónica, dispersa y capaz de cortocircuitar los mandatos de lo cerrado, el sentido común, las estructuras binarias y los aparatajes normativos dominantes.

En la mirada que Braidotti:

“La conciencia nómada es una forma de resistencia política a toda visión hegemónica y excluyente de la subjetividad. La conciencia nómada es análoga a lo que Foucault llamó contramemoria: una forma de resistirse a la asimilación u homologación con las maneras dominantes de representación del yo”⁸⁷.

Es justamente aquí en donde se despliega la potencia de las conciencias nómades y sus posibilidades para pensar lo político, la subjetividad y el devenir. La visión nómada es dispersa, nunca es completamente una consigo. Sin embargo, tal como plantea la propia Braidotti en *Transposiciones. Sobre la ética*

⁸⁶ Braidotti, Rosi (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa, p. 20.

⁸⁷ Braidotti, Rosi (2004). Op. Cit., p. 216.

nómade, también “es funcional, coherente y responsable, principalmente porque está encarnada y corporizada”⁸⁸.

La conciencia *nómade* es definida por Rosi Braidotti como gesto abierto a la transformación, capaz de impulsar nuestro pensamiento y nuestros compromisos éticos más allá de las barreras conceptuales y normativas binarias del pensamiento blanco, heterocompulsivo y falogocéntrico de occidente y, al mismo tiempo, como “un imperativo epistemológico y político para el pensamiento crítico del fin del milenio”⁸⁹ que carga sobre sí con la fuerza para reconfigurar los andamiajes del poder, articulando nuevas acepciones para este, a través de las cuales, la fuerza negativa ligada a la *potestas* (el poder que constriñe, restringe, castiga y prohíbe) adquiere la capacidad de liberar la fuerza positiva de la *potentia* (aquel poder que capacita, transforma e impulsa creativamente). “Esta perspectiva entiende la sensualidad, la afectividad, la empatía y el deseo como valores centrales para la discusión sobre lo político de las actuales subjetividades no unitarias”⁹⁰.

⁸⁸ Braidotti, Rosi (2009). Op. Cit, p. 20.

⁸⁹ Braidotti, Rosi (2000). Op. Cit, p. 26.

⁹⁰ Braidotti, Rosi (2018). Op. Cit., p. 120.

El pensamiento ligado al nomadismo que desarrolla Braidotti, tiene una dimensión doble que no puede ser pasada por alto. No es sólo una apuesta epistemológica, sino también, un compromiso ético con la vida. Es “una condición existencial que [...] se traduce en un estilo de pensamiento”⁹¹ y desde ambas dimensiones busca estallar los lugares, saberes y normas más anquilosados del pensamiento occidental, del poder y de la filosofía.

La «*filosofía del como si*» y los sentidos críticos que se articulan a partir de las prácticas de la parodia serán los soportes políticos fundamentales desde los que Braidotti pensará acerca de las posibilidades de desplegar ejercicios tendientes al desarrollo de una conciencia nómada, puesto que, desde ellos es posible ensayar mecanismos de desmantelamiento y corrección de las estructuras que supuestamente sustentan los sentidos unificados, lineales, esenciales y permanentes de las distintas configuraciones de sujeto. Lo que se juega en la filosofía desarrollada por Braidotti a través de su idea de la «*filosofía del como sí*», es “la afirmación de un sujeto no esencializado, vale decir ya no sustentado en la idea de «naturaleza» humana o femenina, pero capaz, no obstante, de acciones éticas y morales”⁹².

⁹¹ Braidotti, Rosi (2000). Op. Cit., p. 26.

⁹² Braidotti, Rosi (2004). Op. Cit., p. 114.

En el desarrollo de la «*filosofía del como si*» -potencia desplegada, según Braidotti, a través de la irrupción de lo paródico, y que, por tanto, estaría en consonancia con los postulados de la teoría de la performatividad del género desarrollados por Judith Butler en *El género en disputa*⁹³- los sentidos de lo ético y la potencia de la actuación reiterada de ciertos gestos y tensiones específicas, cobran un lugar central que “consiste, precisamente, en invertir la práctica de las repeticiones en una posición políticamente potenciadora”⁹⁴, es decir, en una práctica que conscientemente disiente y desafía los mandatos de lo normal, los supuestos de lo universal y las nociones de lo natural, a través del uso de la ironía, el juego, la provocación y la dislocación, tanto de los usos del lenguaje como de los modos en los que pensamos, construimos e imaginamos nuestros cuerpos.

Braidotti insistirá incansablemente sobre la importancia de reconocer la potencia localizada, parcial y encarnada de nuestro pensamiento y de nuestros modos de acercarnos a la filosofía, a lo político y al feminismo, señalando que:

“Todo conocimiento está situado es decir es parcial; todos tartamudeamos buscando las palabras, aun cuando hablemos

⁹³ Butler, Judith (2007). Op. Cit.

⁹⁴ Braidotti, Rosi (2004). Op. Cit., p. 114.

"fluidamente". Muchos pensadores críticos contemporáneos cuentan con que lo afectivo es una fuerza capaz de liberarnos de los hábitos hegemónicos de pensamiento. En este esquema, la afectividad [...] es la fuerza que sostiene la actividad misma del pensar"⁹⁵

Poniendo énfasis en la importancia del pensamiento no unitario y en el desmantelamiento de las ficciones del sujeto como lo eternamente uno, el nomadismo filosófico que Rosi Braidotti desarrolla a lo largo de su obra, construye nuevas cartografías posibles desde las cuales desmontar los grandes discursos de la historia y las súper narraciones de un yo demasiado unido a sí mismo, que se resiste a dejarse afectar o que, más bien, aun cuando es afectado persevera porfiadamente en el esfuerzo de mantener su supuesta coherencia interna.

Es justamente aquí, en la intersección que se produce a partir de los cruces posibles entre las subjetividades situadas, los afectos y lo político, en dónde los conceptos de «*filosofía del como si*» y de conciencia o la subjetividad nómada, que propone Braidotti a lo largo de su obra, entran en contacto con otra de las aristas más significativas del pensamiento de esta filósofa: la noción de figuración. La idea de figuración que desarrolla Braidotti será central para el

⁹⁵ Braidotti, Rosi (2000). Op. Cit., pp. 44–45.

proceso de articulación del concepto de *memorias plásticas* que es la tarea que nos convoca a través de la escritura de esta tesis.

La idea de figuración -atravesada por la «filosofía del cómo si» y ligada a las urgencias subjetivas, políticas y afectivas asociadas a las concepciones braidottianas del devenir nómada- está marcada por la necesidad urgente de pensar una filosofía política y unos horizontes éticos feministas que se posicionen más allá de los márgenes de la identidad como algo cerrado, inmutable y siempre igual a sí mismo. Se trata, justamente, por el contrario, de poner en marcha una forma política de pensamiento filosófico y teórico feminista capaz de impulsar nuestras posibilidades de imaginar o experimentar con un conjunto de construcciones subjetivas que apunten el desmantelamiento de los anhelos de unidad que, durante tanto tiempo, han anudado nuestra experiencia subjetiva, nuestros anhelos y nuestros modos de establecer relaciones con nosotros mismos, con otros y con aquello que nos rodea.

Dejar ir o dejarse ir -si es que nos atrevemos a formular esta afirmación desde otra posición más ligada, quizás a los desarrollos propuestos por Catherine Malabou y a sus reflexiones sobre la accidentabilidad del acontecimiento- es, desde el punto de vista de Braidotti el punto cero del nomadismo, lugar abierto del devenir desde el cual es posible comenzar a pensar en la noción de figuración

como una apertura frente a las posibilidades nomádicas del cambio y la metamorfosis radical.

Braidotti insistirá en que “el sujeto feminista del conocimiento es un sujeto intensivo y múltiple que funciona en una red de interconexiones [...] está encarnado [...] es rizomático -esto es, no unitario, no lineal, reticular- [...] plenamente artificial”⁹⁶. Se trata de una construcción siempre inacabada que se ubica incómodamente entre lo material, la imaginación y la fantasía, y que se vive a sí mismo atravesado por un conjunto de múltiples puntos de anclaje que le impiden responder de manera coherente y total a las demandas de lo unitario, la autenticidad y la coherencia. “Los sujetos están, por consiguiente, simultáneamente contruidos y desestabilizados por interpelaciones que los afectan en todos los niveles al mismo tiempo”⁹⁷.

Es a partir de su propia multiplicidad, artificialidad e intensidad que el sujeto del feminismo nómade de Braidotti adquiere su potencia política y es en sus encuentros y ensayos con el concepto de figuración, en donde puede comenzar a poner en marcha de manera descentrada y nunca totalmente

⁹⁶ Braidotti, Rosi (2005). Op. Cit., p. 38.

⁹⁷ Braidotti, Rosi (2004). Op. Cit., p. 115.

completa nuevas formas de nombrar(se), reconocer(se) y activar(se) consigo mismx o con otros.

Al pensar en la idea de figuración, que Braidotti retoma desde el trabajo de Donna Haraway⁹⁸ “a fin de expresar formas alternativas de subjetividad femenina desarrolladas dentro del feminismo, así como en la lucha en curso con el lenguaje para producir representaciones afirmativas de las mujeres”⁹⁹ y que describirá, también, a grandes rasgos, a partir de la urgencia de “elaborar versiones alternativas a fin de aprender a pensar de un modo diferente en relación con el sujeto, a fin de inventar nuevos marcos de organización, nuevas imágenes, nuevas formas de pensamiento”¹⁰⁰, esta filósofa se esfuerza por adentrarse en la tarea de trazar “cartografías materialmente inscritas en el sujeto”¹⁰¹ a fin de explorar los modos en los que las experiencias, los sentidos del

⁹⁸ Braidotti reconoce en el cyborg -imagen que la filósofa estadounidense Donna Haraway desarrolla en su libro *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Haraway, 1995)- “una figuración del mundo posterior al género porque está definido por una multiplicidad de variables que no privilegian el sexo por sobre cualquier otra variable” (Braidotti, 2004, p. 145) E insiste, citando a esta autora en que “necesitamos figuras feministas de humanidad que «opongan resistencia a la figuración literal-y estallen en enérgicos nuevos tropos, nuevas figuras de dicción, nuevos términos de posibilidad histórica. Para que tenga lugar este proceso, en el punto de inflexión de la crisis, donde todos los tropos vuelven a girar, necesitamos oradores extáticos»” (Braidotti, 2000, p. 36)

⁹⁹ Braidotti, Rosi (2004). Op. Cit., p. 113.

¹⁰⁰ Braidotti, Rosi (2000). Op. Cit., p. 26.

¹⁰¹ Braidotti, Rosi (2005). Op. Cit., p. 27.

cambio y nuestra propia necesidad de narrarnos pueden cargar sobre sí la potencia de abrir el paso a formas de devenir que se nos imaginaban imposibles.

E la obra de Braidotti:

“El término figuración hace referencia a un estilo de pensamiento que evoca o expresa salidas alternativas a la visión falocéntrica del sujeto. Una figuración es una versión políticamente sustentada de una subjetividad alternativa”¹⁰².

Así, las figuraciones, tal como las entiende Braidotti, no son simplemente metáforas puesto que, a partir de su dimensión material, están inscritas en los sujetos y en ellas se juega la “responsabilidad por las propias localizaciones”¹⁰³.

Las figuraciones definen posibilidades consientes, abiertas e inacabadas de mutabilidad, es decir:

“Expresan la tasa de cambio, de transformación o de deconstrucción afirmativa del poder que una o uno habita [al tiempo que, también]

¹⁰² Braidotti, Rosi (2000). Op. Cit., p. 26.

¹⁰³ Braidotti, Rosi (2005). Op. Cit., p. 27.

encarnan, materialmente, las etapas de la metamorfosis que experimenta una posición del sujeto hacia todo aquello en lo que el sistema falocéntrico no quiere que se convierta”¹⁰⁴.

Con la idea de figuración Rosi Braidotti intenta desmontar los trazados que ordenan las relaciones supuestamente lineales que se articulan entre el poder y la identidad, pensándolas ya no como algo que se cierra o que se realiza de una vez y para siempre, sino como un campo abierto y en disputa, en el que nuestros sentidos del reconocimiento, nuestras subjetividades y los imaginarios ligados a lo político y a quienes creemos ser, que nos sostienen, se encuentren abiertos a la posibilidades de la transformación y del devenir.

Siguiendo con esta idea, Rosi Braidotti planteará que “una figuración es tanto una figura del habla como un nuevo paradigma, vale decir, una nueva práctica teórica que resulta conveniente para la experiencia feminista política y epistemológica”¹⁰⁵ e insistirá en la importancia de repensar en torno a las potencias estéticas y experimentales que se juegan a la hora de pensar en torno a la noción de figuración y a los posible efectos que estas pueden llegar a desatar cuando las feministas comienzan a poner en práctica diferentes formas de

¹⁰⁴ Ibidem, p. 27.

¹⁰⁵ Braidotti, Rosi (2004). Op. Cit., p. 144.

explorar la subjetividad y poner en marcha "su lucha con el lenguaje destinada a producir representaciones afirmativas"¹⁰⁶.

Asumiendo que una figuración es "un mapa, no políticamente neutro, que deslinda nuestra propia perspectiva situada"¹⁰⁷ Braidotti propone que, a los movimientos feministas, convocados en torno a una ética nómada, les corresponde hacerse cargo de la tarea de disputar los modos en los que se articulan e imaginan nuestras subjetividades y nuestras posibilidades de devenir. Lo importante ya no es, necesariamente el lugar de llegada o la articulación de una nueva identidad más radical, liberadora y auténtica que las demás -tal como habíamos aprendido de la gran política que imaginaba el fin de la historia o la armonía global luego del triunfo de las grandes luchas- "lo importante es que el proceso, el movimiento y las trayectorias de [las] líneas de devenir merecen que se les preste más atención que cualesquiera de las formaciones de identidad específicas a que dan lugar"¹⁰⁸.

Rosi Braidotti ofrecerá a lo largo de sus obras una cartografía inicial y siempre en construcción a partir de la cual -a través de la lectura del trabajo de

¹⁰⁶ Braidotti, Rosi (2000). Op. Cit., p. 28.

¹⁰⁷ Braidotti, Rosi (2005). Op. Cit., p. 15.

¹⁰⁸ Braidotti, Rosi (2009). Op. Cit., p. 94.

feministas de distintos lugares del mundo- podemos comenzar a ensayar formas de aproximarnos a los horizontes subjetivos, políticos y filosóficos que se abren a partir de la idea de figuración. Lo que esta autora nos ofrece es la posibilidad de rastrear ejercicios de escritura políticamente comprometidos que den cuenta de modos de estar, pensar y actuar que se arriesguen *en* la tarea de intentar desmontar los discursos hetero-blanco-compulsivos y colonizados a través del despliegue de líneas de fuga y figuraciones capaces de articular realidades subjetivas alternativas y transformadoras.

Siguiendo lo anterior, es que vale la pena detenerse a observar los modos en los que Braidotti rescata en sus trabajos la obra de Teresa de Lauretis y su noción de *sujeto excéntrico*; los desarrollos teóricos de Monique Wittig en torno a la idea de lo *lesbiano*; el trabajo desarrollado por Trinh Minh-Ha en torno al concepto de *otros inapropiados*; las apuestas de Judith Butler en torno a la *política paródica del género*; las preguntas relacionadas a la categoría del *cyborg* que desarrolla Donna Haraway; y las reflexiones de Chandra Tapalde Mohanty en torno a los *sujetos poscoloniales*. Entendiendo que estos son ejemplos posibles de figuraciones feministas para repensar nuestras posiciones de sujeto y estallar las normas.

De distintas formas y en distintos lugares a lo largo de sus obras y en sus intervenciones públicas, Rosi Braidotti insiste en la idea de que “hoy la filosofía

solo puede ser la creación de conceptos, es decir, que lo que está en juego es la creatividad y no la verdad”¹⁰⁹. Esta afirmación es fundamental, no sólo para comprender el papel que la filosofía y las teorías feministas juegan juntas hoy en los horizontes políticos en los que nos desenvolvemos, sino también para dar cuenta del impacto de la memoria y de los desarrollos del ejercicio de las *memorias plásticas* al interior de los horizontes feministas y en nuestras vidas.

Pensar la filosofía como un campo de disputa y no como una arena para la búsqueda de verdades absolutas es un paso fundamental para articular nuevas posibilidades reflexivas, capaces de tensionar los sentidos del reconocimiento, la identidad, la diferencia y las experiencias que nos conforman como sujetos. Es por lo anterior, que el trabajo de Rosi Braidotti es fundamental para el proceso de articulación del concepto de *memorias plásticas*, toda vez que nos ofrece la posibilidad de acercarnos a formas de lectura, cuestionamiento y reflexión que movilizan los límites de lo político hacia nuevos lugares y abren las posibilidades ligadas al devenir que nos permitan hacernos parte de una “búsqueda humilde, paciente, concreta y pragmática de lo singular en toda su complejidad y diversidad”¹¹⁰.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 39.

¹¹⁰ Ibidem, p. 39.

CAPÍTULO 2

MEMORIAS PLÁSTICAS, UNA APUESTA POLÍTICA: EXPONER LA INTIMIDAD PARA QUEBRAR LA TOTALIDAD

“Nuestros archivos nos conforman a partir de encuentros, y adoptan la forma de una huella mnémica de los lugares en los que hemos estado”¹¹¹.

“Las historias que otras personas podrían contar sobre mi vida, la vida de mi madre, la de mis hermanas, tíos, primos y novias perdidas, éstas son las historias que podrían destruirme, borrarame, burlarse de mí y negarme. Cuento mis historias más alto, todo el tiempo: historias mezquinas y feas, historias divertidas, casi amargas; historias apasionadas, desesperadas, todas ellas tienen que ser contadas para no decirle al mundo lo que él quiere, la historia de nosotras rotas, la historia de nosotras nunca riendo en voz alta, nunca aprendiendo a disfrutar del sexo, nunca capaces de amar o de confiar de nuevo en el amor, la historia en lo que todo lo que sobrevive es la carne”¹¹²

¹¹¹ Ahmed, Sara (2018). La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la felicidad. Buenos Aires: Caja Negra, p. 48.

¹¹² Allison, Dorothy (1995). “Two or three things I Know for Sure”. New York, Plume, p. 71-72, citado en: Cvetkovich, Ann (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Edicions Bellaterra, p. 60.

A lo largo de este capítulo exploraré los sentidos, las potencias y el proceso de conformación de aquello que he denominado *memorias plásticas*, concepto teórico feminista que actúa como motor central de esta tesis y que busca ampliar las posibilidades de acercamiento a un conjunto de preguntas y tensiones a partir de las cuales la intimidad, lo autobiográfico, los sentidos de lo político y la urgencia de las luchas feministas se anudan formando intrincadas estructuras narrativas, que ponen en disputa los horizontes de lo universal y de las memorias oficiales y en las que la linealidad, la coherencia y las grandes narrativas se suspenden, traicionan y reinventan.

¿Podemos imaginar el ejercicio de una *memoria plástica* que actúe a través de una escritura-acción a partir de la cual la experiencia se levante como una posibilidad de articulación subjetiva que permita el despliegue de nuevas formas de narrar nuestras historias particulares y colectivas?

Cuando nos referimos al concepto de *memoria plástica* ponemos en marcha unos usos específicos de la potencia de lenguaje, entendiendo que, a través de la escritura y puesta en circulación de ciertas historias y palabras es posible liberar nuevas fuerzas subversivas, capaces de carcomer los cimientos que sostienen los imaginarios dominantes relacionados con los grandes relatos que ordenan nuestro mundo y también los de aquellos movimientos políticos que, aunque contestatarios, movilizadores o, incluso, revolucionarios insisten en la

potencia de las identidades fuertes o de los mandatos morales vigilantes como núcleo de toda acción política posible.

Lo que se juega en el concepto de *memorias plásticas* es la puesta en marcha de un conjunto no unificado de narrativas que retan al peligro para volverse ellas mismas peligrosas, atentando contra la estructura de silencios que buscan ordenar los imaginarios de lo posible a través de la exclusión de las experiencias que desafían los relatos mayoritarios sobre la raza, la clase, las sexualidades, los géneros, los cuerpos, los activismos, las apuestas revolucionarias y una lista casi interminable de otras rutas y entramados que conjugan lo subjetivo y lo material en un más allá de los binarismos maniqueos que configuran los horizontes culturales occidentales.

He llamado *memorias plásticas* a aquellas narrativas feministas que articulan nuevos recorridos de la memoria y que, desde aristas deliberadamente contrahegemónicas y nómades, despliegan nuevos usos y formas de poner en contacto la escrituras con vocación autobiográfica y los deslices de la ficción.

Se trata de escrituras que podrían -y que ciertamente han sido- tachadas de traidoras. Escrituras de pluma demasiado libre y lenguas afiladas, que trastocan la idea de la exterioridad y la otredad al dirigir sus reflexiones y sus dardos a veces contra sí mismas y otras veces contra sus comunidades,

levantando críticas que no siempre son bienvenidas, pero que se vuelven necesarias y urgentes para hacer posible la vida y ensanchar las posibilidades de reconocimiento de aquellxs sujetos que habitan rincones de lo inimaginable, porque sus experiencias y necesidades exceden las expectativas y las normas que los grupos que los tocan o de los que participan, articulan y refuerzan en el ejercicio de pensarse.

Para reflexionar sobre la potencia de las escrituras con vocación autobiográfica que es posible leer bajo el alero del concepto de *memorias plásticas*, resulta pertinente recordar las palabras de Joan Scott respecto a la fantasía, a fin de pensar en las potencias políticas que se liberan cuando nuestros modos de escribirnos y nombrarnos desplazan los mandatos normativos que buscan constreñirnos orientando los sentidos de nuestras experiencias o silenciándolas. Scott dirá que “la fantasía está en juego en la articulación de la identidad tanto individual como colectiva; extrae coherencia de la confusión, reduce la multiplicidad a singularidad y reconcilia el deseo ilícito con la ley. Permite a individuos y a grupos darse a sí mismos historias”¹¹³. Esta autora nos instará a poner en práctica ejercicios y reflexiones que atenten contra la imposibilidad de que nos demos a nosotrxs mismxs una historia.

¹¹³ Scott, Joan (2006). “*El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad*”. *Ayer*, 62, 111–138, p.119.

Las escrituras ligadas a lo que aquí denomino *memorias plásticas* actúan desmontando los sentidos teleológicos de la historia y ensayando el despliegue de ejercicios creativos capaces de hacer estallar -y que se esfuerzan insistentemente por lograr estallar, re-imaginar y desmontar- los mandatos identitarios dominantes ligados a lo universal y a la unidireccionalidad de la experiencia vivida. Las *memorias plásticas* rescatan “la importancia del lenguaje [y] del trabajo sobre, con y contra las palabras como tarea política [...] como modo de subversión de la lengua recta, viril, erecta, dominante, transparente, comunicable, mortífera”¹¹⁴.

Una *memoria plástica* es siempre un ejercicio de escritura desgarrada y expuesta, que no tiene miedo de poner en el espacio de lo público aquellas cosas que supuestamente debieran sólo quedar relegadas a los rincones oscuros de los mundos privados. Actuando como una reapropiación de la palabra negada que “introduce la precaria, poderosa y turbulenta figura de lo mágico en lo cotidiano”¹¹⁵. Las *memorias plásticas* trastocan los imaginarios políticos como siguiendo el movimiento de un temblor irrefrenable que atraviesa las rutas ficcionadas de nuestros horizontes sociales en un intento por valorar nuevas

¹¹⁴ flores, valeria (2016). Op. Cit, p. 233-234.

¹¹⁵ Ibidem, p. 233.

formas de decir y pensar aquello que ocurre más allá de los límites normados de las historias y las ideas ligadas al paradigma del progreso.

La lectura entrecruzada y reunida de las obras de Gloria Anzaldúa y Audre Lorde en yuxtaposición a los conceptos de plasticidad y figuración de Malabou y Braidotti, abren frente a nosotras la posibilidad de pensar en torno a la conformación del concepto de *memorias plásticas* y nos impulsan a aventurarnos en el desarrollo de un nuevo concepto, capaz de ofrecer un lugar desde dónde leer aquellas escrituras con vocación autobiográficas que, de la mano de escritoras Negras, Chicanas y Mujeres de Color se levantaron no sólo contra las injusticias de su entorno sino que fueron capaces, también, de señalarse a sí mismas y a sus propias comunidades como agentes de formas de violencia y exclusión que era necesario pensar y combatir.

Para articular el concepto de *memorias plásticas* resulta fundamental proponer una mirada que nos permita pensar la importancia que Audre Lorde y Gloria Anzaldúa otorgan al ejercicio de contar historias, puesto que excavar en la propia vida y exponerse en el filo de una escritura que a ratos incluso apunta contra sí, es una forma de problematizar de manera conjunta lo íntimo y lo político, y perseveran en una propuesta desde la que se construye una teoría feminista que busca pensar la experiencia como un lugar desde el que es posible establecer puntos de encuentro con otros a través del rescate de las diferencias.

En sus textos Gloria Anzaldúa y Audre Lorde, utilizan modos de escritura ligados a lo autobiográfico que aparecen “empujando los límites de visibilidad de lo decible y lo mostrable”¹¹⁶, a fin de tensionar las posibilidades de hacerse un mundo otro en el que tenga cabida la diferencia como una instancia de encuentro más que de separación. Estas autoras cuando nos cuentan sus historias y utilizan los registros de lo autobiográfico no “tratan de aprehender la cualidad evanescente de la vida oponiendo, a la repetición abrumadora de los días, a los desfallecimientos de la memoria el registro minucioso del acontecer, el relato de las vicisitudes o la nota fulgurante de la vivencia, capaz de iluminar el instante y la totalidad”¹¹⁷, sino más bien se sumergen en caminos sinuosos en los que la intimidad es expuesta como una respuesta frente a las historias oficiales y a las demandas normativas de unos horizontes subjetivos y materiales en que sus vivencias se ven tironeadas de un lado y de otro. Entre otras cosas, por los mandatos normativos del mundo estadounidense blanco; por el lugar que ocupaban las mujeres en las muchas antirracistas de los años 1970 y 1980; por los espacios feministas y sus preguntas/silencios acerca de cuáles son las verdaderas luchas de las mujeres; por los espacios lesbianos y la heterosexualidad obligatoria; por la fuerza de los discursos acerca de cuál es el

¹¹⁶ Arfuch, Leonor (2007). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, p. 19.

¹¹⁷ Arfuch, Leonor (2007). *Op. Cit.*, 17.

rol de las mujeres al interior de la familia, cuál debería ser su relación con la sexualidad y cómo deberían relacionarse con sus propios deseos.

La conexión que surge entre el núcleo las preocupaciones y de las propuestas teóricas desarrolladas por Audre Lorde y Gloria Anzaldúa en relación a la importancia de las historias, se observa en que ambas ofrecen en sus escritos una dimensión autobiográfica potente y a ratos desgarradora que parece atravesar toda su obra y que incluso muchas veces las enfrenta descarnadamente al sufrimiento, a acusaciones de traición o abandono de sus causas políticas y a distintos sentimientos ligados a la culpa.

Enfrentada a la tarea de escribir y señalando los miedos y torbellinos que se desataban de su propio proceso escritural, en *La prieta*, Anzaldúa segura que “each image [is] a sword that cuts through me, each word a test”¹¹⁸. En este texto la autora reflexiona acerca de los costos, la dureza y las formas potenciales de daño -personales y colectivos- que se despliegan a la hora de poner en práctica el ejercicio de escribir e insiste, por ejemplo, en que a veces la mejor forma de lidiar con nuestras propias memorias y con nuestras necesidades de poner en el papel las experiencias que nos conforman es abrirle la puerta, de par en par, a

¹¹⁸ Anzaldúa, Gloria (1983a). Op. Cit., p. 198.

“Cada imagen una espada que me atraviesa, cada palabra una prueba” (Anzaldúa, 1988b, p. 159).

los viejos fantasmas y a las imágenes que nos acosan¹¹⁹. ¿Cómo si no podríamos escribir nuestra propia historia de una forma productiva, transformadora y libre de las ataduras que nos restringen? ¿Para qué contarlas si no?

Para Gloria Anzaldúa y Audre Lorde -así para gran parte del horizonte cultural ligado a las Mujeres de Color en el que ambas se integraron durante los años 1970 y 1980- escribir se transforma en una acción política capaz de desplazar las fronteras del dolor a través de la sobreexposición de las diferencias, del roce reiterado de las zonas del silencio y del estallido de lo íntimo como algo que se constituye atravesado por lo político y que por tanto debe rescatarse de lo indecible para movilizar nuevas formas posibles de hacerse un mundo propio y un mundo con otros.

Siguiendo esta lógica, Anzaldúa dirá en su último libro, *Light in the dark = Luz en lo oscuro* que el ejercicio de escribir “is healing when it expands the autohistorias (self-narratives) of the tellers an the listeners, when it brodens the person that we are”¹²⁰. Contar historias es, así, un ejercicio de reparación desde el que podemos ensayar distintos modos de encontrarnos, entendiendo que “es fundamental que nos aprendamos los(as) unos(as) a los(as) otros(as) con una

¹¹⁹ Ibidem, 198.

¹²⁰ Anzaldúa, Gloria (2015). *Light in the dark =Luz en lo oscuro: rewriting identity, spirituality, reality* (A. Keating, Ed.). Durham: Duke University Press, p. 177.

visión crítica, alerta a no centralizar todo en una visión monológica del mundo y de nuestro ser en el mundo”¹²¹

También Audre Lorde rescatará constantemente a lo largo de su obra el valor sanador del ejercicio de escribir y retomará, al igual que Anzaldúa, la necesidad de pensar la escritura como una apuesta transformadora en la que lo que se juega son, finalmente, nuestras posibilidades de desplegar y sostener la vida. Lorde insistirá, entonces, en señalar en que allí donde “los padres blancos nos dijeron: «Pienso, luego existo». La madre Negra que todas llevamos dentro, la poeta, nos susurra en nuestros sueños: «Siento, luego puedo ser libre»”¹²².

Esta autora define el ejercicio de escribir como un movimiento vital en el que las experiencias adquieren nuevos sentidos y cuyas potencias son capaces de dotar a la realidad de intensidades dinamizadoras que estallan el reconocimiento y lo posible, abriendo rutas para imaginar nuevos futuros y para disputar los códigos que organizan nuestro tiempo.

¹²¹ Lugones, María (2015). “*Hacia una metodología de la decolonialidad*”. En Xochitl Leyva, Camila Pascal, y Axel Köhler. *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras: Vol. III*. San Cristobal de las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos, pp. 75–92, p. 89.

¹²² Lorde, Audre (2003b). “La poesía no es un lujo”. En: Audre Lorde. *La hermana, La extranjera*. Madrid: Horas y horas, pp. 13-18, p. 16.

En la mirada de Audre Lorde escribir es un gesto de arrojo y un ejercicio de auto-revelación capaz de romper las cadenas del miedo a través de *la transformación del silencio en lenguaje y acción*¹²³. Nuestra escritura, nuestras capacidades creativas, señala Lorde, “define[ñ] la calidad de la luz bajo la cual formulamos nuestras esperanzas y sueños de supervivencia y cambio, que se plasman primero en palabras, después en ideas y, por fin, en una acción más tangible”¹²⁴.

Memorias plásticas: Escribir, contar y levantar la voz para sostener la vida

Para articular el concepto de *memorias plásticas* es clave rescatar la potencia de las escrituras con vocación autobiográfica y pensar, así, en la posibilidad de articular gestos capaces de trastocar los géneros literarios y las escrituras activistas, a través de una apuesta que desafíe la idea del testimonio - es decir, de la actitud forzada de dar cuenta aquello que ocurrió como algo incontestable- y, que, al mismo tiempo, desplace la “obsesión de dejar huellas, rastros, inscripciones, del énfasis en la singularidad [y de la] búsqueda de trascendencia”¹²⁵.

¹²³ Lorde, Audre (2003a).

¹²⁴ Lorde, Audre (2003b). p. 15.

¹²⁵ Arfuch, Leonor (2007). *Op.Cit.*, p. 17.

Podemos decir, retomando y torciendo levemente las palabras de Paul de Man en *La Autobiografía como desfiguración*, que en el ejercicio de despliegue de las *memorias plásticas* el uso de lo autobiográfico no da cuenta de “un género o un modo, sino [que ofrece] una figura de lectura”¹²⁶, y genera, también, unos modos específicos de escritura. Lo que se busca potenciar es una apuesta que no se juega en el ejercicio de ofrecer “un conocimiento verás de uno mismo [...] sino [uno] que demuestra de manera sorprendente la imposibilidad de totalización”¹²⁷.

Los ejercicios de escritura que se involucran en el desarrollo de las *memorias plásticas* se despliegan a partir de las fisuras producidas en el estallido de lo universal, borroneando los contornos que definen lo general y que permiten el levantamiento de sujetos múltiples, desviados y nómades que disienten de las normas de lo uno para intentar acercarse a sí mismos, aunque ya no desde las ansias individualistas de nuestras sociedades o desde la obligatoriedad de la coherencia y las certezas del autoconocimiento, sino, más bien, impulsados por el deseo y la urgencia de configurar nuevos imaginarios de lo común y de lo

¹²⁶ De Man, Paul (1991). “*La Autobiografía como desfiguración*”. En: Angel Loureiro. “La Autobiografía y sus problemas teóricos: estudios e investigación documental”. Barcelona: Editorial Anthropos, pp. 113-118, p. 114.

¹²⁷ De Man, Paul (1991). Op. Cit., p. 114.

colectivo. A partir de ellos, lo íntimo desmantela lo privado para poner en marcha políticas fragmentadas, transformadoras y multi(des)localizadas capaces de reflexionar, tal como ha planteado Valeria flores:

“Sobre los modos en que (des)organizamos la vida, el lenguaje, el cuerpo, la escritura, el activismo, el amor, el sexo, la ciudad, el coger, es animarse a escribir sobre los modos en que se constituye y se desbarata el poder neocolonial y sus procesos de sujeción en el tejido celular de nuestra propia subjetividad”¹²⁸.

A partir de la puesta en circulación de nuevos sentidos de la pertenencia, la identidad, la diferencia y lo posible, observamos cómo las *memorias plásticas* -utilizando una escritura de lo íntimo que tuerce las lógicas de la autobiografía como género- se transforman en un ejercicio crítico capaz de abrir brechas en la supuesta continuidad de lo que somos o de lo que se dice o decimos que somos, permitiendo la puesta en escena de nuevas configuraciones de sujeto, desde las que se vuelve posible articular alianzas estratégicas y detonadas para hacer frente a las violencias epistémicas, sociales y materiales, más allá de la amenaza de la traición y de la inmovilidad.

¹²⁸ flores, valeria (2016). Op. Cit, p. 233.

Siguiendo lo que Avtar Brah plantea en su libro *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, podríamos decir que en el proceso de articulación de las escrituras que pensaremos aquí al alero del concepto de *memorias plásticas*:

“El modo autobiográfico es útil [...] como dispositivo disruptivo que revela [su] relato como una revisión interpretativa [...] la credibilidad de este relato de acontecimientos y momentos políticos depende poco de los garabatos de un cierto «individuo»; el narrador «individual» no se revela, sino que es producido en el proceso de la narración. De hecho, la que aquí narra los hechos se apoya en la esperanza de que su versión resuene con el significado construido por sus diversas «comunidades imaginadas»”¹²⁹.

Así, lo autobiográfico en las *memorias plásticas* no funciona únicamente apegado a los sentidos de *una vida*, sino más bien, participa de los procesos creativos a partir de los que esta se despliega, se escribe y se piensa a si misma, ya no como un gesto testimonial que releva el acontecer individual, sino como un ejercicio en el que la enunciación del yo abre el camino para la disputa por lo colectivo y, a partir del cual, se entiende que “un sujeto es una entidad

¹²⁹ Brah, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de sueños, p. 33.

genealógica que posee su propia contramemoria que, a su vez, es la expresión de grados de afectividad e interconectividad”¹³⁰.

Las narraciones que se entretajan a partir de las escrituras ligadas al concepto de *memorias plásticas* saturan lo individual y adquieren su sentido y su potencia en la saturación de historias y recuerdos que apuntan a hacer saltar en pedazos los mandatos de lo universal y de lo abstracto. La fragmentación no es una amenaza para los sujetos que se narran desde las *memorias plásticas*, puestos que estos cargan sobre sí “el poder continuo de sincronizar sus recuerdos”¹³¹ y de movilizarlos en distintas direcciones para tensionarlos políticamente desde posiciones contingentes y diversas. El gran peligro es la inmovilidad, la traición a sí mismo, que surge desde la negación de los cruces que nos hacen y desde los que nos construimos subjetivamente.

Las *memorias plásticas* no recrean pieza por pieza una vida sobre el papel al escribirla, más bien muestran las “contradicciones encarnadas en la producción de [la] identidad”¹³² a través de la iteración del ejercicio de nombrarse. No es un sujeto el que se escribe, es la escritura la que permite la articulación

¹³⁰ Braidotti, Rosi (2009). Op. Cit., p. 210.

¹³¹ Ibidem, p. 210.

¹³² Brah, Avtar (2011). Op. Cit., p. 33.

temporal de una voz que despliega múltiples y contradictorias localizaciones subjetivas que tienen lugar en o a través de la experiencia escritural. “El mismo contexto puede producir varias «historias» colectivas distintas, biografías que se diferencian tanto como se vinculan —a través de especificidades contingentes”¹³³.

Las *memorias plásticas* vuelven las vidas posibles, negociando significados y espacios *entre mundos*¹³⁴, abriendo nuevas rutas para el reconocimiento y para las posibilidades de nombrar lo que antes estaba marcado por el silencio. Aquí lo autobiográfico no es concebido como un gesto de captura de la totalidad de la subjetividad, “no, ése es un privilegio reservado a los importantes de este mundo, al final de su vida y en un bello estilo”¹³⁵. Las *memorias plásticas* desfiguran las barreras que norman quién puede escribir y cuándo, así como también, cuál es el sentido de adentrarse en esta tarea.

¹³³ Ibidem, p.146.

¹³⁴ Sandoval, Chela (2006). “Foreword. *Unfinished Words: The Crossing of Gloria Anzaldúa*”. En: Keating, AnaLouise Keating. *Entre mundos= Among worlds: new perspectives on Gloria E. Anzaldúa*. New York: Palgrave Macmillan, pp. xiii-xvi, p. xiii.

¹³⁵ Doubrovsky, Serge (1980) “*Autobiographie/vérité/psychanalyse*”. En: L’Espirit créateur, XX,3 , p.89. Citado por: Robin, Régine (2002). “*La autoficción. El sujeto siempre en falta*”, en: Leonor Arfuch. *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos aires: Prometeo libros, pp.45-58.

Lo anterior se refleja, por ejemplo, en obras tales *Zami. Una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*, que Audre Lorde escribió y publicó mediando los 40 años¹³⁶, y en las autobiografías de autoras tales como Angela Davis¹³⁷ y Assata Shakur¹³⁸ quienes, al igual que Lorde, emprenden derivas autobiográficas a muy temprana edad¹³⁹. Angela Davis tenía solamente 28 años

¹³⁶ Lorde, Audre (2009a). *Zami: una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*. Madrid: Horas y horas.

¹³⁷ Davis, Angela (2016). *Autobiografía*. Madrid: Capitán Swing.

¹³⁸ Shakur, Assata (2013). *Una autobiografía*. Madrid: Capitán Swing.

¹³⁹ Tanto Assata Shakur como Angela Davis escribieron autobiografías al salir de la cárcel en un tiempo especialmente convulso y violento para lxs activistas Negros y antirracistas estadounidenses. Si bien es cierto, estos textos pueden ser pensados al alero de la tradición de la autobiografía negra que atraviesa gran parte del siglo XX, sus voces ofrecen un nuevo giro y llegan a nosotras con una potencia original y demoledora, toda vez que se constituyen como un recordatorio de la urgencia del rescate de aquellas memorias que comprenden que para imaginar nuevos mundos posibles debemos asumir que *la lucha nunca ha sido una sola* y que aquellos movimientos políticos que no estén dispuestos a escribir contra sí mismos y a revisar sus propias prácticas a través de gestos que den cuenta de la intersección de experiencias que nos constituyen como sujetos, corren el peligro de reinscribir formas de violencia, discriminación y opresión al interior de sus filas.

Sobre la escritura de su propia historia, Angela Davis señala lo siguiente:

“Cuando decidí, después de todo, escribir este libro, fue porque me lo plateé como una autobiografía política en la que destacasen las personas, los hechos y las fuerzas que, a lo largo de mi vida me han llevado a mi actual compromiso. Pensé que un libro así podría servir a un fin práctico y muy importante: era posible que, después de leerlo, mucha gente comprendiese por qué tantos de entre nosotros no tenemos otra alternativa que ofrecer nuestras vidas –nuestro cuerpo, nuestra inteligencia, nuestra voluntad- a la causa de los oprimidos” (Davis, 2016a, p. 24).

Sobre su proceso autobiográfico, Assata Shakur dirá: “la lucha revolucionaria negra tenía que ser contra el racismo, el capitalismo, el imperialismo y el sexismo y por una libertad de verdad bajo un gobierno socialista” (Shakur, 2013, p. 276).

cuando escribió su autobiografía, Assata Shakur, al momento de la publicación de la suya contaba apenas con 40.

Los gestos autobiográficos de Audre Lorde, Angela Davis y Assata Shakur desafían los límites tradicionales asociados a la autobiografía como forma de escritura. Son textos de mujeres jóvenes que no representan las memorias de una vida, sino más bien un conjunto de desafíos que ligan reflexiones sobre lo íntimo con momentos de crisis asociados a la historia política y revolucionaria de un contexto localizado.

Estas narraciones tienen en común la necesidad de combinar la urgencia de su época con formas reflexivas que se niegan a ser silenciadas bajo la amenaza de la traición y proponen negociaciones con lo fallido, el error y los quiebres. Son, además, tal como veremos en los capítulos siguientes de esta tesis de forma más detallada analizando el caso de las obras de Anzaldúa y en la de Audre Lorde, escritos que constantemente se atreven a explorar en la

Desafiando slogans muy difundidos en su tiempo, tales como “black is beautiful” y “black is good” Angela Davis y Assata Shakur dan cuenta de la necesidad de poner atención a los procesos de opresión, explotación y violencia que se desarrollaban dentro de las propias comunidades negras, al mismo tiempo que propusieron la necesidad de resignificar los imaginarios de lo Negro que ordenan desde las lógicas de la supremacía masculina los roles de los hombres y las mujeres en el movimiento.

experiencia y en lo vivido a fin de idear de nuevos lenguajes para la acción transformadora.

El concepto de *memorias plásticas* releva un tipo de escritura de lo íntimo y lo político que entrecruza distintos mundos y horizontes culturales de resistencia. Este concepto da cuenta de unas escrituras marcadas por “la necesidad de desplazarse de la cognición a la resolución y a la acción”¹⁴⁰, que tienen la capacidad de desplegar, cuestionar e interrumpir aquellos discursos que sostienen las normas heterosexuales obligatorias, los sistemas binarios del género, las articulaciones identitarias unidireccionales y un amplio espectro de estructuras que actúan jerarquizando nuestros imaginarios, silenciando nuestras experiencias y condicionando nuestras posibilidades de autoconfiguración subjetiva y política.

Las escrituras feministas con vocación autobiográfica, que imagino ligadas al concepto de *memorias plásticas*, se despliegan en la “la insistencia en la mostración pública de la privacidad, de todos los tonos posibles de las historias de vida y de la intimidad”¹⁴¹ y a partir de estos ejercicios irrumpen en lo social y erosionan las barreras entre lo público y lo privado, entre lo decible y lo que

¹⁴⁰ De Man, Paul (1991). Op. Cit., p. 114.

¹⁴¹ Arfuch, Leonor (2007). Op. Cit., p. 24.

conviene más mantener en silencio, entre lo que nos une y lo que supuestamente guarda en sí el potencial de dividirnos.

Escribir bajo la lógica de las *memorias plásticas* es poner distintas historias sobre el papel -nuestras historias- para ejercitar la posibilidad de pensarse, al mismo tiempo, desde posiciones desgarradas de abandono y reafirmación de sí, haciendo uso de “la notable expansión de lo biográfico y su deslizamiento creciente hacia los ámbitos de la intimidad [...] para expresar una tonalidad particular de la subjetividad contemporánea”¹⁴². Estas formas de escritura que integran lo íntimo como posibilidad de exploración dislocada y nunca totalmente acabada, aparecen poniendo la experiencia como centro y desatan su potencia a través de la exposición radical de la diferencia, entendida ya no como punto de quiebre y distancia, sino más bien como la única posibilidad para la articulación del reconocimiento y la conformación de cualquier posibilidad de encuentro.

Memorias plásticas: Anzaldúa y Lorde, un camino escritural por explorar

Las escrituras de Audre Lorde y Gloria Anzaldúa, en conjunción con la noción de plasticidad desarrollada por Catherine Malabou y la fuerza corrosiva y creadora de la idea de figuración, que propone Rosi Braidotti, generan un campo

¹⁴² Ibidem, p. 17.

de acción y un universo político de gran impacto, en el que las categorías tradicionales de sujeto, experiencia identidad y diferencia pueden ser repensadas y puestas en disputa a partir de ejercicios escriturales radicales emprendidos a través de la exposición de la intimidad mediada por formas estalladas de exploración autobiográfica. Se desarrolla, así, el sentido de una *memoria plástica*, entendida como un tipo específico de escritura y exploración política de lo íntimo en la que se confunde la creación y la destrucción de la forma y, de paso, de todo lo reconocible.

Al “prescindir del sujeto trascendente [y abandonar] la promesa de la resolución final de las contradicciones por parte de un sí mismo unitario o unido”¹⁴³, las *memorias plásticas* operan abriendo frente a nosotras, nuevas posibilidades para la exploración ética de la responsabilidad colectiva, del reconocimiento, la aceptación y la comprensión de la alteridad y de nuestras propias historias.

En el proceso de escritura ligado a las *memorias plásticas*, la imaginación figurativa se articula como una hilera inacabable de posiciones contingentes que se mezclan, se disuelven y se atreven a ensayar un número infinito de nuevas conexiones, a través de las cuales es posible perfilar subjetividades móviles,

¹⁴³ Braidotti, Rosi (2009). Op. Cit., p. 209-210.

superpuestas e intrincadas, que desafían los imaginarios de lo lineal y que se atreven a emprender la tarea de romper las barreras del aislamiento para encontrarse con otros a través de la articulación de puentes, la invención de nuevas palabras para nombrarnos y la construcción de cimientos para perfilar futuros diferentes.

La apuesta política desde la que se posicionan las autoras que ponen en marcha los ejercicios escriturales ligados a las formas de escritura con vocación autobiográfica, que aquí denominamos e imaginamos a partir del concepto de *memorias plásticas*, proyecta la multiplicación de historias y su irrupción pública como medio para “desear un presente vibrante, afirmativo, con oportunidades [...] y, por lo tanto, desarrollar futuros posibles”¹⁴⁴. Así, en el cruce desbocado de las narraciones en las que se involucran nuestros recuerdos, experiencias, miedos, sueños, vergüenzas y esperanzas de cambio, podemos reencontrarnos para imaginar lo colectivo en la promesa de la diferencia, asumiendo que en la “erupción de acontecimientos [se] construyen futuros sustentables”¹⁴⁵ y se ensayan nuevas formas de estar en el mundo y de hacernos un mundo.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 214.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 214.

El desarrollo del concepto *memorias plásticas* y su puesta en marcha para acercarnos a las escrituras que conforman las obras de Gloria Anzaldúa y Audre Lorde “exige que se elabore una nueva y sólida teoría del sujeto entendido como una entidad multiestratificada, que no es unitaria y que, aun así, es capaz de asumir una responsabilidad ética y política”¹⁴⁶.

Esta dimensión ética de la responsabilidad y del compromiso con la diferencia da cuenta de una política¹⁴⁷ que se juega en el despliegue de las formas escriturales con vocación autobiográfica que ponen en práctica estas autoras y alcanza su máximo despliegue en los usos del lenguaje como medio para imaginar mundos más allá del miedo, la vergüenza, el dolor y la traición, que actúan como ejes centrales en el desarrollo de la escritura de Lorde y Anzaldúa, y a partir de la cual, los despliegues de nuestras “subjetividades producen un mundo en común digno de ser vivido”¹⁴⁸.

Respecto a este punto, algunas de las propuestas desarrolladas por Audre Lorde en *La poesía no es un lujo* resultan sumamente decidoras, puesto que tensionan los sentidos de la escritura y dan cuenta del impacto que esta tiene en

¹⁴⁶ Ibidem, p. 202.

¹⁴⁷ Braidotti, Rosi (2018), Op. Cit., p. 29

¹⁴⁸ Ibidem, p. 29.

las posibilidades de expansión imaginaria de nuestros mundos y en la configuración de nosotras mismas.

Dice Audre Lorde:

“Para las mujeres, la poesía no es un lujo. Es una necesidad vital. Ella define la calidad de la luz bajo la cual formulamos nuestras esperanzas y sueños de supervivencia y cambio, que se plasman primero en palabras, después en ideas y, por fin, en una acción más tangible. La poesía es el instrumento mediante el que nombramos lo que no tiene nombre para convertirlo en objeto del pensamiento”¹⁴⁹.

La poesía, entendida aquí una forma específica de escritura, tiene para Lorde la potencia de definir nuestros modos de vivir, imaginándolos y rearticulándolos a partir de anclajes distintos y nuevos desde los que “damos nombres a las ideas que [...] no tienen nombre ni forma, ideas por nacer pero ya intuitas”¹⁵⁰, que desafían los márgenes de lo posible y que nos invitan a hurgar en nuestra propia intimidad de forma implacable, hasta que “los miedos que rigen

¹⁴⁹ Lorde, Audre (2003b). Op. Cit., p. 15.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 13.

nuestras vidas y conforman nuestros silencios comienzan a perder el dominio sobre nosotras”¹⁵¹.

Florece, dirá Lorde, a partir de este proceso de escrutinio y poniendo en práctica el ejercicio de escribir y escribirnos como un gesto que al mismo tiempo nos (des)centra y nos abre hacia nuevos mundos posibles. En la mirada de esta autora “la poesía acuña el lenguaje con el que expresar e impulsar esta exigencia revolucionaria, la puesta en práctica de la libertad”¹⁵².

Escribir(se) bajo la lógica de las *memorias plásticas* es entonces un camino político abierto a la acción, a través del cual es posible hacer explotar nuestros miedos frente al desprecio, la censura, la crítica, el reto o incluso la aniquilación¹⁵³. Escribir insiste en la lógica de la visibilidad, “nos hace vulnerables y al mismo tiempo es también nuestra principal fuente de poder”¹⁵⁴. La escritura nos impone la tarea de ponerle el cuerpo a lo político en el despliegue de ejercicios siempre inacabados del dar cuenta de sí mismo, desde los que nos volvemos capaces de asumir, al mismo tiempo que se afirma nuestra

¹⁵¹ Ibidem, p. 13.

¹⁵² Ibidem, p. 16.

¹⁵³ Lorde, Audre (2003a). Op. Cit., p. 21.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 22.

individualidad, que “el «yo» no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación -un conjunto de relaciones- con una serie de normas [...] En alguna medida, las condiciones sociales de su emergencia siempre desposeen al «yo»”¹⁵⁵.

Las reflexiones de Gloria Anzaldúa sobre la escritura se mueven en una dimensión similar a las propuestas que hemos analizado hasta aquí para el caso de Audre Lorde. Para esta autora escribir -siendo una mujer Chicana, una mujer de color-, tiene que ver con atravesar peligros que no se pueden trascender¹⁵⁶, que la exponen de maneras múltiples y que son distintos a los que otras mujeres pueden enfrentar a la hora de acercarse a las letras como espacio para la creación.

Señala sobre esto Anzaldúa:

“My dear *hermanas*, the dangers we face as women writers of color are not the same as those of white women though we have many in

¹⁵⁵ Butler, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu editores, p. 19.

¹⁵⁶ Anzaldúa, Gloria (1983b). “*Speaking in Tongues: A letter to 3rd world women writers*”. En Cherríe Moraga & Gloria Anzaldúa (Eds.), *This bridge called my back: writings by radical women of color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press, pp. 165-173, p. 165.

common. We don't have as much to lose – we never had any privileges. I want to call the dangers “obstacles” but that would be a kind of lying”¹⁵⁷

¹⁵⁷ Anzaldúa, Gloria (1983b). Op. Cit, p. 165.

Hasta ahora, cuando he trabajado con textos de Anzaldúa he utilizado en las citas las versiones originales de sus escritos y he ofrecido a pie de página traducciones publicadas o propias. Para el caso de *This bridge called my back: writings by radical women of color*, publicado en 1983, he citado siempre en el cuerpo del texto el original en inglés y luego he utilizado e insertado a pie de página las traducciones de la versión en español editada en 1988 por Cherrié Moraga y Ana Castillo. Ciertamente aquí pensaba hacer lo mismo, sin embargo, al comparar la edición en inglés con la edición en español me di cuenta de que no coincidían y que la traducción de *Speaking in Tongues: A letter to 3rd world women writers*, titulada *Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermunditas*, omitía varias partes del texto original.

Noté este desfase en las traducciones hace aproximadamente un año y medio cuando estaba trabajando en un artículo sobre Anzaldúa para enviarlo a una revista.

Lo que más me llamó la atención en esa ocasión es que en *Speaking in Tongues...* cuando Anzaldúa cuenta que está escribiendo en su casa y que mientras escribe “María an Cherríe’s voice falling on these pages” (Anzaldúa, Gloria (1983b, p. 179), *Hablar en lenguas...*, la traducción al español del mismo texto, omite los nombres de estas dos mujeres y los reemplaza por un despersonalizado “las voces de mis compañeras de casa caen sobre estas páginas” (Anzaldúa, Gloria, 1988a, p. 224).

No quiero profundizar aquí sobre los motivos de esta omisión y sobre las razones de estos recortes tan evidentes en el proceso de traducción, porque las posibilidades son múltiples y, ciertamente, pueden llevarnos a lugares muy oscuros. Sin embargo, me ha parecido necesario dar cuenta de esta situación, sobre todo porque para el caso de este texto específico y para las discusiones sobre la escritura en la obra de Gloria Anzaldúa se vuelven relevantes toda vez que pudieran estar relacionados con modos del silencio y del resguardo que, justamente, se oponen y contradicen con la potencia escritural estallada que esta autora pone en práctica y teoriza a través de su obra y, también en este mismo texto.

Para concluir este breve desvío sobre las discrepancias en la traducción y la edición presentes en ambos libros, me parece necesario señalar, también, que el número de artículos o apartados que conforman *This Bridge Called my back...* es significativamente mayor al que se pueden encontrar en *Esta puente mi espalda...*, pues mientras el primero ofrece 51 entradas en su índice, el segundo muestra solo 44. De lo anterior se deduce que hay textos que forman parte del primero, pero que no fueron considerados a la hora de publicar el segundo.

El fragmento citado al que corresponde este pie de página no aparece en la traducción que se propone en *Esta puente mi espalda...* para el texto *Hablar en lenguas...*, por lo tanto ofrezco aquí una traducción propia para no romper con el tratamiento que he propuesto dar a los textos de Anzaldúa a lo largo del desarrollo de esta tesis.

Anzaldúa señala aquí lo siguiente: “Mis queridas hermanas, los peligros que enfrentamos las escritoras de color no son los mismos que los de las mujeres blancas, aunque tenemos mucho en común. Nosotras

Anzaldúa insiste, aquí, en la importancia de dar cuenta de los desafíos a los que ciertos sujetos contruidos desde posicionamientos y cruces específicos ligados a la raza, la clase, el género y la sexualidad, se ven enfrentados a la hora de emprender ejercicios escriturales. Esta autora propone entonces, la importancia de mirar localizadamente las voces de quienes escriben, de dar cuenta de los lugares desde donde se levanta la voz y de los modos a través de los que esta puede ser disputada en los espacios de lo público.

Para dar cuenta de lo anterior, en *Speaking in Tongues: A letter to 3rd world women writers*, Anzaldúa rescata un poema de *Loving in the war years*¹⁵⁸ titulado *Me falta imaginación dices*, en el que Cherríe Moraga señala que:

“para ganar la palabra

Para describir la pérdida

Tomo el riesgo de perderlo todo”¹⁵⁹

no tenemos mucho que perder – nunca hemos tenido ningún privilegio. Me gustaría llamar “obstáculos” a los peligros, pero eso sería una mentira”.
La traducción es mía.

¹⁵⁸ Moraga, Cherríe (1983). *Loving in the war years*. Boston: South end Press.

¹⁵⁹ Anzaldúa, Gloria (1988b). *Op. Cit.* 220.

Encontramos aquí nuevamente la idea del riesgo, de lo peligroso. Una imagen que conjuga escribir junto a la posibilidad de perder, pero que, al mismo tiempo levanta esta acción como un ejercicio valioso y necesario, un gesto abiertamente transformador y cargado de potencia política.

Se destaca en el fragmento del poema de Cherríe Moraga, que Anzaldúa recoge en su texto, una posibilidad de fisura y de rearticulación de lo público que se desprende de la toma de palabra. Este desafío está intensamente ligado al concepto de *memoria plástica*, toda vez que da cuenta de un tipo de escritura capaz de cambiar o más bien de aniquilar todas las formas de la palabra conocidas, abriéndose paso a un horizonte abierto al devenir del cual no se pueden prever ni sus efectos ni sus alcances.

Anzaldúa señala que “nothing is harder than identifying an interracial identity, with a mestizo identity”¹⁶⁰, e insiste sobre las dificultades que las Mujeres de Color enfrentan a la hora de escribir. Esta autora da cuenta de los modos en los que las Mujeres de Color son señaladas como incorrectas, como imposibles y como sujetos que no tienen cabida en el mundo de las letras: “The White man speaks: Perhaps if you scrape the dark off of your face. Maybe if you bleach your

¹⁶⁰ Anzaldúa, Gloria (2009a). “*En Rapport, in Opposition. Cobrando cuentas a las nuestras*”. En: Gloria Anzaldúa y AnaLouise Keating. *The Gloria Anzaldúa reader*. Durham: Duke University Press, pp. 111-118, p. 115.

bones. Stop speaking in tongues, stop writing left-handed. Don't cultivate your colored skins nor tongues of fire if you want to make it in a right-handed world"¹⁶¹.

Anzaldúa señala que las Mujeres de Color enfrentan modos de silencio, de desposesión de la palabra y de violencia que las impulsan a sentir el gesto de escribir como un acto innatural¹⁶². Para esta autora, la interiorización de las autoimágenes negativas, el odio aprendido e internalizado y la baja autoestima explican las tensiones que surgen en ella y en otras escritoras tercermundistas a la hora de enfrentarse a la tarea de sentarse a escribir y de contar sus historias, "producing intimate terrorism"¹⁶³. Algo dentro de ella le dice que no puede, busca excusas y se plantea tareas absurdas para posponer el momento de tomar la pluma.

Anzaldúa señala entonces, "the voice recurs in me: Who am i, a por Chicanita from the sticks, to think i could write? How dare I even considered

¹⁶¹ Anzaldúa, Gloria (1983b). Op. Cit., 166.

"El hombre blanco habla: Quizás si raspas lo moreno de tu cara. Quizás si blanqueas tus husos. Deja de hablar en lenguas, deja de escribir con la mano zurda. No cultives tu piel de color, ni tus lenguas en llamas si quieres tener éxito en un mundo de la mano derecha" (Anzaldúa, Gloria, 1988a, p. 221).

¹⁶² Ibidem, p. 166.

¹⁶³ Anzaldúa, Gloria (2009a). Op. Cit., 113.

"Produciendo un terrorismo de/en lo íntimo"
La traducción es mía.

becoming a writer as I stooped over the tomato fields bending, bending under the hot sun, hands broadened and calloused, not fit to hold the quill”¹⁶⁴. Sin embargo, y pese a todo, las ansias de escritura son más fuertes y la necesidad de expresión y creación se imponen. La autora toma el riesgo y lo hace cansada de ocupar el lugar del chivo expiatorio.

Gloria Anzaldúa se siente obligada a escribir y se lanza a esta tarea de alto riesgo como si fuera la única opción para sobrevivir, el único camino que la puede salvar de la autocomplacencia, de la pena, de las cosas que la han obligado a aprender sobre ella misma y su mundo Chicano, pobre y campesino. Escribe como una venganza frente a las veces que le impidieron hablar español y le dijeron “if you want to be American, speak ‘American’. if you don’t like it, go back to Mexico where you belong”¹⁶⁵, pero no escribe en español, es peor. Se rebela, cruza las lenguas, cultiva una lengua salvaje, tiene un *accent*¹⁶⁶ que se le nota y que deja fluir como un gesto de desacato e insolencia.

¹⁶⁴ Anzaldúa, Gloria (1983b). Op. Cit., 166

“La voz vuelve a recurrir a mí: ¿Quién soy yo, una pobre Chicanita del campo, que piensa que puede escribir? ¿Cómo aun me atrevo a hacerme escritora mientras me agachaba sobre las siembras de tomates, encorvada, encorvada bajo el sol caliente, manos ensanchadas y callosas no apropiadas para sostener la pluma” (Anzaldúa, Gloria, 1988a, p. 221)

¹⁶⁵ Anzaldúa, Gloria (1987). Op. Cit., p. 53.

“Si quieres ser Americana, habla inglés. Si no te gusta, vuélvete a México, donde te corresponde” (Anzaldúa, 2016, p. 103).

¹⁶⁶ Ibidem, p. 54.

Anzaldúa sabe y dice sin miedo que escribe porque no tiene otra alternativa. Lo hace porque escribir le permite poner el mundo en *otro* orden, un orden nuevo, escribiendo crea la figuración de un Mundo Zurdo. Trastoca lo establecido, trata de apoderarse de todo para devolverlo distinto después de mezclarlo sobre el papel y dejarlo macerar entre sus propias palabras.

Anzaldúa dirá, entonces:

“I write to record what others erase when I speak, to rewrite the stories others have miswritten about me, about you. To become more intimate whit myself and you. To discover myself, to preserve myself, to make my self, to achieve self-autonomy. To dispel the myths that I am a mad profet or a poor suffering soul [...] Finally I write because I’m scared of writing but I’m more scared of not writing”¹⁶⁷

Esta última cita nos permite acercarnos de una manera muy directa a la idea de *memorias plásticas* y su relación con la obra de Anzaldúa. Vemos aquí

¹⁶⁷ Anzaldúa, Gloria (1983b). Op. Cit., 169.

“Escribo para grabar lo que otros borran cuando hablo, para escribir nuevamente los cuentos malescritos acerca de mí, de ti. Para ser más íntima conmigo misma y contigo. Para descubrirme, perseverarme, construirme, para lograr la autonomía. Para dispersar los mitos que soy una profeta loca o una pobre alma sufriente [...] Finalmente, escribo porque temo escribir, pero tengo más miedo de no escribir” (Anzaldúa, Gloria, 1988a, p. 223).

una muestra de las formas en las que este tipo específico de escritura articula un conjunto de posicionamientos radicales y de difícil aproximación, en los que la tarea de escribir es percibida, al mismo tiempo como un ejercicio liberador y como una carga, como un gesto que puede desatar las potencias de la transformación a través de la articulación de figuraciones políticas capaces de remover los sentidos-mundo más anquilosados y violentos, promoviendo el estallido y la aniquilación de toda forma reconocible de lo político y, también de quien (se)escribe. Pero que, al mismo tiempo, se vuelve o puede volverse, contra quien ejerce la tarea de escribir puesto que una vez al adentrarse en ella, incluso intentar “evaluar el daño es un acto peligroso”¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Moraga, Cherríe (1983) “La Güera”. En Cherríe Moraga & Gloria Anzaldúa (Eds.), *This bridge called my back: writings by radical women of color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press, pp. 27-34, p. 32.

La traducción es mía.

Trabajo aquí con la versión original de *La güera*, publicada en inglés, porque en la edición traducida de este libro *-Esta puente mi espalda...* (1988)- esta parte del texto fue cortada y no aparece. Para una reflexión un poco más profunda sobre los cambios que el libro tiene en sus versiones en inglés y en español, de 1983 y 1988 respectivamente, recomiendo revisar la nota al pie número 154 de esta misma tesis.

Memorias plásticas: Identidad, experiencia y pertenencia

Los modos de escritura que desarrollan Gloria Anzaldúa y Audre Lorde ponen en práctica formas de articulación de lo político que insisten en lo colectivo por sobre lo individual. Desde aquí, justamente, se desprende otro rasgo ligado a la idea de *memorias plásticas*, puesto estas apuntan a la reconfiguración de nuestros modos de utilizar lo íntimo como herramienta política para transformar lo público, denunciando los silencios forzosos, las traiciones, las violencias, la falta de empatía y los mecanismos del desprecio que muchas veces se despliegan al interior de los espacios a los que supuestamente pertenecemos y en los que deberíamos sentirnos más seguros.

¿Cómo nos enfrentamos a lo público e intentamos articular comunidades o grupos que nos permitan transitar de mejor manera por las rutas del reconocimiento a fin de hacer de nuestras vidas existencias posibles de ser vividas, valoradas y cuidadas? ¿Qué es un espacio seguro? ¿Qué significados se juegan en las nociones de comunidad y pertenencia? ¿Cómo estas ideas pueden relacionarse con el concepto de *memorias plásticas* y con las escrituras con vocación autobiográfica desarrolladas por Gloria Anzaldúa y Audre Lorde?

En su ensayo *Bridge, Drawbridg, Sandbar, or Island. Lesbians-of-Color Hacienda Alianzas*¹⁶⁹ Gloria Anzaldúa explora los modos en los que las lesbianas de color establecen relaciones como grupo y repasa algunos elementos de gran interés en torno a las dificultades que se despliegan entre ellas a la hora de articular formas de intercambio y nociones de complicidad y compañerismo que se posicionen desde la apertura a la aceptación de las diferencias y a la valoración de experiencias diversas.

En este texto Anzaldúa señala que:

“Being a mestiza queer person, una de las otras (“of the others”) is having and living in a lot of worlds, some which overlap. One is immersed in all the worlds at the same time while also traversing from one to another. The mestiza queer is mobile, constantly on the move, a traveler, a cortacalles. Moving at the blink of an eye [...] each world with its own peculiar and distinct inhabitants, no comfortable in any of them, none of them «home», yet none of them «not home» either”¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Anzaldúa, Gloria (2009b). “*Bridge, Drawbridg, Sandbar, or Island. Lesbians-of-Color Hacienda Alianzas*”. En: Gloria Anzaldúa y AnaLouise Keating. *The Gloria Anzaldúa reader*. Durham: Duke University Press, pp. 140-156.

Me parece relevante destacar aquí que el uso de la palabra «Hacienda» que aparece en el título del texto no es un error de citación ni de escritura que haya surgido aquí, sino que refleja fielmente la edición original del texto editado por AnaLouise Keating.

¹⁷⁰ Anzaldúa, Gloria (2009b). Op. Cit., p. 141-142.

Anzaldúa reflexiona aquí sobre los modos en los que la subjetividad de la mestiza queer, figuración política que utiliza para pensar en su propia posición como sujeto incardinado y localizado, es articulada en múltiples cruces superpuestos en los que la identidad deja de volverse un punto central ligado a la coherencia para estallar en múltiples posibilidades de anclaje, contingentes, temporales, negociadas y abiertas a las posibilidades del devenir.

Esta reflexión acerca del lugar de la identidad y las posibilidades de pertenecer a un lugar, a un grupo o a un colectivo es un tema recurrente en la obra de Anzaldúa y constituye una de las preocupaciones que atraviesan su pensamiento desde sus más tempranas publicaciones.

Sin embargo, lo interesante aquí no es sólo volver a remarcar las estrategias a través de las cuales Anzaldúa interroga a la idea de identidad desmontando los andamiajes que la construyen como una estructura fija, sino más bien, pensar en lugares hacia los que estas reflexiones la conducen, así como también, en los modos en los que ellas impactan en el desarrollo de su

“Ser una persona queer mestiza, una de las otras (“otra”) es tener y habitar muchos mundos, algunos de los cuales se superponen. Una está inmersa en todos los mundos y al mismo tiempo viaja entre uno y otro. La mestiza queer es móvil, constantemente está en movimiento, es una viajera, una cortacalles [...] cada mundo tiene sus propios habitantes particulares y distintos, ninguno de ellos es confortable, ninguno de ellos puede ser llamado hogar, aun así, tampoco son un «no hogar»”.
La traducción es mía.

pensamiento político y en las formas en las que Anzaldúa piensa sobre las posibilidades de encontrarse con otros para construir juntos nuevas maneras de imaginar el mundo.

Cuando Anzaldúa se adentra en estas reflexiones acerca de la identidad y los cruces que articulan nuestras experiencias, emprendiendo la tarea de crear nuevas figuraciones para nombrar posiciones subjetivas y políticas contingentes -entre las que se destacan, por ejemplo, sus usos del concepto de nepantlera¹⁷¹ y la noción de nueva mestiza¹⁷²-, lo que esta esta autora pone en práctica no es sólo un desplazamiento de los modos de hacerse un cuerpo y un nombre para enfrentarse al mundo y rearticular los alcances de lo político, sino que también construye modos de imaginar lo comunitario y las posibilidades de escucha o

¹⁷¹ “A partir del concepto de nepantla, Anzaldúa desarrolló la figura de la nepantlera –habitante del nepantla, la cruzadora de mundos–, metáfora de un nuevo tipo de sujeto, políticamente implicado, que comienza a tornarse clave en los textos que esta autora publicó hacia sus últimos años de vida. El giro escritural y simbólico que se observa en el proceso de surgimiento de la figura de la nepantlera, representa la transformación radical de los imaginarios presentes en *Borderlands/ La Frontera*, a través de una confrontación imaginaria en la cual se desdibuja la materialidad de la línea divisoria que constituye lo fronterizo” (Barrientos, Panchiba, 2017, p. 103-104).

La nepantlera de Anzaldúa se mueve en múltiples registros y articula infinitas posibilidades de encuentro, ella “saw borders [...] saw links; where others saw abysse, they saw bridges spanning those abysse (Anzaldúa, Gloria, 2009c, p. 246).

¹⁷² La figuración de la nueva mestiza, articulada por Anzaldúa en *Borderlands/ La Frontera* “se sostiene sobre la imagen de alguien capaz de sobrevivir al sentimiento de estar «norteada por todas las voces que [le] hablan simultáneamente» (Bordelands, 77). [La nueva mestiza es] alguien cuya única certeza posible es la experiencia de habitar y estar constituida en/por la frontera y que se piensa a sí misma como «un amasamiento [...] a creature that questions the definitions of dark and light and gives them new meanings» (Borderlands 81)” (Barrientos, Panchiba, 2017, p. 97-98).

encuentro entre pares en un horizonte que se abre en un más allá de las similitudes y que se vuelve posible, justamente a partir del reconocimiento de los cruces que nos hacen y de la visibilización de todas las historias que nos componen.

Retomando las palabras de Rosi Braidotti acerca del nomadismo filosófico, podemos pensar que esta apuesta política por la diferencia que propone Anzaldúa abre paso a un “proceso creativo”¹⁷³ que supone la construcción de una nueva dimensión ética y la puesta en marcha de “la afirmación de la estructura inalterablemente positiva de la diferencia, entendida como un complejo proceso múltiple de transformación, un flujo de múltiples devenires, el juego de la complejidad o el principio de lo no Uno”¹⁷⁴.

Sin embargo, Anzaldúa no se contenta con dar cuenta de las diferencias y de los modos en los que los distintos mundos que ella habita y que la constituyen atraviesan su experiencia y le permiten viajar entre realidades produciendo choques y encuentros con otras realidades. Lo que ella busca es dar cuenta de los modos en los que esas posibilidades móviles, ligadas a las formas de vida, desafían los sentidos de la coherencia de lo Uno y la consistencia artificial de las

¹⁷³ Braidotti, Rosi (2009). Op. Cit., p. 202.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 202.

subjetividades que se imaginan como cerradas, acabadas y siempre iguales a sí mismas, que construyen, muchas veces, mecanismos de control e imaginarios normativos que posibilitan el surgimiento de sistemas de vigilancia a través de los cuales los sujetos son coartados y reordenados, incluso en el seno de las comunidades que supuestamente están impulsando reformas políticas que se piensan a sí mismas como revolucionarias y transformadoras.

Gloria Anzaldúa señala que “women-of-color such as myself do have some important things to say about alliance and coalition work”¹⁷⁵; sin embargo, las Mujeres de Color también tienen cosas que decir acerca de la soledad, de la sensación de aislamiento, de la extrañeza y de la alienación de no encontrar *su* lugar en ninguno de los mundos que transitan o habitan. Para pensar sobre esto Anzaldúa busca una serie de ejemplos ligados a su propia vida y los revisita de una manera transparente y expuesta, que nos recuerda los alcances y eventuales posibilidades de daño al que se exponen quienes se atreven a explorar(se) desde las formas escriturales ligadas a lo que aquí hemos identificado con el concepto de *memorias plásticas*.

¹⁷⁵ Anzaldúa, Gloria (2009b). Op. Cit., p. 140.

“Las mujeres-de-color como yo, tienen cosas importantes que decir acerca de las alianzas y del trabajo de coalición”.

La traducción es mía

En su ensayo *Rapport, In Opposition*, haciendo referencia a la vigilancia, los deseos de autenticidad y los mecanismos de control que las propias mujeres y lesbianas de color despliegan sobre o, más bien, contra sí mismas y sus comunidades, Anzaldúa recuerda un sueño en el que un cartel que daba cuenta de la advertencia del inminente peligro de desprendimiento de piedras y rocas, le sirve como metáfora para hablar acerca de las agresiones que se despliegan entre distintas Mujeres de Color debido a su imposibilidad de lidiar con sus diferencias y con las fugas o desafíos de la identidad que estas suponen¹⁷⁶.

Esta autora asume que los modos de agresión y vigilancia que se despliegan a partir de la ansiedad por la evidencia de las diferencias responden a mecanismos ligados a viejas formas de colonialismo e imperialismo que han sido internalizadas y que impulsan la desconfianza hacia quienes, de cierta manera, reprueban los exámenes o sistemas de medición que determinan qué significa, realmente, ser una mujer de color, una Chicana, una lesbiana, una mujer asiática, una feminista negra, etc.

Sobre este punto, Anzaldúa ofrece la siguiente reflexión:

“Si no califica, if she fails to pass the test, le aventamos mierda en la cara, le aventamos piedras, la aventamos [...] como gallos de pelea

¹⁷⁶ Anzaldúa, Gloria (2009a). Op. Cit., p. 111.

nos atacamos unas a las otras -mexicanas de nacimiento contra the born-again mexicanas. Like fighting cocks, razor blades strapped to our finger, we slash out at each other. We have turned our anger against ourselves. And our anger is immense. Es un ácido que correo”¹⁷⁷

La autora refleja así los modos en los que la vigilancia y la autocensura operan al interior de las diversas comunidades en las que se involucran y participan las mujeres de color, impulsando “a kind of civil war among intimates”¹⁷⁸, un tipo específico de persecución y denuncia entre *iguales* que impide la articulación de alianzas y amenaza incluso las posibilidades de construir, en conjunto, vidas vivibles.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 113.

La cita dice «correo» en el texto original. El uso de la palabra «correo» no es un error de transcripción ni de escritura, aparece así en el texto original editado por AnaLouise Keating.

“Si no califica, si falla la prueba, le aventamos mierda en la cara, le aventamos piedras, la aventamos [...] como gallos de pelea nos atacamos unas a las otras -mexicanas de nacimiento contra las mexicanas nacidas de nuevo. Como gallos de pelea, cuchillas de afeitar atadas a nuestros dedos, nos cortamos unas a otras. Hemos dirigido nuestra rabia contra nosotras mismas. Y nuestra rabia es inmensa. Es un ácido que corroe”.

La traducción es mía.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 113.

“Un tipo de guerra civil entre íntimos”.

La traducción es mía.

Por supuesto Anzaldúa, en un impulso anclado en las demandas y denuncias ligadas a los movimientos feministas Chicanos y al feminismo desarrollado por las Mujeres de Color, revisará también los modos en los que los sentidos y mandatos de la feminidad fueron articulados, reimpulsados y vigilados al interior de las comunidades Chicanas, dando cuenta de las formas en los que, incluso desde dentro de algunos horizontes activistas los roles asignados a las mujeres y los tabús ligados a la homosexualidad y el lesbianismo son rearticulados, reforzados y actualizados.

En esta denuncia, que se escribe contra el mismo lugar desde el cual Anzaldúa levanta su voz, vemos otro rasgo de las *memorias plásticas*. Un tipo de conciencia política que se expresa a través de una escritura que no tiene miedo a enfrentarse a acusaciones de traición, porque comprende que el silencio, dejar pasar o hacer la vista gorda, linda con la complicidad de las formas de opresión que intenta combatir.

En la obra de Audre Lorde podemos encontrar reflexiones similares, que apuntan a preguntarse acerca de las posibilidades de imaginar comunidades verdaderamente inclusivas y articuladas en torno a nuestras diferencias, en las que la idea de pertenecer pueda transformarse, realmente, en alguna forma de garantía de cuidado, participación o seguridad. En *Zami*, Lorde reflexiona sobre este punto recordando sus aventuras de juventud por el circuito de los bares para

gays y lesbianas de la ciudad de Nueva York, dando cuenta de un tiempo especialmente difícil en el que la homosexualidad era ilegal y en el que, para muchas personas, los escasos puntos de encuentro -más o menos clandestinos- eran el único espacio para sentirse acogidos o al menos sentir, de alguna manera, algo así como una sensación de cobijo.

Recordando sus experiencias y aventuras con Muriel, su pareja más estable de aquella época, Lorde da cuenta de su participación en la cultura de los bares de la década de 1950, diciendo:

“No tardé en adaptarme rápidamente a la fascinación que Muriel sentía por los bares de chicas. Siempre que venía a la ciudad, según explicaba, se iba de copas. Nunca se sentía realmente viva excepto en los bares de ambiente, decía, y los necesitaba como un chute a la vena. Lo que ambas necesitábamos era el ambiente compartido con otras lesbianas y, en 1954, los bares de chicas eran los únicos lugares de encuentro que conocíamos”¹⁷⁹.

¿Pero quiénes transitaban estos espacios? ¿Cómo se relacionaban en ellos las personas que asistían y que se volvían sus clientes habituales? ¿Es

¹⁷⁹ Lorde, Audre (2009a). Op. Cit., p. 310.

posible imaginar el despliegue de comunidades en torno a los bares o tenían que ver más bien con el desenvolvimiento de ciertos tránsitos del deseo y el consumo, con ciertas formas de hacerse un cuerpo, más o menos público, para explorar ciertos placeres y posibilidades de encuentro marcadas bajo registros específicos?

Al pensar en los bares para gays y lesbianas de Nueva York, Audre Lorde despliega un conjunto de preguntas acerca de las posibilidades de nombrarse y sobre los modos de volverse visibles como lesbianas y como mujeres negras. “En los bares gay del centro de Nueva York yo era un estudiante en el armario y una negra invisible. En Hunter, en la parte alta de la ciudad, era una tortillera en el armario y una intrusa en general”¹⁸⁰. Podemos leer este pequeño fragmento como un recordatorio de los intrincados engranajes en los que se combinan las lógicas de la visibilización y el reconocimiento, así como también, mediante el intento de establecer una mirada crítica acerca de la imposibilidad de totalizar nuestras experiencias o las localizaciones de las que podemos echar mano para intentar dotarlas de sentido.

En su texto *Sexismo: una enfermedad norteamericana con rostro Negro*, Audre Lorde vuelve a pensar en las nociones de diferencia, experiencia y

¹⁸⁰ Lorde, Audre (2009a). Op. Cit., p. 297.

pertenencia, a partir de un conjunto de reflexiones acerca del feminismo Negro y del impacto de este en los imaginarios de las comunidades negras y en su tratamiento general acerca de los roles de las mujeres al interior de ellas.

Lo primero que Lorde plantea en este texto es que “el feminismo Negro no es el feminismo blanco con rostro Negro. Los problemas que nos afectan son específicos [señala la autora] y tratar de resolverlo no nos hace menos Negras”¹⁸¹.

Para algunxs lectorxs partir un texto con una afirmación como esta, es decir, con una doble aclaración acerca de lo que el feminismo Negro no es y sobre aquello que las mujeres negras no pierden ni traicionan al volverse feministas negras, podría parecer extremadamente defensivo o, al menos, un poco tajante. Sin embargo, para otrxs lectorxs más familiarizados con los horizontes activistas Negros, esta misma afirmación que leemos al inicio del texto de Audre Lorde, puede tener un sentido diferente, puesto que da cuenta de los desafíos que las reflexiones ligadas al feminismo Negro y a los feminismos de las Mujeres de Color desplegaron al interior de las comunidades negras en las que, en los tiempos en los que Lorde escribió sus textos más importantes, los roles ligados a las mujeres, los discursos de la heterosexualidad obligatoria y los

¹⁸¹ Lorde, Audre (2003c). “*Sexismo: una enfermedad norteamericana con rostro Negro*”. En: Audre Lorde. *La hermana, La extranjera*. Madrid: Horas y horas, pp. 47-56., p. 47.

imaginarios asociados tradicionalmente a la feminidad eran impulsados y promovidos de manera abierta por distintos grupos de activistas y líderes políticos.

El texto de Lorde responde a la necesidad de revisar los modos en los que al interior de los espacios activistas Negros y de las comunidades que los sustentaron se desplegaban discursos contrarios a los postulados feministas Negros y se levantaban banderas de lucha a favor de ciertos imaginarios y apuestas políticas que, en ocasiones, resultaban abiertamente patriarcales, homo y lesbofóbicas e incluso potencialmente racistas.

Pensando en el feminismo Negro Audre Lorde plantea lo siguiente:

“Las feministas Negras hablamos como mujeres porque somos mujeres y no necesitamos que nadie hable en nuestro nombre. A los hombres Negros les corresponde decirnos cómo y por qué su masculinidad ha llegado a verse tan amenazada como para que las mujeres Negras se conviertan en el objetivo fundamental de su justificada cólera”¹⁸².

¹⁸² Lorde, Audre (2003c). Op. Cit., p. 47-48.

Esta cita es un esfuerzo de toma de posición, por parte de Lorde, acerca de los lugares desde los que las feministas negras levantan su voz y articulan sus pensamientos para generar reflexiones críticas acerca de la identidad y sus experiencias. Sin embargo, esta cita es, también, un recordatorio acerca de lo difícil que es para algunos sujetos poder transformar el silencio en lenguaje y acción¹⁸³, puesto que este gesto requiere no sólo de un proceso de autoconciencia, sino también la necesidad de llevar a cabo una “guerra contra la tiranía del silencio”¹⁸⁴, que muchas veces se interpreta desde dentro de las comunidades desde las que estos discursos se levantan, como una traición.

Puesto que las palabras de Lorde nos llevan en una doble dirección de afirmación y escritura contra sí, encontramos aquí nuevamente la posibilidad de pensar en torno a la potencia de las *memorias plásticas* y de las escrituras que se dejan leer bajo el alero de este concepto.

Pensando en la importancia política y transformadora del feminismo Negro y del pensamiento Negro lesbiano desarrollado durante las décadas de 1970 y 1980, Audre Lorde propondrá que es necesario asumir posiciones críticas respecto de los mandatos patriarcales acerca del rol de las mujeres en las

¹⁸³ Lorde, Audre (2003a).

¹⁸⁴ Ibidem, p. 21.

comunidades y en el movimiento revolucionario Negro, aun cuando esto tenga efectos negativos en las relaciones que se establecen entre los hombres y las mujeres en dichos espacios.

Esta autora señalará que es necesario asumir que:

“Las mujeres Negras que están unidas entre sí por fuertes vínculos ya sean políticos o emocionales, no son enemigas de los hombres Negros, Sin embargo, con harta frecuencia, algunos hombres Negros tratan de dominar por el miedo a esas mujeres Negras que, en realidad, no son sus enemigas sino sus aliadas”¹⁸⁵.

Audre Lorde insistirá en reflejar en sus textos la necesidad de dar cabida a las voces que disienten de los imaginarios patriarcales que las masculinidades Negras de su tiempo retoman y recrean acríticamente, y a partir de las cuales estos causaban a las feministas y a las lesbianas Negras de romper las alianzas entre hombres y mujeres al interior de las comunidades, traicionando los ideales políticos de la revolución, los mandatos de la familia y los roles que a cada sexo le corresponden de cara al desarrollo de una comunidad activa y exitosa¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Lorde, Audre (2003d). “*Arañando la superficie: apuntes sobre las dificultades del amor entre mujeres*”. En: Audre Lorde. *La hermana, La extranjera*. Madrid: Horas y horas, pp. 25-33, p. 27.

¹⁸⁶ Sobre esta esta mirada crítica acerca de la imposición normativa del lugar de las mujeres al interior de los movimientos Negros y sobre los roles que eran construidos para ellas al interior de las

Lorde insistirá también en que “el destino de los Estados Unidos Negros no es repetir los errores de los Estados Unidos blancos”¹⁸⁷ y, que por lo tanto es necesario que, desde las voces activistas Negras se levanten discursos para que los hombres Negros comprendan que la violencia hacia las mujeres y el sexismo “surgen de la misma constelación que engendra el racismo y la homofobia. Mientras no se despierte esa conciencia, los hombres Negros pensarán que la lucha contra el sexismo y la destrucción de las mujeres Negras no es más que un aspecto tangencial a la lucha por la liberación Negra”¹⁸⁸.

La intención de Lorde no es proponer una mirada separatista como solución a las violencias ligadas a la lesbofobia y al sexismo que las mujeres y las lesbianas Negras debían enfrentar al interior de sus comunidades, antes bien,

comunidades Negras ligadas tanto al movimiento de los derechos civiles como a los horizontes del Black Power, recomendando la revisión de:

- Carbado, Devon (1999). *Black men on race, gender, and sexuality: a critical reader*. New York : New York University Press.

- Davis, Angela (2016). “*Harta y cansada de estar harta y cansada: factores políticos de la atención sanitaria a las mujeres negras*”. En: Angela Davis. *Una historia de la Conciencia*. Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.

- Collier-Thomas, Bettye y Franklin, V.P. (2001). *Sisters in the Struggle. African American Women in the Civil Rights–Black Power Movement*. New York: New York University Press.

¹⁸⁷ Lorde, Audre (2003c). Op. Cit., p. 52.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 53.

lo que intenta poner en práctica es un conjunto de ejercicios de escritura plástica, destructiva de los lugares comunes y estallada, que venga a poner en evidencia a partir e la articulación de nuevas figuraciones políticas, formas de reconocimiento de las distintas experiencias a partir de las cuales cada sujeto es construido y se piensa a sí mismo en los espacios de lo social.

La escritura de Audre Lorde se articula a partir de lo que aquí hemos denominado bajo el concepto de *memorias plásticas*, justamente porque esta autora está dispuesta a trabajar contra sí misma y contra sus propios espacios de enunciación, asumiendo que “el racismo sigue existiendo pese a la supuesta hermandad de las mujeres”¹⁸⁹ y que ya no es posible guardar silencio sobre sexismo “en nombre de la solidaridad o de la liberación Negra”¹⁹⁰.

En los capítulos siguientes nos acercaremos de manera más encarnada y directa a las obras y a las biografías de Audre Lorde y Gloria Anzaldúa, a fin de poner en práctica ejercicios de lectura que nos permitan desplegar el concepto de *memorias plásticas* a partir de una revisión de los modos en los que ambas autoras exploran la intimidad y desarrollan ejercicios de escrituras con vocación autobiográfica que quiebran los mandatos de la coherencia y tensionan los

¹⁸⁹ Lorde, Audre (2003e). “*Carta abierta a Mary Daly*”. En: Audre Lorde. *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y Horas, pp. 57–64, p. 63.

¹⁹⁰ Lorde, Audre (2003c). Op. Cit., p. 55.

imaginarios que articulan la idea de los espacios seguros, la pertenencia y el hogar.

Segunda parte

ESCRITURAS SITUADAS

I.- TENSIONAR LOS SENTIDOS DE LA DIFERENCIA EN LA HISTORIA ESTADOUNIDENSE DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

“The national rhythm, the rhythm between complacency and panic”¹⁹¹

“Confundidos por la mezcla que conforman mi acento y mi apariencia, los taxistas de Estados Unidos y de Reino Unido suelen preguntarme durante el trayecto dónde he nacido. «En Londres», les digo, pero lo que en realidad quieren saber no es eso. Lo que de hecho están preguntando es de dónde es originaria mi familia, o, dicho sin rodeos: ¿tu qué eres?”¹⁹²

Para acercarnos al trabajo de Gloria Anzaldúa y Audre Lorde con vistas a analizar de forma encarnada en sus obras los usos posibles del concepto de *memorias plásticas*, tal como es el objetivo de esta tesis, es necesario ofrecer primero una perspectiva que permita dar cuenta del contexto histórico general en el que surgen las preocupaciones, demandas, luchas políticas y estructuras subjetivas que se plasman críticamente en los escritos de ambas autoras. Así, de esta manera, más adelante, podremos comprender mejor los modos en los el contexto histórico y geopolítico general en el que ellas se desarrollaron marcan

¹⁹¹ Baldwin, J. (1993). *Nobody Knows My Name*. New York: Vintage, p. 106.

¹⁹² Appiah, Kwame Anthony (2019). *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad. Creencias, país, color, clase, cultura*. Barcelona. Penguin Random House, p.13.

y atraviesan los modos en los que se van definiendo en tanto sujetos, así como también, las formas en las que se entrelazan y articulan aquellas experiencias, silencios, miedos, sueños y dolores que, mediadas por sus propias escrituras, nos permiten comprender las formas en las que ambas autoras reflexionan acerca de sus entornos y necesidades.

Revisar el contexto general en el que se desarrollan las escrituras de ambas autoras, nos permitirá observar y pensar bajo qué parámetros se piensan Audre Lorde y Gloria Anzaldúa a sí mismas en relación al mundo estadounidense de su época y frente a sus comunidades, así como también, acerca de cuáles son las tensiones, quiebres y reapropiaciones que estas ofrecen a través de sus textos.

Hace falta, entonces, antes de adentrarse directamente en los trabajos de Lorde y Anzaldúa, observar atentamente los elementos que marcaban de manera transversal la realidad estadounidense de la segunda mitad de siglo XX, que es el lugar central desde el que surgirán sus voces, así como también la forma en que estos acontecimientos e historias interactúan con hechos y movimientos políticos globales de larga y mediana duración, que van conformando el horizonte en el que se despliega la vida de estas autoras y de sus comunidades de

referencia¹⁹³, a fin de establecer espacios y coordenadas encarnadas para acercarnos a ellas.

A continuación, propongo una revisión de conjunto de estos elementos, sin ahondar en cada uno de ellos de manera separada, sino más bien a modo de un mapeo o recordatorio sobre de cuáles eran los elementos que impulsaron algunos de los cambios y tensiones más significativos del período. Es necesario considerar que el impacto de estos en la vida de las poblaciones estadounidense de la época no es jerarquizable y que, aun cuando, podría parecer tentador establecer algunas consecuencias lineales respecto de ciertos hechos específicos y supuestas respuestas directas a dichos acontecimientos, resulta fundamental observar con una cierta apertura que nos permita prestar atención a los cruces, a los fenómenos multivariables y a las posibilidades de leer desde nuevos ángulos, puesto que pensar la historia desde la mirada de las mujeres y

¹⁹³ Para una revisión general de la historia de EE.UU. durante el siglo XX recomiendo un acercamiento a:

- Zinn, Howard (2007). *La otra historia de los Estados Unidos (Desde 1492 hasta hoy)*. Hondarribia: Hiru.
- Pani, Erika (2016). *Historia mínima de Estados Unidos*. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de estudios históricos.
- Adams, William Paul (2000). *Los Estados Unidos de América*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Jenkins, Philip (2009). *Breve historia de Estados Unidos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pozzi, Pablo y Nigra, Fabio (2003). *Huellas imperiales: historia de los Estados Unidos de América: de la crisis de acumulación a la globalización capitalista, 1929-2000*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.

de aquellos sujetos que por sus múltiples diferencias no siempre han sido incluidos como actores relevantes en los grandes relatos, es un desafío de gran impacto que carga en sí el potencial de trastocar las líneas y miradas que sostienen los relatos históricos más tradicionales¹⁹⁴.

Al pensar en el horizonte sociocultural y económico de EE.UU. durante la segunda mitad del siglo XX, enfrentamos un tiempo convulso de grandes transformaciones y disputas políticas radicales, pero también de resistencias y luchas por la permanencia de un conjunto de articulaciones subjetivas normativas dominantes y de las estructuras de poder. Para una aproximación más sencilla a estos temas, dividiremos estos elementos en cuatro grandes apartados y nos

¹⁹⁴ Para ahondar en la reflexión sobre los impactos de los relatos históricos que se construyen como ejercicios de contra memoria o que son articulados a partir de miradas críticas a las estructuras centrales, masculinas, heterosexistas, racistas o normativas, recomiendo la revisión de:

- Scott, Joan (2011). “*Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis?*”, en: *La manzana de la discordia*, Enero-Junio, vol. 6, No 1: 95-101.

- Scott, Joan (1996). “*Historia de las mujeres*”, en: Burke, Peter. *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza editorial. pp. 59-88.

- Riley, Denise (1998). *Am I that name? Feminism and the category of “women” in history*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Barrientos, Francisca (2013). “*Discursos normativos de la sexualidad en la articulación y representación de las mujeres en la historiografía chilena: 1980-2000*”. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia. <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/117575>.

- Chakravorty, Dipesh (2008). *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Turquest.

- Guha, Ranahit (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.

- Spivak, Gayatri C. (2003). “*¿Puede hablar el subalterno?*”, *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39, 297-364.

acercaremos a ellos de manera general, con la intención de comprender los modos en los que atravesaron los trabajos de Anzaldúa y Audre Lorde.

Es fundamental, no perder nunca de vista que cada uno de los ejes de análisis presentado a continuación se intersecta con los otros y, que, a su vez, es articulado con y por los demás.

Por supuesto, no se trata aquí de profundizar a cabalidad en cada uno de estos temas, pues ciertamente, este esfuerzo excede con creces los objetivos y sentidos del trabajo propuesto para esta tesis. Sin embargo, esta revisión no sólo es necesaria, sino que debe ser pensada como un gesto de problematización y de articulación del contexto subjetivo, material, social y político desde el cual se levantarán las voces de nuestras autoras.

Los Movimientos antirracistas

Para reflexionar en torno al que período que marca la vida de las autoras centrales de esta tesis y también el desarrollo de sus trabajos escriturales y reflexiones teóricas, es fundamental poner atención a los embistes del racismo en EE.UU. y a las luchas impulsadas para hacerle frente y transformar sus estructuras simbólicas, materiales y políticas.

La historia estadounidense está profundamente imbricada y atravesada por el racismo. Esto puede ser rastreado desde distintas aristas, proponiendo, entre otras miradas posibles, una revisión de los años en que la esclavitud fue su sistema económico predominante o de los años posteriores a la abolición de esta, haciendo una revisión de los modos en que las poblaciones negras y las blancas interactuaron en los espacios de lo cotidiano o sobre las formas en las que sus interacciones estuvieron sancionadas por las distintas leyes federales.

El sentido de las costumbres, así como también, los usos, los silencios y los abusos de poder asociados al racismo heredado de la esclavitud y perpetuado luego, a partir de las leyes, construyen un conjunto de articulaciones y estructuras que nos obligan a mirar con detención los modos en los que este se reinventa y sigue vigente, pero también nos impulsa a preguntarnos sobre los mecanismos de respuesta y resistencia frente a sus embistes, así como también, acerca de lo que de él permanece, toma nuevas formas, se oculta y se resiste a desaparecer¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Para profundizar sobre este punto recomiendo la revisión de:

- Pinkey, Alphonso (2008). *Red, Black, and Green. Black nationalism in the United States*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Robinson, Dean (2001). *Black Nationalism in American Politics and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Davis, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal Ediciones.

- Collier-Thomas, Bettye y Franklin, V.P. (2001). *Sisters in the Struggle. African American Women in the Civil Rights–Black Power Movement*. New York: New York University Press

- Breines, Winifred (2006). *The Trouble Between Us: An Uneasy History of White and Black Women in the Feminist Movement*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Otro asunto fundamental para pensar en los modos en los que el racismo articula las estructuras subjetivas y materiales que norman las relaciones sociales y políticas el interior de EE.UU. durante el siglo XX, tiene que ver con los procesos de explotación, expulsión formada y aniquilamiento de las poblaciones indígenas nativas de norte américa, que amparada por el estado y ejecutada por distintos colonos y también por el ejército, se tradujo, en distintos períodos, en un conjunto de políticas de exterminio y genocidio.

Este punto de análisis está íntimamente ligado a los procesos de expansión del territorio estadounidense y, si bien atraviesa de forma radical la historia del país, debe ser atendido siguiendo la línea de sus propios acontecimientos y dando cuenta de los modos en los que sus raíces más antiguas marcan los desarrollos de todo el siglo XX y encuentran un lugar, incluso, en los imaginarios estadounidenses de la actualidad¹⁹⁶.

- Berg, Manfred (2005). *“The Ticket to Freedom”*. *The NAACP and the Struggle for Black Political Integration*. Gainesville, Florida: The University Press of Florida.

- Morris, Aldon (1986). *The origins of the Civil Rights Movement. Black Communities organizing for change*. New York: The Free Press.

- Perry, Ravi y LaRouth, Perry (2015). *The Little Rock crisis: what desegregation politics says about us*. New York: Palgrave Macmillan.

- Houck, Davis y Dixon, Davis (2010). *Women and the civil rights movement, 1954-1965*. Jackson: University Press of Mississippi.

- Arsenault, Raymond (2001). *Freedom Riders: 1961 and the Struggle for Racial Justice*. Oxford, New York: Oxford University Press.

¹⁹⁶ Para un acercamiento más amplio sobre este punto, recomiendo la lectura de:

- Nagel, Joane (1996). *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*. New York: Oxford University Press.

Para los efectos de esta tesis es necesario mantener a la vista los efectos del racismo y las violencias materiales, simbólicas y culturales enfrentadas por las poblaciones nativo-americanas, puesto que estas se vuelven tremendamente significativas a la hora de pensar en la construcción de los imaginarios ligados a las Mujeres de Color que es, tal como hemos señalado con anterioridad, una categoría que atraviesa tanto la obra de Gloria Anzaldúa como la de Audre Lorde y, también, por los cruces y experiencias comunes que se construyen, tanto en términos de resistencia como de exclusión, entre lo indígena, lo Negro y lo Chicano en la sociedad estadounidense.

Un tercer elemento para pensar sobre el racismo en EE.UU. está definido por la necesidad de reflexionar en torno a los procesos que marcaron la llegada y el asentamiento de distintos grupos de inmigrantes que se establecieron en este país articulando comunidades más o menos cohesionadas.

- Edmunds, David (2004). *The new warriors: Native American leaders since 1900*. Lincoln: University of Nebraska Press.

- Perdue, Theda (2001). *Sifters: native american women's lives*. New York: Oxford University Press.

- Wilkins, David E. (2009). *Documents of Native American Political Development. 1500s to 1933*. Oxford: Oxford University Press.

- Starkey, Armstrong (1998). *European and Native American Warfare, 1675–1815*. London: University College London.

- Miles, Tiya (2005). *Ties that Bind: The Story of an Afro-Cherokee Family in Slavery and Freedom*. Berkeley: University of California Press.

- Johnson, Troy (1996). *The Occupation of Alcatraz Island: Indian Self-Determination & the Rise of Indian Activism*. Urbana: University of Illinois Press.

Durante distintos períodos de la historia estadounidense se desarrollaron procesos migratorios diversos, a través de los que llegaron y se instalaron en este territorio personas procedentes desde distintas regiones y continentes. Estos procesos migratorios respondieron a distintas necesidades y urgencias, además, dieron paso a cambios en la estructura material y el ordenamiento subjetivo de la población del país, articulando comunidades que fueron acogidas, estereotipadas, clasificadas, integradas o vigiladas en distinta medida y por diferentes razones tanto al llegar a Estados Unidos como, también, a partir de procesos políticos, sociales y económicos internos específicos de este país.

Una situación que requiere una mención especial, debido al impacto que tiene en la conformación del trabajo de Gloria Anzaldúa y también por su potencia en los espacios políticos y culturales asociados a las Mujeres de Color, tiene que ver con las luchas de las poblaciones mexicano-americanas y con la conformación de los imaginarios de lo Chicano que derivan, entre otros factores clave, de un proceso que podríamos ubicar de manera más o menos intermedia o entrecruzada entre la expansión territorial y los elementos que hemos definido en el párrafo anterior asociados a los procesos migratorios y sus impactos en la conformación demográfica estadounidense.

La firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo, que, a mediados del siglo XIX, en febrero de 1848, puso fin a la guerra entre EE.UU. y México significó la

anexión de casi la mitad del territorio mexicano de la época a Estados Unidos, fijando el Rio Grande, en Texas, como el límite entre ambos países. El choque cultural desatado en la frontera nutre un conjunto de disputas socioculturales, raciales, lingüísticas y económicas que, a lo largo del siglo XX se irán intensificando y darán pie a distintos modos de pensar y desafiar los imaginarios dominantes de lo anglo, buscando modos de responder a la segregación, marginación, pobreza y silenciamiento impuesto a las poblaciones mexicano-americanas y Chicanas durante generaciones¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Para profundizar sobre la historia de los mexicano-americanos durante este período y revisar los procesos de conformación de los imaginarios Chicanos, recomiendo la lectura de:

- Montejano, David (1999). *Chicano politics and society in the late twentieth century*. Austen, Texas: University of Texas Press.
- Sanchez, George (1993). *Becoming Mexican American. Ethnicity, Culture, and Identity in Chicano Los Angeles, 1900-1945*. New York: Oxford University Press.
- Chavez, Ernesto (2002). “¡Mi Raza Primero!” (*My People First!*). *Nationalism, Identity, and Insurgency in the Chicano Movement in Los Angeles, 1966 – 1978*. Los Angeles, California: University of California Press.
- Cutler, John Alba (2015). *Ends of assimilation: the formation of Chicano literature*. New York: Oxford University Press.
- Villa, Raúl (2000). *Barrio-logos: space and place in urban Chicano literature and culture*. Austen, Texas: University of Texas Press.
- Ruiz, Vicki L. (2008). *From Out of the Shadows. Mexican Women in Twentieth-Century America*. New York: Oxford University Press.
- Pizarro, Marcos (2000). *Chicanas and Chicanos in school: racial profiling, identity battles, and empowerment*. Austen, Texas: University of Texas Press.
- Aldama, Arturo y Quiñonez, Noemi (2002). *Decolonial voices: Chicana and Chicano cultural studies in the 21st Century*. Bloomington: Indiana University Press.
- Noriega, Chon (2000). *Shot in America: television, the state, and the rise of Chicano cinema*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

¿Cómo han operado los mandatos de lo blanco en EE.UU.? ¿Cómo se construyen, cómo se reproducen, vigilan y resguardan a través del paso del tiempo?

Sería un error intentar fechar las resistencias a los mecanismos del racismo como un único acontecimiento fácilmente distinguible, acercándonos a la búsqueda del auténtico punto de quiebre o estallido radical sobre esta materia. Más bien, es necesario recolectar datos sobre acciones y demandas, no siempre del todo articuladas o definidas, que marcaron los acontecimientos que luego se cristalizaron en distintas modalidades de lucha o en movimientos políticos a lo largo del país.

Pensar sobre cuáles son las transformaciones que estos han sufrido y cómo han seguido operando, resulta fundamental para reflexionar sobre las condiciones sociales, materiales y políticas de este país a lo largo del siglo XX y también sobre los modos en las que estas siguen estando vigentes y reforzando estructuras subjetivas de larga duración en nuestro propio tiempo.

Las mujeres en los espacios de lo público y lo político

El siglo XX estuvo fuertemente influido por los cambios en los modos en los que las mujeres reflexionaron acerca de los sentidos tradicionales de la feminidad y el género, ampliando los márgenes del reconocimiento de *la mujer* y *sus temas* hacia posibilidades más abiertas y nuevas, a partir de las cuales los supuestos biologicistas y los mandatos del género fueron -y aun hoy siguen siendo- cuestionados y desafiados. Estas transformaciones han impulsado resignificaciones, tensiones y cuestionamientos cuyo impacto se ha dejado sentir tanto en los espacios de lo público como en aquellos ligados a los mundos privados.

A lo largo del siglo recién pasado, asistimos a un tiempo sin precedentes en términos del levantamiento de nuevas demandas y subjetividades ligadas a los movimientos de mujeres y a las luchas feministas, a partir de las cuales un conjunto de fuerzas -que hoy nos complace reconocer en un cierto sentido de lo irrefrenable- trastocaron las lógicas de lo político ampliando las urgencias y los lugares desde los que se disputan y reflexionan los elementos que conforman lo político, dando cuenta de la necesidad de “distinguir entre las normas y convenciones que permiten a la gente respirar, desear, amar y vivir, y aquellas

normas y convenciones que restringen o coartan [nuestras] condiciones de vida”¹⁹⁸.

En el caso estadounidense, que es el que nos convoca de manera directa en esta tesis, vale la pena revisar los modos en los que la historia del siglo XX pone en evidencia estas tensiones y, al mismo tiempo, nos permite generar miradas críticas acerca de los modos en los que se fueron desarrollando, no sólo, las nuevas formas de incorporación de las mujeres a los espacios de lo público y lo político, sino también las resistencias y dificultades surgidas en torno a la visibilización de lo femenino aquí disputadas, pues atraviesan gran parte de los imaginarios normativos mayoritarios del EEUU del período y son fundamentales a la hora de pensar en los modos en los que Gloria Anzaldúa y Audre Lorde articularon sus trabajos y sus vidas.

Estas articulaciones feministas, por lo tanto, han de ser comprendidas como uno de los pilares claves que explican las potencias de lectura que se desatan a la hora de trabajar en torno al concepto de *memorias plásticas*.

Si pensamos en el siglo XX estadounidense en relación con las formas a través de las cuales se introdujeron cambios en los modos en los que se

¹⁹⁸ Butler, Judith (2006). *Op. Cit.*, p.23.

desarrollaban las vidas de las mujeres, podemos acercarnos, entre otras, a distintas preguntas ligadas, por ejemplo, a la constitución de las fuerzas de trabajo predominantes en el país y el aumento sustantivo de los índices de mujeres en trabajos formales; al aumento general de los años de escolaridad y de las matrículas universitarias de estudiantes mujeres en el país; al surgimiento de organizaciones estudiantiles nuevas, que fueron capaces de reflexionar e impulsar acciones políticas críticas en torno a ejes de dominación antes no trabajados en los entornos universitarios; y a la irrupción de las primeras manifestaciones de protesta asociadas a la reivindicación de las sexualidades y los deseos no normativos.

Durante el siglo XX se produjeron un conjunto amplio de movimientos políticos que buscaron reflexionar en torno a los modos en los que «la Mujer» había sido históricamente marginada de lo social y forzada a los espacios del hogar y las labores de cuidado. Este es el siglo en el que el concepto género fue perfilado y desarrollado en los horizontes biomédicos a partir de los trabajos de John Money y Anke Ehrhardt, dos médicos estadounidenses que lideraban un equipo de endocrinólogos de la John Hopkins University y que “popularizaron la idea de que sexo y género son categorías separadas”¹⁹⁹. El sexo, argumentaron estos investigadores “se refiere a los atributos físicos, y viene determinado por la

¹⁹⁹ Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina, p. 18.

anatomía y la fisiología, mientras que el género es una transformación psicológica del yo, la convicción interna de que uno es macho o hembra (identidad de género) y las expresiones conductuales de dicha convicción”²⁰⁰.

Género, en sus inicios, fue un concepto formulado con la intención de dar cuenta de los modos a través de los que la anatomía sexual de los individuos se expresa socialmente en la articulación de lo que entendemos como lo femenino y lo masculino, y funcionaba bajo la lógica de que “si un niño/a se somete a cirugía y se le socializa en un género diferente del que fue originalmente asignado al nacer, el niño/a podría desarrollarse normalmente, -adaptarse-perfectamente-bien al nuevo género y vivir una vida feliz”²⁰¹.

Hacia la década de 1970 el concepto género sobrepasó el marco de su propia creación y fue reapropiado, primero, desde los horizontes feministas y luego, en un desplazamiento complejo -y que aun hoy guarda fuertes repercusiones en diversos campos del saber- por el campo de los denominados estudios de género²⁰².

²⁰⁰ Fausto-Sterling, Anne (2006). *Op. Cit.* p. 18.

²⁰¹ Butler, Judith (2006). *Op. Cit.* p. 92.

²⁰² Para adentrarse con mayor profundidad en la historia del concepto género y en sus implicancias en la teoría feminista y los estudios de género, recomiendo la revisión de los siguientes textos:
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.

A partir de algunas reflexiones feministas en torno al concepto de género y a los modos en los que se construyen binariamente las concepciones ligadas a lo femenino y lo masculino han permitido develar que el propio “concepto mujer es un problema”²⁰³, toda vez que la imagen de «la Mujer» se ha construido, en su acepción mayoritaria y dominante, a partir de las experiencias, concepciones y supuestos ligados históricamente sólo a un reducido número de sujetos marcados bajo el signo de lo femenino y no al conjunto de las mujeres.

Una buena forma de profundizar una reflexión en torno a lo planteado en relación con este tema es lo que señala bell hooks, en *Dar forma a la teoría feminista*.

Señala bell hooks:

-
- De Lauretis, Teresa (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid : Horas y Horas.
 - Preciado, B. (2011). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
 - Scott, Joan (2011). “Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis?”. *La manzana de la discordia, Enero- Junio, Vol. 6, No. 1: 95-101*.
 - Mattio, E. (2012). “¿De qué hablamos cuando hablamos de género? Una introducción conceptual”. En J. M. Morán Faúndes, M. C. Sgró Ruata, & J. M. Vaggione, *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*. Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial.

²⁰³ Alcoff, Linda (1988). *Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory. Signs, Vol. 13, (No. 3), p. 405*.

La traducción es mía.

“Resulta evidente que muchas mujeres sufren la tiranía sexista [es necesario centrar nuestra atención en que] hay pocos indicios de que este hecho forje «un vínculo común entre todas las mujeres». [Pues] hay muchas pruebas que demuestran que las identidades de raza y clase crean diferencias en la calidad, en el estilo de vida y en el estatus social que están por encima de las experiencias comunes que las mujeres comparten; y se trata de diferencias que rara vez se trascienden”²⁰⁴.

Debemos tener siempre presente, como un elemento fundamental que marca el espíritu de esta tesis, que aquello que imaginamos, sentimos, vivimos y defendemos como una identidad feminista “es un efecto de una estrategia política retórica invocada de manera diferente por diversas feministas en épocas diferentes”²⁰⁵ y que, por lo tanto, cuando pensamos en los movimientos de mujeres y en las mujeres como sujetos políticos, las nociones de identidad, diferencia e identidad que entran en juego y se posicionan como elementos de base en nuestros debates, deben tener la capacidad de abrir preguntas y desafiar sus propios significados, más que sólo intentar reforzar aquello que nuestras

²⁰⁴ hooks, bell (2004). “*Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista*”. En *Otras inapropiables. feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 33–50, p. 37.

²⁰⁵ Scott, Joan (2006). *Op. Cit.*, p. 115.

propias experiencias definen como un límite de lo que es o no inteligible bajo el signo *mujer*.

Los movimientos homosexuales y los deseos que exceden las normas

El siglo XX en EE.UU. fue un tiempo caracterizado por la existencia de elevadísimas tasas de violencia y discriminación anti-queer²⁰⁶ que mantenían a

²⁰⁶ Retomo el concepto de violencia anti-queer del texto:

- Hiner, Hillary y Garrido, Juan Carlos (2017) “Porque ser pobre y maricón es peor”: la violencia anti-queer en Chile, 2000-2012. En: Antonieta Vera (ed.). *Malestar social y desigualdades en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

A falta de una traducción que logre captar el término *queer* en todas sus dimensiones y que pueda hacer justicia, en nuestra lengua, a las cargas de violencia y resistencia que tensionan este concepto, he preferido mantenerlo inglés en esta frase.

Queer es un insulto homofóbico que tiene un carácter fuertemente ligado a los imaginarios de lo abyecto, lo inefable y lo raro. En el inglés, uso del concepto *queer* ligado a esta acepción peyorativa que señala como imposible a las prácticas de sexualidades no heterosexuales y a los sujetos que las llevan a cabo, puede ser rastreado al menos hasta el siglo XIX. Sin embargo, durante los activos años de movilizaciones homosexuales de las décadas de 1960 y 1970 en Estados Unidos, el concepto *queer* comenzó a ser utilizado como un punto de quiebre, reapropiado por los integrantes de aquellas comunidades que enfrentaban la homolesbotransfobia en sus vidas cotidianas, surgiendo, así, en este proceso, nuevas formas de reconocimiento marcadas por un fuerte espíritu antiheteronormativo, que dieron al uso del vocablo *queer* un giro hacia la autorepresentación, la resistencia y la apertura hacia nuevos imaginarios ligados a la posibilidad de explorar los sentidos de la idea de comunidad. Es necesario señalar que, pese a que el uso del concepto *queer* en la traducción de este fragmento podría llevarnos a un equívoco, el término *queer* no denota una identidad definida y cierra los márgenes de un tipo específico de sujeto. *Queer* no da cuenta de una identidad.

Para una revisión más detallada del concepto *queer*, recomiendo la lectura de:

- Vidarte, Paco, Cordova, David y Saez, Javier (2006). *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid: Egales.

- De Lauretis, Teresa (1991). “Queer Theory: Lesbian and gay Sexualities”. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3, 2, Indiana University Press, pp. iii-xviii.

homosexuales, lesbianas y personas trans bajo la constante amenaza de riesgos para su integridad psíquica y física²⁰⁷. Siguiendo lo anterior, Silvia Di Sengi ha planteado que aquellos que tenían deseos o desarrollaban prácticas sexuales reñidas con la heterosexualidad obligatoria y sus mandatos:

“Fueron perseguidos primero como pecadores, luego como delincuentes y, en el pico de la homofobia, exterminados en campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, a partir de los años '70 del siglo XX lograron, con el Movimiento Gay, cambios en la sociedad en su conjunto y, en particular, dentro de la APA (*American Psychiatric Association*) que llevaron [durante la durante

-
- Grupo de Trabajo Queer (2005), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños.
 - Llamas, Ricardo (1998), *Teoría torcida*, Madrid, Siglo XXI.
 - Mérida Jiménez, R. (ed.) (2002), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria.

²⁰⁷ Para acercarse de manera más directa a estas problemáticas a fin de entender los cruces y situaciones a partir de las cuales se conforman de manera diferenciada para distintos sujetos, recomiendo la revisión de:

- Meyer, Doug (2016). *Violence against queer people: race, class, gender, and the persistence of anti-LGBT discrimination*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Fone, Byerne (2009). *Homofobia: una historia*. México, D.F.: Oceano.
- Striker, Susan (2017). “Transgender history: the roots of today's revolution”. Berkeley: Seal Press.

la década de 1980] a la eliminación de la homosexualidad del DSM²⁰⁸²⁰⁹.

Sin embargo, pensar en este período no es sólo enfrentar un tiempo de profunda violencia, sino más bien hacer frente a una época convulsa que, por una parte, estuvo caracterizada por la represión de las expresiones sexuales no heterosexuales y de aquellas identidades de género que excedían las normas binarias de lo estrictamente femenino y masculino y, por otra, dio paso a horizontes radicales de resistencia capaces de inaugurar nuevas formas para pensar en torno al deseo, las identidades y la sexualidad.

Para muchos el 28 de junio de 1969, fecha de la revuelta de Stonewall - ocurrida en un bar gay de la ciudad de Nueva York en el que lxs asistentes cansadxs de las redadas, las persecuciones, los golpes y la violencia hicieron frente a la policía de la ciudad y defendieron su territorio de la vigilancia y el acoso con palos y piedras, obligando a los agentes del estado a retroceder y resistiéndose a ser detenidos por quebrar las leyes de la moral conservadora y

²⁰⁸ DMS es la sigla que resume el nombre *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales de la Asociación de Psiquiatría Americana (APA)

²⁰⁹ Di Segni, Silvia. (2006). *Sodomitas, homosexuales, gay: De la persecución a la desmedicalización*. VERTEX. Revista argentina de psiquiatría, Vol. XVII, p. 99.

las prohibiciones legales sobre la sodomía y el travestismo-, marca el inicio del movimiento LGBT moderno, dando cuenta de modos de resistencia estallados y abiertamente contestatarios que contrastaban con las formas anteriores de hacer frente a la violencia antikeer proveniente del estado y de distintos sectores de la sociedad. Esta fecha ha sido construida como el gran hito de la resistencia LGBT del siglo XX, al punto de que incluso hoy, Stonewall, es una palabra que reverbera en nuestro propio presente activista local, como un gesto inaugural atravesado por el hastío y la urgencia, pero también como un espacio de disputa en el que las memorias se enfrentan resistiendo a la reapropiación y la invisibilización de las diferencias y al blanqueamiento o a los esfuerzos por la normalización de los relatos y los sujetos que los protagonizaron²¹⁰.

Es necesario hacer hincapié en que, si bien es cierto que los hechos ocurridos en el *Stonewall Inn* abrieron un nuevo capítulo en las formas en los que

²¹⁰ Para un acercamiento en profundidad de la revuelta de Stonewall, recomiendo la lectura de los siguientes trabajos:

- Stein, Marc (2019). *The Stonewall Riots: a documentary history*. New York: The New York University Press.
- Cartes, David (2004). *Stonewall: The Riots that Sparked the gay revolution*. New York: St. Martin's.
- Duberman, Martin (2018). *Stonewall. El origen de una revuelta*. Salamanca: Editorial imperdible.
- Andriote, John-Manuel (2017). *Stonewall Strong. Gay Men's Heroic Fight for Resilience, Good Health, and a Strong Community*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Rivera, Sylvia y Johnson, Marsha P. (2017). *Acción travesti callejera revolucionaria. Supervivencia, revuelta y lucha trans antagonista*. Salamanca: Editorial imperdible.

se articulaban los imaginarios de la resistencia contra la violencia LGBTfóbica, este no es un acontecimiento suelto o sin precedentes anteriores²¹¹.

Así, tal como señala Tommi Avicolti en la introducción de *Smash the Church, Smash the State. The early years of gay liberation*:

“Los *queers* habían pasado de representar a un pequeño movimiento de "homófilos" vestidos apropiadamente (hombres con trajes y mujeres con vestidos) que marchaban cada 4 de julio por el Independence Hall en Filadelfia, a convertirse en un grupo heterogéneo de activistas drag queen, hombres hippies de pelo largo, jeans y polera y mujeres lesbianas/feministas que se negaban

²¹¹ Para una mirada más profunda acerca de algunos de los movimientos y revueltas anteriores a Stonewall, recomiendo la revisión de:
- Thomas, Foster (2007). *Long before Stonewall: histories of same-sex sexuality in early America*. New York: New York University Press.

- Dececco, Jonh (2014). *Before Stonewall: Activists for Gay and Lesbian Rights in Historical Context*. New York: Routledge

- Armstrong, Elizabeth y Crage, Suzanna (2006). “Movements and memory: The making of the Stonewall myth”. *American sociological review* 71, no. 5: 724.751.

- Armstrong, Elizabeth (2002). *Forging Gay Identities: Organizing Sexuality in San Francisco, 1950-1994*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Chauncey, George (1994). *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*. New York: HarperCollins.

a hornear y que no estaban dispuestas a preparar el café ni en los movimientos de liberación gay ni el movimiento de mujeres”²¹²

Durante buena parte del siglo XX la legislación estadounidense -haciendo eco de dictámenes redactados en el siglo XIX o, incluso de algunas regulaciones aun más antiguas, heredadas de tiempos anteriores a la independencia- amparó la existencia leyes estatales y federales que abogaban por la segregación, persecución y el encarcelamiento de aquellos sujetos que desafiaban los mandatos de las normas de la heterosexualidad, haciendo que las vidas de quienes se apartaban de ellos estuvieran constantemente bajo vigilancia y en situaciones de peligro inminente.

La investigadora Alex De Veaux²¹³ destaca, refiriéndose al punto anterior, la existencia de una política de persecución, que impulsaba arrestos y redadas policiales en los bares y lugares de encuentro entre personas que desafiaban las restricciones heterosexuales, así como también, la existencia de violentos

²¹² Avicolti Mecca, Tommi. (2009). *Smash the church, smash the state! the early years of gay liberation*. San Francisco, California: City Lights Books, p. ix.
La traducción es mía.

²¹³ De Veaux, Alexis (2006). *Warrior poet: a biography of Audre Lorde*. New York; London: W. W. Norton.

tratamientos correctivos que buscaban curar la homosexualidad en nombre de la familia, el estado y las buenas costumbres²¹⁴.

A partir de la década de 1970 la visibilización de los movimientos LGBT se fue haciendo cada vez más potente y comenzó a articularse en torno a una serie de denuncias y luchas por el reconocimiento que demandaban, entre otros puntos centrales, la eliminación de la homosexualidad de los manuales de enfermedades psiquiátricas (DMS - *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), los derechos humanos de la población no heterosexual y la posibilidad de desarrollar vidas vivibles que, atendiendo al sentido que Judith Butler da a esta frase en algunos capítulos de *Deshacer el género*²¹⁵, nos permitan comprender la existencia de un conjunto nunca totalmente acabado de cruces que articulan nuestras vulnerabilidades, opresiones y privilegios de

²¹⁴ Para profundizar sobre estos temas, recomiendo la revisión de:

- Cruikshank, Margaret (1992). *The gay and lesbian liberation movement*. New York: Routledge.
- Sandfort, Theo, et al. (2000). *Lesbian and Gay Studies. An Introductory, Interdisciplinary Approach*. London, SAGE Publications.
- Cain, Patricia (2000). *Rainbow Rights. The role of lawyers and courts in the lesbian and gay civil rights movement*. Colorado: Westview Press.
- Edsall, Nicholas (2003). *Toward Stonewall: homosexuality and society in the modern western world*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Warner, Michael (2004). *Fear of a queer planet. Queer politics and social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

²¹⁵ Butler, Judith (2006). Op. Cit.

maneras particulares y que vuelven más o menos posibles nuestras existencias y las de aquellos que nos rodean.

Hoy, mediando el año 2019 y cuando en distintas partes del mundo se están organizando los preparativos para conmemorar los 50 años desde la revuelta de Stonewall, debemos reconocer que, si algo nos enseñó el siglo XX, es que:

“La crítica de las normas de género debe situarse en el contexto de las vidas tal como se viven y debe guiarse por la cuestión de qué maximiza las posibilidades de una vida habitable, qué minimiza la posibilidad de una vida insoportable o, incluso, de la muerte social o literal”²¹⁶.

Los impactos de la Guerra fría

El último de los grandes ejes de análisis que me parece es necesario tener a la vista al intentar acercarnos a la realidad estadounidense del período en el que se desarrollaron las vidas y los proyectos escriturales Audre Lorde y Gloria Anzaldúa, está configurado por los conflictos asociados a la Guerra Fría. Estos dan forma conjunto de pugnas de diversa naturaleza, que tuvieron lugar luego

²¹⁶ Ibidem, p. 23

del fin de la Segunda Guerra Mundial y que se extendieron -con distintas intensidades y sobre diferentes escenarios- hasta la década de 1990, tiempo determinado por la disolución de la Unión Soviética.

La derrota de Alemania y la rendición incondicional de Japón marcaron el fin de la Segunda Guerra mundial y el inicio de un período histórico tremendamente belicoso y lleno de conflictos, en el que el rumbo de la política internacional fue conducido y disputado por Estados Unidos y la Unión Soviética, países que retuvieron cuotas tremendamente significativas de poder -a partir de su participación en la Guerra- y que estuvieron en condiciones de articular en torno a sí horizontes de influencia con la suficiente potencia para impulsar un reparto de fuerzas que dividió el mundo en dos grandes ejes.

Sobre lo anterior, el historiador Eric Hobsbawm ha señalado:

“La singularidad de la guerra fría estribaba en que [...] pese a la retórica apocalíptica de ambos bandos, sobre todo del lado norteamericano, los gobiernos de ambas superpotencias aceptaron el reparto global de fuerzas [...] lo que suponía un equilibrio de poderes muy desigual pero indiscutido”²¹⁷.

²¹⁷ Hobsbawm, Eric (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, p. 231.

La Guerra Fría marcó imaginaria, material y socialmente, de una manera muy determinante, la vida de las generaciones que fueron contemporáneas de este conflicto global, cuya característica esencial estuvo determinada por la amenaza constante del estallido de una guerra nuclear; por las retóricas maniqueas que impulsaron la industria militar y la carrera tecnológica, y por los discursos acerca del acecho constante de enemigos externos e internos, que amenazaban la seguridad nacional y que, supuestamente, incluso tenían el poder de terminar con el mundo hasta entonces conocido.

En Estados Unidos, con diversas intensidades a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, los discursos que hoy reconocemos como asociados a la Guerra Fría, despertaron -bajo el imaginario del surgimiento del “enemigo interno”- profundas persecuciones anticomunistas y se tradujeron, también, en el surgimiento de oleadas conservadoras y en el recrudecimiento de la vigilancia, hostigamiento y castigo hacia distintos tipos de activistas y colectivos políticos que denunciaban públicamente la violencia del imperialismo estadounidense y se comprometían en la lucha contra las injusticias, la discriminación y las desigualdades. Cabe desatar respecto a este punto, el rol decisivo que jugó el FBI en la estructura de persecución de los movimientos en EE.UU., en especial, llevando a cabo planes estratégicos de contraespionaje, tales como el programa COINTELPRO, coordinado por John Edgar Hoover, el histórico director de la agencia- y que estuvo vigente entre 1956 y 1971. El programa COINTELPRO fue

especialmente dirigido contra los activistas Negros radicales que conformaron grupos nacionalistas Negros y que estuvieron ligados al levantamiento del movimiento Black Power²¹⁸.

Una de las aristas más significativas desde las que se levantaron las voces de activistas y agentes políticos contra la política exterior de Estados Unidos estuvo marcada por el movimiento antibelicista que a lo largo de las décadas de 1960 y 1970 fue transformando lentamente el horizonte imaginario del país desde distintas miradas y cruces tremendamente críticos. Este movimiento tuvo un carácter marcadamente pacifista y antiimperialista, y buscó denunciar de manera sistemática, aunque no siempre totalmente articulada, la política intervencionista y los avances y ofensivas -más o menos encubiertos- que EEUU llevó a cabo en distintas regiones de Asia, Europa del Este y América Latina, así como también su participación en las luchas independentistas y de liberación nacional que se precipitaron luego del debilitamiento de las antiguas potencias coloniales que

²¹⁸ Para profundizar acerca de los usos del programa COINTELPRO y las acciones del FBI durante este período, recomiendo la revisión de los siguientes textos:

- Haas, Jeffrey (2011). *The assassination of Fred Hampton: how the FBI and the Chicago police murdered a Black Panther*. Chicago, Illinois: Lawrence Hill Books.

- James, Joy (2003). *Imprisoned Intellectuals. American's political prisoners write on life, liberation and rebellion*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- Meyer, Matt (2009). *Let Freedom Ring: A Collection of Documents from the Movements to Free U.S. Political Prisoners*. Oakland: PM Press.

habían dominado los horizontes geopolíticos hasta antes de la Segunda Guerra Mundial²¹⁹.

Durante la Guerra Fría, este sentimiento antimilitarista y crítico del imperialismo estadounidense tuvo su punto más álgido en las protestas y manifestaciones en contra de la participación de EE.UU. en la Guerra de Vietnam, un conflicto armado que tuvo lugar entre los años 1964 y 1972. La Guerra de Vietnam supuso el despliegue de un aparataje bélico de proporciones dantescas y en el que EE.UU. no escatimó en gastos ni esfuerzos para impedir la unificación de Vietnam. El objetivo era frenar el avance del nacionalismo comunista de los campesinos que se habían articulado como guerrilla para levantarse contra el gobierno títere dirigido por Ngo Ninh Diem, que era apoyado por Estados Unidos y que había llegado al poder luego de que, en la década anterior, se firmara en Ginebra un acuerdo de paz tras la invasión francesa al puerto vietnamita de Haiphong.

Hoy sabemos que, tal como ha planteado Howard Zinn:

²¹⁹ Para profundizar acerca de los hechos que marcaron los años de la Guerra Fría y adentrarse en el estudio de los conflictos que atravesaron la segunda mitad del siglo XX, recomiendo la revisión de:
- Hobsbawm, Eric (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Crítica.
- Gaddis, John Lewis (2009). *Nueva historia de la Guerra Fría*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- McMahon, Robert (2009). *La Guerra Fría. Una breve introducción*. Madrid: Alianza editorial.

“Al acabar la guerra se habían lanzado 7 millones de toneladas de bombas sobre Vietnam, Laos y Camboya, más del doble de las bombas lanzadas sobre Europa y Asia en la II Guerra Mundial. Además, los aviones fumigaron con productos tóxicos para destruir los árboles y cualquier tipo de vegetación”²²⁰.

Sin embargo, en los años que transcurrieron entre el inicio de la guerra y la retirada de las tropas estadounidenses durante el segundo año de mandato del presidente Richard Nixon, la opinión pública recibió con horror las noticias provenientes del sudeste asiático, lugar en el que se establecieron *zonas de fuego libre* y en donde el ejército arrasaba aldeas completas en busca de hombres jóvenes que pudieran pertenecer a las guerrillas.

Pensar en torno a cómo se organizaron los movimientos pacifistas estadounidenses de este período, resulta tremendamente interesante para dar cuenta de los modos en los que los imaginarios de la Guerra Fría se estructuraron de maneras entrecruzadas entre distintos tipos de activismos políticos en los que se mezclaban las reivindicaciones antirracistas, la lucha contra la pobreza, la defensa de los derechos humanos, el despertar de nuevas conciencias

²²⁰ Zinn, Howard (2007). *La otra historia de los Estados Unidos (Desde 1492 hasta hoy)*. Hondarribia: Hiru, p. 444.

medioambientalistas y las demandas feministas por un mundo libre de violencia hacia las mujeres.

El 15 de octubre de 1969 más de 100.000 personas se reunieron en Boston para marchar contra la Guerra de Vietnam y se calcula que, a lo largo de todo el territorio estadounidense, fueron más de 2 millones de personas quienes salieron a la calle para exigir el cese del conflicto y el retiro de las tropas. Especialmente significativo fue el número de activistas Negros y Chicanos que levantaron sus voces denunciando los abusos ocurridos en Vietnam, exigiendo un cambio sustancial en la política internacional estadounidense y demandando que el Estado se hiciera cargo de los asuntos internos del país y ya no de sus ansias imperialistas. El propio Martin Luther King, en los años previos a su asesinato, “empezó a hablar claramente, a pesar del consejo de algunos líderes Negros que tenían miedo a perder amigos en Washington, en contra de la Guerra de Vietnam. Vinculando la guerra con la pobreza”²²¹.

²²¹ Zinn, Howard (2007). *Op. Cit.*, p. 428.

II.- NUEVOS ESTALLIDOS FEMINISTAS ESTADOUNIDENSES: AMPLIANDO LOS MÁRGENES DEL RECONOCIMIENTO MÁS ALLÁ DEL FEMINISMO

BLANCO

“En nuestro mundo, divide y conquistarás debe convertirse en define y te apoderarás”²²²

“La política no ocupa un lugar diametralmente opuesto a nuestras vidas. Lo queramos o no, permea nuestra existencia, se insinúa en los espacios más privados de nuestras vidas”²²³

El trabajo escritural desarrollado por Gloria Anzaldúa y Audre Lorde tensiona críticamente la supuesta linealidad de los espacios de enunciación desde los que nuestra subjetividad y los imaginarios ligados a las comunidades que habitamos o que nos atraviesan son construidos tanto desde lo público como desde lo privado. Esta tensión se evidencia de una manera tremendamente

²²² Audre Lorde (1988). “*Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo*”. En: *Esta puente mi Espalda. Voces de mujeres tercermundistas viviendo en EEUU*. San Francisco, Ism Press, p. 92.

²²³ Davis, Angela (2016). “Harta y cansada de estar harta y cansada: factores políticos de la atención sanitaria a las mujeres negras”. En: Davis, Angela. *Una historia de la Conciencia*. Madrid: Ediciones del oriente y el mediterraneo, pp. 136-149, p. 136.

significativa en los modos en los que ambas autoras se integran en los horizontes feministas y trabajan en torno a los discursos, acciones y propuestas surgidos desde y contra ellos, dando cuenta no sólo de las contradicciones que surgen entre las distintas maneras de pensar sobre y desde el feminismo, sino también de las posibles alianzas que se desprenden a partir de la incorporación de los sentidos de la diferencia como un espacio de anclaje para la conformación de nuevas formas de encuentro.

En este apartado me interesa dar cuenta brevemente de los sentidos fundamentales de la historia y los desarrollos teóricos de los movimientos feministas Negros, Chicanos y de las Mujeres de Color estadounidenses del siglo XX, puesto que estos constituyen, en gran medida, los enclaves epistemológicos y utópicos desde los que tanto Anzaldúa como Audre Lorde desarrollan sus trabajos escriturales y levantan sus reflexiones políticas. Buscaré, entonces, acercarme a los modos en los que estos tensionaron y reconfiguraron los horizontes feministas los años 1970-1980, dando cuenta también de los modos en los que otras manifestaciones de lo político fueron intersectadas, resignificadas y remecidas por ellos de diversas maneras.

Este apartado deberá ser leído en diálogo con lo que se ha planteado ya en la sección anterior de esta segunda parte de la tesis. Me interesa pensar aquí acerca de los modos en los que los puntos de anclaje de dicho apartado sirven

para reflexionar acerca de cómo se configuraron los imaginarios políticos asociados a los feminismos Negros, Chicanos y de las Mujeres de Color, entendiendo que estos se plantearon críticamente frente al racismo, al clasismo, la homofobia, al sexismo y al capitalismo e imperialismo impulsado por Estados Unidos.

Durante la lectura de este apartado debemos tener presente que, si existió un elemento central capaz de unir a estas distintas formas de pensamiento feminista, este tuvo que ver con las denuncias y críticas frente al temor y silenciamiento de las diferencias, que -en Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XX- se había configurado un asunto transversal en los espacios y discursos sociales progresistas, feministas y anti-racistas dominantes.

Esta sección de la tesis tiene como objetivo fundamental impulsarnos a reflexionar acerca de los procesos de corta, mediana y larga duración que marcaron las distintas rutas de articulación de los Feminismos Negros, los Feminismos Chicanos y los Feminismos de las Mujeres de Color, acercándonos críticamente a sus referentes políticos y demandas más significativas.

Es difícil reflexionar sobre el origen de los movimientos feministas, porque pareciera ser que la propia definición de estos se encuentra en una posición de oposición con respecto a los sentidos que sustentan la idea de la existencia del

origen, al menos, en lo que respecta a su acepción ligada a lo inaugural y la irrupción de lo único.

Pese a que por los alcances de este trabajo no estoy en condiciones de ahondar en todos los puntos sobre los que quisiera explayarme en relación a los movimientos feministas Negros, Chicanos y de las Mujeres de Color, me parece necesario destara aquí los nombres, acciones o espacios de desarrollo político ligados a algunas activistas importantes de los movimientos de mujeres negras y feministas del siglo XX estadounidense, no sólo como un ejercicio de memoria contrahegemónica, sino, también, como un gesto para visibilizar otras rutas o genealogías posibles para pensar histórica y críticamente los procesos de articulación de las teorías feministas ligadas al desarrollo del pensamiento crítico y político de Audre Lorde y, también de Gloria Anzaldúa, las autoras centrales de esta tesis, cuyas reflexiones hunden sus raíces, en parte, en las acciones de otras mujeres racializadas y tercermundistas que vivieron en Estados Unidos durante este período.

Tener una mirada de conjunto sobre estos horizontes políticos nos permitirá comprender de mejor manera la importancia y el potencial disruptivo de las propuestas teóricas desarrolladas por Gloria Anzaldúa y Audre Lorde, sobre los modos en los que las obras de ambas autoras se conectan entre sí y, por supuesto, también, acerca de los modos en los que es posible releerlas

encarnadamente a al alero de aquello que se juega a partir del concepto de *memorias plásticas*.

Feminismos Negros estadounidenses: el rescate de una historia necesaria

Cuando pensamos en torno al surgimiento y la explosión de los movimientos feministas Negros, en general, centramos nuestra mirada en la segunda mitad del siglo XX y nos dejamos sorprender por la potencia transformadora de unas formas de acción política y reflexiva tremendamente radicales que fueron capaces de introducir nuevas tensiones y preguntas en los horizontes feministas del período, articulando, desde lógicas experienciales, históricas, identitarias y críticas, formas de interrogación acerca de las posibilidades liberadoras de la sororidad²²⁴, el reconocimiento entre pares desde

²²⁴ Una revisión teórica general e históricamente situada de las críticas feministas negras frente a los imaginarios políticos ligados a la idea de sororidad y las feminidades normativas conecta estos conceptos rápidamente con formas de reconocimiento y silenciamiento que ubican las experiencias de las mujeres blancas en el centro de lo decible y lo real, mientras que posiciona como marginales, imposibles o menos reales las experiencias de aquellos sujetos que desbordan esos sentidos de lo común. Las críticas al concepto de sororidad rápidamente dan cuenta de los problemas que surgen cuando un grupo de agentes políticos -en este caso, las feministas blancas- busca levantar sus propias experiencias como la única forma de representar las violencias y necesidades que deben enfrentar todos los sujetos que integran una supuesta identidad común: *la mujer*.

María Lugones lo expresa de una manera tremendamente contundente en su artículo *Colonialidad y género*:

“La lucha de las feministas blancas y de la «segunda liberación de la mujer» de los años 70 en adelante pasó a ser una lucha contra las posiciones, los roles, los estereotipos, los rasgos, y los deseos impuestos con la subordinación de las mujeres

un único punto de anclaje -construido en los entornos feministas mayoritarios en torno a aquello que Gayle Rubin denominó sistema sexo-género²²⁵- y las demandas de coherencia hacia *El movimiento de mujeres*.

burguesas blancas. No se ocuparon de la opresión de género de nadie más [...] No se entendieron a sí mismas en términos interseccionales, en la intersección de raza, género, y otras potentes marcas de sujeción o dominación. Como no percibieron estas profundas diferencias, no encontraron ninguna necesidad de crear coaliciones. Asumieron que había una hermandad, una sororidad, un vínculo ya existente debido a la sujeción de género” (Lugones, 2008, p. 95)

En su biografía, *Zami*, Audre Lorde también se muestra muy crítica al concepto de sororidad, entendido en su acepción dominante y construido únicamente como un gesto de reconocimiento y solidaridad entre mujeres. Esta autora incluso llegó a señalar que este es, en realidad, un concepto abusado, que ciertos feminismos intentarían establecer como una idea novedosa a fin de obtener reditos políticos, pero que no lograría trascender las diferencias marcadas por la raza, la clase, las sexualidades y otras estructuras normativas (Lorde, 2009, pp. 297–298)

²²⁵ Utilizo aquí la expresión sexo-género en una alusión directa del uso que a mediados de la década de 1980 dio a este concepto la antropóloga lesbiana Gayle Rubin, en su texto *El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo*. En este ensayo Rubin asume que sexo y género son dos categorías inseparables que se articulan de manera conjunta para configurar el sistema sexo-género, señalando que, “el sexo tal como lo conocemos – identidad de géneros, deseo y fantasías sexuales, conceptos de la infancia- es en sí un producto social” (Rubin, 1986, p. 103).

Me interesa rescatar esta definición puesto que si bien hoy sexo, género y mujeres son conceptos que en la teoría feminista utilizamos constantemente y tensionamos desde distintas dimensiones, es crucial no perder de vista los usos históricos que estos ha tenido y los modos en los que, en distintos períodos, se han integrado, o no, en la conformación de imaginarios críticos, en las disputas al interior de distintos movimientos sociales y, también, en los léxicos políticos feministas.

Es necesario resaltar que el uso del concepto género en los espacios feministas del siglo XX es un proceso relativamente tardío, que comienza a ser más o menos masivo durante la década de 1970 y que alcanza sus puntos más altos en los años 1980 y 1990.

Es por lo anterior que, para acercarnos al proceso de conformación de los imaginarios políticos de los feminismos Negros, Chicanos y de las Mujeres de Color de este período, debemos tener cuidado con el uso históricamente situado de estos conceptos, a fin de evitar con esto, la generalización de sus significados y el exceso de entusiasmo sobre sus verdaderos alcances y sus repercusiones en los movimientos que analizaremos.

Por otra parte, también, es necesario enfrentar ciertas precauciones respecto de los modos en los que los feminismos Negros, pero también los Chicanos y los de las Mujeres de Color se mostraron críticos frente a la ampliación del uso de ciertas palabras y denunciaron que, en ocasiones, estas representaron amenazas al rescate de las experiencias femeninas no mayoritarias o menos ligadas a los espacios de

Sin embargo, es necesario recordar que los movimientos de mujeres negras atravesaron todo el siglo XX y hundieron sus raíces incluso más allá de él. Así, sus primeros indicios pueden ser rastreados en el siglo XIX a través de iniciativas bien organizadas, potentes y de alcance no sólo local, sino también nacional e, incluso, en ocasiones transfronterizo.

En *Construyendo puentes: un diálogo desde/ con el feminismo Negro*, Mercedes Jabardo señala que:

“El movimiento feminista Negro surgió en la confluencia (y tensión) entre dos movimientos, el abolicionismo y el sufragismo, en una difícil intersección. Aun teniendo una presencia relevante en ambos, la combinación de racismo y sexismo terminó excluyendo a las mujeres negras de los dos”²²⁶.

Durante el siglo XIX, primero, los clubes de mujeres blancas -no abiertamente antirracistas o decididamente racistas- y, luego, las sufragistas

poder asociados a la construcción de conocimientos desde lugares reconocidos o en entornos de privilegio racial, de clase, de estatuto legal, asociado a la sexualidad, etc.

²²⁶ Jabardo Velasco, Mercedes (2012). “*Construyendo puentes: un diálogo desde/ con el feminismo Negro*”. En: *Merceden Jabardo Feminismos Negros: una antología*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 27-56, p. 27.

blancas se transformaban en un fenómeno bastante significativo en las discusiones públicas estadounidenses y tuvieron voz sobre asuntos tan relevantes como la lucha por la abolición de la esclavitud y el derecho a *voto universal*.

Utilizo, en el párrafo anterior, la expresión *voto universal* en cursivas, porque es un hecho bien documentado que, en el ambiente generado al calor de las luchas de las mujeres estadounidenses por el acceso al sufragio femenino, el concepto de voto universal tuvo un límite, y ese límite estuvo definido por las diferencias asociadas a la idea de raza.

Feministas sufragistas tan relevantes como Elizabeth Cady Stanton defendían la presunción de que “el voto colocaría a los hombres Negros por encima de las mujeres blancas -ya que, a sus ojos, la emancipación había hecho que las personas negras fueran «iguales» a ellas- [así, muchas sufragistas blancas] estaban rotundamente en contra del sufragio masculino Negro”²²⁷. Otro buen ejemplo de lo anterior, recogido por Angela Davis, lo constituye el discurso que Henry Ward Beecher dio en la Convención de los derechos de las mujeres realizada en mayo 1866 en la ciudad de Nueva York, a la que había sido invitado como uno de los oradores principales. En esa ocasión Wards sostuvo que: “las

²²⁷ Davis, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal Ediciones, p. 79.

mujeres blancas nativas y educadas tenían argumentos mucho más terminantes para lograr el sufragio de los que tenían las personas negras y los inmigrantes”²²⁸.

El impacto del racismo en el movimiento sufragista blanco se transformó en una de las piedras angulares de la crítica feminista negra y con el tiempo articularía brechas insalvables que habrían de mutar en obstáculos imposibles de ser sobrepasados. Estos obstáculos lograron dividir para siempre algunos horizontes feministas y, aun hoy, podemos ser testigos de los modos en los que han configurado anclajes, alianzas y diferencias que resultan tremendamente atractivas y políticamente muy movilizadoras para pensar no sólo en los feminismos Negros, sino también, en una escala mucho más macro, en el propio feminismo en cuanto concepto.

En palabras de Mercedes Jabardo, observamos que:

“La alianza racial entre hombres y mujeres negras crecía en paralelo a la gran brecha que se abrió en el movimiento sufragista. Los clubs de mujeres negras fueron excluidos; e incluso en las grandes marchas por el sufragio femenino, las líderes (blancas) del movimiento asumieron la política segregacionista instando a las mujeres negras a caminar de forma separada. Esta vivencia

²²⁸ Davis, Angela (2005). *Op. Cit.*, p. 77.

constante del racismo incluso entre las intelectuales negras de los grupos más acomodados sirvió, también desde el principio, como nexo de unión con las mujeres negras de clase trabajadora, creando un vínculo interclasista que ha diferenciado al feminismo Negro del feminismo blanco de origen burgués”²²⁹.

Me parece interesante poder complementar la afirmación de Mercedes Jabardo con un extracto de un texto con que Audre Lorde buscó responder, a través de una carta abierta, a la publicación del libro *Gyn/Ecology*, escrito Mary Daly, una teórica lesbofeminista que fue profesora del Boston College durante 33 años. Lorde, que recibió el libro por correo como un regalo enviado por la propia Daly, escribe en esta carta que:

“Dar a entender que todas las mujeres sufrimos la misma opresión por el simple motivo de que somos mujeres es perder de vista los múltiples y variados mecanismos de que se vale el patriarcado. Es pasar por alto el que las propias mujeres utilizamos sin querer esos mecanismos las unas contra las otras”²³⁰.

²²⁹ Jabardo Velasco, Mercedes (2012). Op. Cit., p.32.

²³⁰ Lorde, Audre (2003e). Op. Cit., p. 59.

En respuesta a estas situaciones y a las violencias asociadas a los linchamientos, la falta de acceso a la educación, la segregación, las esterilizaciones forzadas, el trabajo precario y a la pobreza de las personas racializadas, entre muchas otras urgencias que atravesaron la vida cotidiana de las comunidades negras urbanas y rurales a lo largo del país, es que las mujeres negras estadounidense comenzaron paulatinamente a organizarse, articulando un conjunto de movimientos políticos de mujeres y feministas activos, comprometidos en múltiples focos y conceptualmente muy potentes que terminaron por cambiar de forma radical los significados y anclajes de la teoría feminista contemporánea.

El desarrollo del amplio y difundido movimiento de los clubes de mujeres negras que, surgido en torno a una creciente cultura de clase media ilustrada negra estadounidense, se articuló como una plataforma sistemática de denuncia contra la exclusión de las mujeres negras de los espacios públicos y políticos del país, tensionando, entre otras cosas, los alcances del movimiento sufragista, las barreras de acceso a la educación y las posibilidades de acceder a los espacios tradicionales de la vida cultural del país. A fines del siglo XIX, surgieron en Brooklyn y Nueva York los primeros clubes de mujeres negras y, en 1894, estos colectivos se agruparon al alero del autodenominado Women's Loyal Union²³¹.

²³¹ Recomiendo, para profundizar en este punto, la revisión de:

- Davis, Angela (2005). "Las mujeres negras y el movimiento de los clubes". En: Angela Davis. Mujeres, raza, clase. Madrid: Akal Ediciones, pp. 131-140.

En 1895 las mujeres negras de los clubes organizaron la Primera Conferencia Nacional de Mujeres de Color en Boston. Este movimiento resistió al cambio de siglo y se transformó luego en un espacio impulsor del sufragio femenino universal: entre las sufragistas negras más destacadas es necesario recordar Ida B. Wells, Mary Church Terrell y Mary McCleod Bethune.

Pero a lo largo del siglo XIX, no sólo las mujeres de clase media de los clubes tenían algo que decir acerca de la importancia de reflexionar críticamente en torno al racismo y generar estrategias de movilización para dismantelar sus violencias. En 1852, Durante la Convención de los Derechos de la Mujer que se realizó en Akron, Sojourner Truth, una ex-esclava negra que había trabajado en las plantaciones durante toda su vida y había visto cómo sus amos habían vendido como esclavos uno a uno a todos sus hijos, interrumpió las palabras asignadas durante el evento, para dar un discurso corto -titulado *¿Acaso no soy una mujer?*- que hoy es reconocido como uno de los hitos más significativos que marcan los desarrollos contrahegemónicos sobre los que han sido construido los feminismos Negros y sus preguntas acerca de los sentidos de la comunidad, la experiencia y la idea de diferencia.

Señala Truth en su discurso:

“Ese hombre de allí dice que las mujeres necesitamos ser ayudadas con carruajes, ser levantadas al pasar las zanjas, y que, en cualquier parte, debemos tener el mejor lugar. Nadie me ayuda nunca con los carruajes, ni me levantan al pasar las zanjas, o los charcos de barro, ¡ni me ceden el mejor lugar! ¿Acaso no soy yo una mujer? ¡Mírame! ¡Mira mi brazo! He arado, plantado y recogido en los graneros, ¡y ningún hombre encabezó mi tarea! ¿Acaso no soy yo una mujer? Podía trabajar y comer tanto como un hombre —si es que tenía— ¡y llevar el látigo también! ¿Acaso no soy yo una mujer? He parido trece hijos y he visto cómo la mayoría de ellos eran vendidos como esclavos; y cuando lloré con la pena profunda propia de una madre, ¡nadie excepto Jesús me escuchó! ¿Acaso no soy yo una mujer?²³²

El discurso de Sojourner Truth desafía las lógicas cerradas de la identidad y pone a la diferencia como centro del escenario para cualquier posibilidad de encuentro.

²³² Truth, Sojourner. Discurso transcrito y traducido en Jabardo, Mercedes (2012). *Feminismos Negros: una antología*. Madrid: Traficantes de sueños, p. 213 y 214. Referencia tomada por la autora desde J. Loewenberg y R. Bogin (eds.), *Black Women in Nineteenth Century American Life*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1978, p. 235.

Puesto que permiten conjurar preguntas acerca de los modos en los que los conceptos identitarios que nos construyen y nos ordenan son articulados históricamente y en conjunto con una serie de otras categorías de análisis de las que se vuelven inseparables, las afirmaciones de Truth anticipan los sentidos críticos de la idea de interseccionalidad y funcionan como una “muestra de lo insostenibles que eran y siguen siendo las nociones ahistóricas y/o esencialistas de la categoría «mujer»”²³³.

El discurso *¿Acaso no soy una mujer?* desmantela las certezas del género y nos obliga a repensar el sentido de las alianzas y los procesos de articulación de los sujetos políticos feministas, lanzándonos a una especie de abismo en el que lo que descubrimos es que *Mujer* no es ya algo que llegamos a ser, en el sentido Beauvoiriano del término -tal como fue pensado en la célebre frase “no se nace mujer: se llega a serlo”²³⁴-, sino algo que se reclama en el ejercicio de operaciones de montaje múltiples que se disputan, muchas veces, al filo de la desaparición y en el corazón de la lucha por la sobrevivencia.

²³³ Brah, Avatr (2013). “*Pensando en y a través de la interseccionalidad*”. En M. Zapata, S. García, & J. Chan, *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional “Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior”* (pp. 14–20). Berlin: Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin, p. 14.

²³⁴ Beauvoir, Simone de (2012). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Random House Mondadori, p. 207.

Lo que los feminismos Negros ponen en escena, tal como señala acertadamente bell hooks leyendo a Betty Friedan²³⁵, tiene que ver con la violencia que se desata al intentar mostrar las experiencias de ciertas mujeres - las mujeres blancas- como “un sinónimo de la condición de todas las mujeres estadounidenses. Al hacerlo [Friedan], apartó la atención del clasismo, el racismo y el sexismo que evidenciaba su actitud hacia la mayoría de las mujeres estadounidenses”²³⁶.

Los feminismos Negros tienen que ver con aquello que se desata cuando un concepto falla, con los modos en que interiorizamos la violencia cuando las normas nos señalan con un punto imposible de anudar adecuadamente en los términos binarios y simplistas del género, que no son nunca sólo anclajes de género, sino que son también, y siempre al mismo tiempo, articulaciones normativas que entrecruzan un conjunto inagotable de marcadores, alertas y suspensos, que, a su vez, han sido armonizados a imagen y semejanza de un tipo específico de sujeto.

Durante el siglo XX los desarrollos teóricos de los feminismos Negros ampliaron las fronteras de estas preguntas y las estallaron en un gesto infinito de

²³⁵ Friedan, Betty (1974). *La mística de la feminidad*. Madrid: Júcar.

²³⁶ hooks, bell (2004). Op. Cit., p. 34.

apertura hacia las diferencias, reflexionando en torno a los sentidos de la comunidad, del reconocimiento y del encuentro más allá de los anclajes normativos que ordenan lo real y condenan como imposible a todo aquello que se ubica más allá de sus márgenes.

Por supuesto las preguntas han cambiado, los desafíos se han amplificado y se han combinado de maneras distintas, según la época, con los influjos provenientes de los horizontes políticos que nutrieron críticamente la experiencia estadounidense del último siglo. Sin embargo, los elementos fundamentales han permanecido y aun hoy perviven en el corazón de esta tradición política, teórica y activista, desafiando los sentidos del saber y rompiendo las barreras desde las que es posible imaginar nuevos mundos y nuevas alianzas para la transformación.

Feminismo Chicano: la frontera como marca y espacio vital

El feminismo Chicano se articuló como un movimiento político crítico de los mandatos patriarcales y de las lógicas normativas de la heterosexualidad obligatoria, a partir del cual el comportamiento de las mujeres en lo público y al interior de las familias, las lógicas e ideales ligados a la maternidad, el acceso a la educación y los roles tradicionales de género, comenzaron a ser cuestionados

y puestos en entredicho por activistas y estudiantes, quienes, a partir de distintos lugares y plataformas, se hicieron a la tarea de pensar y tratar de transformar los modos en que se construían y ponían en prácticas los sentidos de lo femenino y lo masculino al interior de las comunidades y de los horizontes culturales, políticos y cotidianos ligados al mundo Chicano.

En un principio, para las precursoras del feminismo Chicano el *machismo*²³⁷ que obstaculizaba el desarrollo integral de las mujeres y en el que se implicaban elementos múltiples que hundían sus raíces en imaginarios que combinaban un conjunto amplio de conceptualizaciones en torno a lo femenino, que habían sido generados a ambos lados de la frontera y que repercutían negativamente en sus posibilidades de vida, fue concebido como una estructura

²³⁷ Utilizo las cursivas como una herramienta para dar cuenta de que, a lo largo de este capítulo, el término machismo/machista era utilizado por las feministas Chicanas como una herramienta de denuncia contra las normas patriarcales de sus comunidades, pero también como una respuesta crítica frente a las lógicas del feminismo blanco. Así, articulando y rescatando sus propias palabras para nombrar los fenómenos sociales y culturales que las afectaban, las feministas Chicanas intentaban tomar distancia al mismo tiempo de los horizontes represivos de su propia cultura y de los mandatos de lo blanco sobre cómo mirar y con qué palabras nombrar los fenómenos sociales a los que se enfrentaban.

“La caracterización del machismo que ofrece el feminismo Chicano varia entre miradas “liberales” del machismo como aquello que impide el avance de Chicanas individuales y análisis más radicales y sistémicos” (Roth, 2004, p. 149). La traducción es mía.

Las miradas más estructurales sobre el machismo se relacionan a un conjunto de análisis en los que conceptos como machismo, poder y colonialidad se encuentran imbricados. Estas miradas nos recuerdan, en gran medida las lecturas que algunas feministas negras ofrecían como posible explicación para comprender el comportamiento de los hombres Negros en relación a la violencia de género y a la construcción del rol de los hombres Negros tanto en los movimientos antirracistas como en la sociedad como conjunto.

central y articuladora de la lucha política. Sin embargo, rápidamente, para las feministas Chicanas comenzó a volverse claro que la lucha, si quería ser de verdad transformadora, no podía dirigirse hacia un solo flanco, puesto que las categorías de opresión a las que debían hacer frente se jugaban más allá del *machismo* como único punto de anclaje.

Las feministas Chicanas problematizaron desde diversas aristas las dificultades y violencias que enfrentaban a diario, entendiendo que en estas se integraban, entre otros, elementos entrecruzados tales como la clase, la raza, la sexualidad y el deseo, los mandatos normativos, las expectativas de las comunidades sobre los jóvenes, los sentidos de lo femenino al interior de los horizontes culturales ligados a lo católico y los imaginarios culturales sobre las mujeres como sujetos de la traición a partir de la experiencia colonial.

Así, si nos proponemos la tarea de establecer una mirada que nos permita acercarnos a los desarrollos de los feminismos Chicanos, lo primero que debemos tener a la vista es que se trata de un conjunto de posicionamientos teóricos y de propuestas de acción colectiva que cargan sobre sí un fuerte carácter interseccional y que buscan ofrecer miradas complejas y multivariadas sobre los problemas políticos y sociales a los que las mujeres Chicanas han debido hacer frente en diferentes épocas de la historia reciente. Uno de los elementos centrales de los feminismos Chicanos está marcado por los esfuerzos

por establecer reflexiones feministas situadas y localizadas, a través de las cuales se busca desmontar la idea de que es posible establecer jerarquías entre los mecanismos de opresión que nos afectan.

En *La prieta*, pensando sobre lo anterior, Gloria Anzaldúa ofrecerá la siguiente reflexión:

“«Your allegiance is to La Raza, the Chicano Movement», say the members of my race. «Your allegiance is to the Third World», say my Black and Asian friends. «Your allegiance is to your gender, to women», say the feminists. Then there’s my allegiance to the Gay movement, th the socialist revolution, to the New Age, to magic and the occult. And there’s my affinity to literature, to the world of the artist. What am i? A third world lesbian feminist with Marxist and mystic learnings. They would chop me up into little fragments and tag each piece with a label”²³⁸

²³⁸ Anzaldúa, Gloria (1983a). “*La Prieta*”. En: Cherríe Moraga & Gloria Anzaldúa (Eds.), *This bridge called my back: writings by radical women of color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press, pp. 198-209, p. 205.

““Tu lealtad es a La Raza, al Movimiento Chicano», me dicen los de mi raza. «Tu lealtad es al Tercer Mundo», me dicen mis amigos Negros y asiáticos. «Tu lealtad es a tu género, a las mujeres», me dicen las feministas. También existe mi lealtad al movimiento gay, a la revolución socialista, a la Época Nueva, a la magia y lo oculto. Y existe mi afinidad a la literatura, al mundo artístico. ¿Qué soy? Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo. Me fragmentarán y a cada pequeño pedazo le pondrán una etiqueta” (Anzaldúa 1988b, p.165)

A partir del párrafo anterior, podemos observar que, en el centro de los debates Chicanos feministas, encontraremos preguntas acerca de los sentidos de la identidad y las posibilidades que se desprenden a partir de sus usos políticos. Encontraremos, también, reflexiones acerca de la importancia de pensar en torno a la noción de diferencia como eje articulador para crear y sostener espacios de encuentro con otrxs, así como también, propuestas acerca de la importancia de establecer reflexiones feministas situadas que reconozcan la importancia de dar cuenta de nuestras experiencias y de los modos en los que estas van dando forma a nuestra configuración como sujetos a nivel social, colectivo, subjetivo e íntimo.

A diferencia de lo ocurrido con otras tradiciones feministas, cuando nos referimos al feminismo Chicano hacemos referencia a una corriente de pensamiento relativamente nueva, que, en términos generales, está marcada por una serie de acontecimientos ligados a los desarrollos de la segunda mitad del siglo XX en Estados Unidos.

El período comprendido entre las décadas de 1960 y 1970 fue una época clave para el desarrollo del feminismo Chicano y para la articulación de las primeras aproximaciones y experiencias de conformación colectiva o de carácter público, en las que las mujeres Chicanas se posicionaron a sí mismas como agentes de lo político y como impulsoras de sus propias demandas y luchas. Este

tiempo coincide y se conecta de manera directa con el levantamiento de los movimientos más activos y radicalizados por los derechos civiles de las poblaciones Chicanas y mexicano-americanas de los que se ha tenido noticia a lo largo del siglo XX y quizás, incluso, durante toda la historia de Estados Unidos²³⁹.

“En la década de 1960, una nueva generación de jóvenes mexicano-americanos [que] llamándose a sí mismos Chicanos y Chicanas, desarrollaron un movimiento identitario fuerte que desafió las agendas asimilacionistas de los movimientos mexicoamericanos más conservadores”²⁴⁰. La irrupción del uso del

²³⁹ Para profundizar sobre el movimiento Chicano y sus desarrollos a lo largo del siglo XX, recomiendo la revisión de:

- Rodríguez, Marc Simón (2015). *Rethinking the Chicano movement*. New York: Routledge.
- Gómez-Quinonez, Juan (2004). *Política Chicana : realidad y promesa, 1940-1990. México: Siglo XXI*.
- García, Mario (2014). *The Chicano movement: perspectives from the twenty-first century*. New York: Routledge.
- Alaniz, Yolanda y Cornish, Megan (2008). *Viva la Raza: A History of Chicano Identity and Resistance*. Seattle: Red Letter Press.
- Montejano, David (1999). *Chicano Politics and Society in the Late Twentieth Century*. Austin: University of Texas Press.
- García Mario (2015). *The Chicano generation: Testimonios of the movement*. Oakland, CA: University of California Press.

²⁴⁰ Rochmen, Daniel y Griffin, Elmer (2007). “*The Cactus That Must Not be Mistaken for a Pillow: White Racial Formation Among Latinos*”. En: Manning Marable, Ian Steinberg, Ian y Keesha Middlemass. *Racializing Justice, Disenfranchising Lives. The racism, criminal justice and law reader*. New York: Palgrave MacMillan, pp. 197-216, p. 202.

término «Chicano»²⁴¹ como gesto reivindicativo de una identidad antes negada y castigada se transformó en un signo de rebelión, orgullo e identidad bien articulado durante la segunda mitad del siglo XX, cuyo impulso principal estuvo marcado por la ampliación del ingreso de estudiantes Chicanos y Chicanas a las universidades estadounidenses²⁴².

²⁴¹ Benita Roth señala sobre este punto que: “Chicano es el nombre que utilizaron los activistas de los años 1960 y 1970 para describir a las personas de ascendencia mexicana nacidos en Estados Unidos. Es un término disputado, un término politizado, que en el pasado había tenido usos y connotaciones peyorativos. El término "Mexican American" era visto por las activistas Chicanas/os como menos radical” (Roth, 2004, p. 129). La traducción es mía.

Es necesario insistir, también, de los modos en los que el lenguaje cambia, se amplía y es desafiado desde distintas aristas políticas y reflexivas. Así, por ejemplo, encontramos que, en los últimos años, algunos activistas y teóricos han comenzado a escribir y pensar el concepto Chicano desde nuevos lugares, rescatando la «x» del Nahuatl para producir el sonido «ch». Cherríe Moraga indica que esta forma de escribir las palabras *Xicana*, *Xicano* y *Xicano* da cuenta de una transformación política y de una lucha por la representación en la lengua. Siguiendo esta idea, esta autora sostiene que: “[La] X refleja de muchas maneras la identidad india que nos se nos ha robado a través de la colonización, se asemeja al uso que hace Malcolm X de la letra en lugar de su nombre de “esclavo”. Como muchos de la Raza pueden no conocer su origen indígena más específico, el uso de la X nos vincula como sujetos nativos en diáspora” (Moraga, Cherríe, 2011, p. XXI). La traducción es mía.

²⁴² Para una lectura en profundidad sobre las luchas de los estudiantes y las comunidades Chicanos por el acceso a la educación secundaria y universitaria en Estados Unidos, recomiendo la revisión de:

- Pizarro, Marcos (2005). *Chicanos and Chicanas in school. Racial Profiling, Identity Battles, and Empowerment*. Austin: University of Texas Press.
- García Mario y Castro, Sal (2011). *Blowout! Sal Castro and the Chicano Struggle for Educational Justice*. Chapel Hill: The University Of North Carolina Press.
- Berta-Ávila, Margarita, Tijerina Revilla, Anita y López Figueroa, Julie (2011). *Marching students: Chicana and Chicano activism in education, 1968 to the present*. Reno: University of Nevada Press.
- Donato, Rubén (1997). *The Other Struggle for Equal Schools: Mexican Americans during the Civil Rights Era*. Albany: State University of New York Press.
- Gómez-Quíñones, Juan (1978). *Mexican students por la raza: the Chicano student movement in southern California, 1967-1977*. Santa Bárbara, California: Editorial La Causa.

Para pensar acerca de los elementos centrales en torno a los que se articularon las luchas y demandas Chicanas durante este período, cabe mencionar los siguientes ejes clave: el impacto de las luchas de los trabajadores agrícolas mexicano-americanos durante la década de 1960 impulsados, en lo público, por Cesar Chávez y Dolores Huerta, sus dos grandes referentes y figuras políticas²⁴³; la articulación política Chicana en torno a la reivindicación de derechos civiles desde los que se levantaron las banderas de La Raza Unida y de otras formas de organización partidista que buscaron dotar de representación política oficial al movimiento²⁴⁴; el desarrollo de una conciencia antibelicista y de

²⁴³ Para profundizar acerca del movimiento campesino Chicano, recomiendo la revisión de los siguientes libros:

- Sowards, Stacey (2019). *¡Sí, ella puede! The rhetorical legacy of Dolores Huerta and the united farm workers*. Austin: University of Texas Press
- Nahmias, Rick (2008). *The Migrant Project: Contemporary California Farm Workers*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Shaw, Randy (2008). *Beyond the fields: Cesar Chavez, the UFW, and the struggle for justice in the 21st century*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Calvo Buezas, Tomás (1981). *Los más pobres en el país más rico : clase, raza y etnia en el movimiento campesino Chicano*. Madrid: Encuentro.
- García, Mario (2008). *A Dolores Huerta reader*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Griswold del Castillo, Richard (1997). *César Chávez: A triumph of spirit*. Norman: University of Oklahoma. Press.

²⁴⁴ Para una revisión en profundidad sobre la Raza Unida y otros espacios políticos representativos surgidos desde lo Chicano, recomiendo un acercamiento a los siguientes textos:

- Chávez, Ernesto (2002). *“¡Mi Raza Primero!” (My People First!): Nationalism, Identity, and Insurgency in the Chicano Movement in Los Angeles, 1966-1978*. Berkeley: University of California Press.
- Navarro, Armando (2000). *La Raza Unida Party: a Chicano challenge to the U.S. two-party dictatorship*. Philadelphia: Temple University Press.
- Compean, Mario (1970). *La Raza Unida Party in Texas Speeches*. New York: Pathfinder Press.
- García, Ignacio (1989). *United we win: the rise and fall of La Raza Unida Party*. Tucson: The University of Arizona

las luchas contra el reclutamiento obligatorio de soldados Chicanos que atravesó parte del siglo XX y llegó a su punto más álgido durante la Guerra de Vietnam²⁴⁵; y el desarrollo de la conciencia *Brown Power* y las referencias culturales del *Brown is beautiful* durante la década de 1970.

Si durante fines del siglo XIX y principios del XX los movimientos de las mujeres de los clubes, los movimientos por el derecho al sufragio y el desarrollo de diversas demandas feministas habían remecido el mundo de un conjunto amplio de mujeres blancas y de algunas mujeres negras, en estos mismos períodos, las Chicanas aparecían como un caso totalmente aparte, puesto que, por distintas razones, se mantuvieron mayoritariamente al margen de las movilizaciones y transformaciones ligadas a estos modos de articulación política ligados a los derechos de las mujeres que se estaban suscitando a lo largo y ancho del territorio estadounidense.

²⁴⁵ Para profundizar sobre los movimientos Chicanos antibelicistas y las protestas contra el reclutamiento de soldados Chicanos, recomiendo la revisión de:

- Oropeza, Lorena (2005). *¡Raza Sí! ¡Guerra No! Chicano Protest and Patriotism during the Viet Nam War Era*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

- Ybarra, Lea (2004). *Vietnam veteranos. Chicanos Recall the War*. Austin: University of Texas Press.

- Rosales, Steven (2018). *Soldados razos at war: Chicano politics, identity, and masculinity in the U.S. military from World War II to Vietnam*. Tucson: The University of Arizona Press.

- Ybarra Lea y Michel, Nina Michel (1972). *La Batalla Está Aquí: Chicanos and the War (La batalla está aquí: Chicanos and the war)*. El Cerrito, California: Chicano Draft Help.

Las razones que nos permiten explicar lo anterior son variadas y vale la pena sumergirse en ellas de forma detallada a fin de comprender las especificidades que dan cuenta de las experiencias, urgencias y necesidades vitales de las mujeres Chicanas durante el siglo XX y de los modos en los que sus historias y los horizontes culturales, sociales, económicos, políticos e imaginarios en los que se desarrollaron nos permiten entender los modos en los que se desarrollaron las bases del pensamiento feminista que luego pondrían en práctica.

En primer lugar, debemos tener presente que cuando hacemos referencia a los horizontes asociados a los mundos Chicanos estamos haciendo mención a un conjunto amplio de experiencias en las que la frontera entre Estados Unidos y México se levanta como un elemento central que lo atraviesa todo, lo afecta todo, lo toca todo.

Gloria Anzaldúa señalará, pensando en la Frontera entre EEUU. Y México que:

“A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and the forbidden are its inhabitants. Los atravesados live here: the aquint-eyed, the perverse, the queer, the

troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half- dead;
in short, those who cross over, pass over, or go through the confines
of the “normal”²⁴⁶

La frontera se vive intensamente, no puedes dejarla atrás, te constituye hasta lo más profundo de tu ser, dirá Anzaldúa. Es una “1.950 mile-long open wound”²⁴⁷ que divide “a pueblo, a culture”²⁴⁸ y si mete en lo más profundo de los cuerpos que la habitan.

Sonia Saldivar-Hull señala al referirse al feminismo Chicano:

“La vida como feministas en la frontera significa reorganizar la urgencia de lidiar con el sexismo y la homofobia dentro de nuestra

²⁴⁶ Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands = La frontera*. The new mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, p. 3.

“Una frontera es una línea divisoria, una fina raya a lo largo de un borde empinado. Un territorio fronterizo es un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional de una linde contra natura [...] Sus habitantes son los prohibidos y los baneados. Ahí viven los atravesados: los bizcos, los perversos, los queer, los problemáticos, los chuchos callejeros, los mulatos, los de raza mezclada, los medio muertos; en resumen, quienes cruzan, quienes pasan por encima o atraviesan en los confines de lo «normal»” (Anzaldúa, 2016, p. 42)

²⁴⁷ Anzaldúa, Gloria (1987). Op. Cit., p. 2.

“Una herida abierta de 2.500 kilómetros” (Anzaldúa, 2016, p. 41)

²⁴⁸ Ibidem, p. 2.

“Un pueblo, una cultura” (Anzaldúa, 2016, p. 41)

cultura; nuestra realidad política demanda que enfrentemos el racismo institucionalizado, mientras, simultáneamente, luchamos también contra la explotación económica”²⁴⁹.

Las feministas Chicanas reconocen los impactos de su posición fronteriza y la trabajan como un elemento que se torna central en los procesos de articulación de su subjetividad y de sus acercamientos a lo político. Sobre este punto, por ejemplo, reflexiona Sonia Saldivar-Hull, cuando en su libro *Feminism in the border* señala que “en el Valle del Rio Grande históricamente ha sido peligroso no ser estadounidense”²⁵⁰.

Esta autora recuerda sus experiencias de infancia y los viajes que -pese a los riesgos y a la sensación constante de que, si algo pasaba, quizás no los dejaran volver a ingresar a Estados Unidos- ella y sus padres emprendían durante los fines de semana para ir de compras a Matamoros, un pueblo mexicano cercano que se encontraba al otro lado de la frontera y en el que se proveían de elementos esenciales para la vida, tales como jarros de barro para

²⁴⁹ Saldivar-Hull, Sonia (2000). *Feminism on the border: Chicana gender politics and literature*. Berkeley: University of California Press, p. 34.
La traducción es mía.

²⁵⁰ Saldivar-Hull, Sonia (2000). Op. Cit., p. 3.
La traducción es mía.

hacer frejoles y molcajetes, ropas para ocasiones especiales (matrimonios, quinceañeras, primeras comuniones) y elementos festivos como piñatas²⁵¹ que, por supuesto, no encontraban de *su* lado de la línea divisoria.

El universo Chicano está atravesado por la experiencia de la división no sólo en términos materiales o ligado al acceso de ciertos productos, sino también en los modos en los que los cuerpos son vistos, leídos, reconocidos y ordenados en los horizontes de lo social. Lo blanco se constituyó en estos lugares como la norma de lo deseable, lo correcto y lo permitido; lo indio y lo brown, como la marca de lo excluido, lo fallido y de la vergüenza que se interioriza.

Sobre este punto reflexiona Cherríe Moraga cuando en su clásico texto *La Güera* señala lo siguiente:

“Nunca nadie me dijo que precisamente que lo claro fuera lo correcto, pero yo sabía que ser de color claro era algo que se valoraba particularmente en mi familia (toda Chicana a excepción de mi padre) [...] de hecho, todo lo que tuvo que ver con mi educación (al menos la que ocurrió en un nivel consciente) trató de blanquear aún más el color que ya tenía [...] Aunque mi madre hablaba con

²⁵¹ Ibidem, p. 3-5.

fluidez el español, a mí nunca me enseñaron mucho español en casa [...] fue por el deseo de mi madre de proteger a sus hijos de la pobreza y el analfabetismo que nos “anglizamos”. Entre más efectivamente pudiéramos pasar al mundo blanco, más garantizado estaría nuestro futuro”²⁵².

Pasar por blanca o hacerse un cuerpo y una lengua blanca es un recuerdo doloroso que, entre las mujeres Chicanas, las negras y, también, entre quienes habrían de articular los horizontes culturales ligados a las mujeres de color, aparece como un elemento constante y un deseo que se interioriza como carga y vergüenza. Sin embargo, insiste Moraga lo que se teme en la frontera no es siempre la diferencia sino, muchas veces, las similitudes. El opresor “teme descubrir en sí mismo las mismas penas, los mismos deseos que los de la gente a quien ha herido [...] El opresor teme que tendrá que cambiar su vida una vez que se haya visto en los cuerpos de quienes ha herido”²⁵³.

Durante años las poblaciones Chicanas que vivieron la frontera -y que fueron articuladas por ella en un gesto doble de subjetivación ligada a la

²⁵² Moraga, Cherríe (1988). “*La güera*”. En: Cherríe Morada y Ana Castillo (eds.). *Esta puente mi Espalda. Voces de mujeres tercermundistas viviendo en EE.UU.*. San Francisco, Ism Press, pp. 19-28, p. 20.

²⁵³ Moraga, Cherríe (1988). Op. Cit., p.25.

pertenencia y a la expulsión- estuvieron constituidas mayoritariamente por trabajadores agrícolas empobrecidos que se desempeñaban como jornaleros junto a sus familias o que, cuando podían, arrendaban pequeños ranchos y trabajaban la tierra como productores a escala menor. Así, a lo largo del siglo XX las tasas de analfabetismo entre la población México-americana era considerablemente más elevada que la de la de otros grupos étnicos de composición más urbana. Asimismo, sus tasas de escolarización y educación formal general eran considerablemente menores.

Un buen ejemplo de lo anterior, nos lo entrega Benira Roth en su libro *Separate Roads to Feminism: Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave*, cuando señala que:

“Según el Departamento nacional de salud, educación y bienestar y los registros de la oficina para los derechos civiles de 1970 y 1976, sobre la participación de estudiantes racializados en la educación superior [...] los estudiantes blancos de ambos sexos constituían el 91 por ciento de la matrícula de educación superior en el país, los Negros casi un 6 por ciento y los latinos menos de un 2 por ciento”²⁵⁴

²⁵⁴ Roth, Benita (2004). Op. Cit., p. 38.
La traducción es mía.

Aun así, las universidades fueron un lugar central en la articulación del feminismo Chicano y fueron también, en gran medida la cuna del movimiento Chicano por los derechos civiles. A medida que la población mexico-americana accedía a los campus universitarios, la necesidad de encontrarse, de reconocerse y de articular comunidades crecía. Y, a partir de ahí, se incrementaba también la fuerza del movimiento Chicano. Asimismo, crecía el impacto del pensamiento feminista entre las estudiantes Chicanas puesto que estas veían como, sus compañeros, que luchaban por los derechos de *La Raza* y se involucraban en demandas políticas que parecían justas y generales, reproducían estereotipos y formas de relación entre pares que perpetuaban y reactivaban las violencias ligadas a los roles tradicionales de género; veían con malos ojos la participación de las mujeres en los espacios públicos; marcaban como abyectas y traidoras a quienes vivían sexualidades que renegaban de las normas; y cuestionaban que las mujeres pudieran imaginar opciones de vida que se articularan más allá de los márgenes de la familia tradicional.

Es necesario destacar el impacto que tuvieron en el movimiento Chicano general la exclusión de las mujeres de los espacios de liderazgo, la articulación de agendas políticas que no tenían en vista la especificidad de las necesidades y demandas de las mujeres que formaban parte de los movimientos políticos y el

exceso de control que los *carnales*²⁵⁵, intentaban ejercer sobre sus compañeras²⁵⁶.

Sin embargo, pese a las dificultades, o quizás debido, justamente, a estas, las estudiantes Chicanas, que se veían alejadas de los feminismos más tradicionales de los campus universitarios -porque eran demasiado blancos-, y que, al mismo tiempo, se veían silenciadas en los espacios de la política universitaria Chicana -excesivamente masculinizada-, se organizaron y comenzaron a articularse en torno a un conjunto de demandas y reflexiones en torno a las cuales desarrollaron un pensamiento feminista propio que aun hoy nos desafía a pensar desde nuevos lugares en torno a la posibilidad de las alianzas políticas, los sentidos de la diferencia y la importancia de la identidad.

²⁵⁵ Utilizo aquí el término *carnales* en cursivas para hacer referencia al concepto carnal (hermano) con la intención de relevar su importancia y dar cuenta de su impacto en la conformación del movimiento nacionalista Chicano de las décadas de 1960 y 1970. Carnales, en el contexto de “The Movement,” “El Movimiento,” “La Causa” o “Chicanismo”, hace referencia a la conformación de una hermandad y busca reestructurar las lógicas del reconocimiento y la pertenencia en contextos adversos y combativos.

Para profundizar sobre este término recomiendo la revisión de:

- Chávez, Ernesto (2005). “¡Mi Raza Primero!” (*My People First!*). Nationalism, Identity, and Insurgency in the Chicano Movement in Los Angeles, 1966 – 1978. Berkeley: University of California Press.

- Fernández Rodríguez, Carolina (2008). “Between *guerras* and *carnales*: Chicana feminist writers and their search for a room of their own”. *Babel- Afial*, 17, pp. 23-47.

²⁵⁶ Roth, Benita (2004). *Op. Cit.*, p. 136-137.

Sobre lo anterior, Sonia Saldivar-Hull señala lo siguiente:

“Muy a menudo las principales teóricas del feminismo blanco borraban nuestras especificidades; de hecho, negaban nuestro posicionamiento como escritoras, críticas y estudiantes de color [...] Nosotras sabíamos a partir de nuestras experiencias con el Movimiento que nuestros intereses y problemas específicos eran secundarios o incluso irrelevantes para nuestras compañeras/os marxistas [...] tuvimos que preguntarnos si debíamos considerarnos parte de la “hermandad” llamada feminismo”²⁵⁷

En 1969 un grupo de activistas y estudiantes Chicanas de la Universidad estatal de Long Beach crearon Las Hijas de Cuauhtemoc y, desde ese grupo, dos años más tarde, impulsaron la organización de la primera conferencia nacional de Mujeres por la Raza²⁵⁸.

²⁵⁷ Saldivar-Hull, Sonia (2000). Op. Cit, p. 35.
La traducción es mía.

²⁵⁸ Roth, Benita (2004). Op. Cit., 139-140.

Las hijas de Cuauhtemoc y otros grupos feministas Chicanos buscaron dar cuenta de las experiencias específicas vividas por las mujeres Chicanas, entendiéndose como sujetos cuyos orígenes estaban ligados a las clases trabajadoras y, también, como mujeres racializadas que se levantaban en contra de la subyugación y la imposición del silencio que se articulaban a través de las leyes y costumbres androcéntricas y patriarcales del mundo anglo y del mundo Chicano. “Para las Chicanas que un día no podían imaginarse una vía de salida frente a las leyes de la tradición, aprender a leer desde una perspectiva Chicana cambió para siempre el rumbo de nuestras vidas”²⁵⁹

Mujeres de Color: figuraciones políticas, feminismos e identidades entrecruzadas

Hacia finales de la década de 1970 un conjunto de mujeres autoidentificadas con distintos grupos raciales, étnicos y políticos que se articulaban críticamente contra las estructuras normativas y discriminatorias estadounidenses comenzaron a pensar en la necesidad de formar alianzas que desafiaran -y al mismo tiempo reafirmaran- las diferencias desde las que cada una se imaginaba a sí misma y era percibida en los horizontes de lo social,

²⁵⁹ Saldivar-Hull, Sonia (2000). Op. Cit, p. 25.
La traducción es mía.

creando así una figuración política fundada bajo el concepto Women of Color, el que ha sido traducido como Mujeres de Color.

El vocablo Mujeres de Color, agrupó a un conglomerado amplio y diverso de activistas, teóricas feministas, artistas y editoras, unidas en torno a la necesidad de hacer visibles -y, por lo tanto, abiertos a ser pensados, problematizados y disputados- los mecanismos de la diferencia y la subjetivación política, así como también las estructuras que hasta ese momento habían servido como base para articular y comprender las luchas políticas sociales de carácter feminista, antirracista, anticolonial y anticapitalista. Tanto Audre Lorde como Gloria Anzaldúa participaron del proceso de levantamiento político de este término y trabajaron en conjunto con otras mujeres racializadas y migrantes para impulsarlo como un espacio abierto al reconocimiento y al estallido no jerarquizado de las diferencias, entendiendo que “la interdependencia entre mujeres es el único camino hacia una libertad que permita al “yo” “ser”, para crear y no para ser utilizada”²⁶⁰.

Tal como ha planteado María Lugones el concepto Mujeres de Color da cuenta de una “coalición compleja”²⁶¹ a partir de la cual se ponen en tensión las

²⁶⁰ Lorde, Audre (1988). “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”. En: Cherríe Moraga y Ana Castillo. *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas viviendo en Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press, pp. 89–93, p. 90.

²⁶¹ Lugones, Maria (2015). *Op. Cit.*, p.75.

lógicas que insisten en la necesidad de imaginar sujetos políticos cerrados, coherentes y siempre iguales a sí mismos como si esto representara el piso mínimo para comenzar a pensar o a movilizarnos de manera conjunta en la lucha por la transformación de las realidades sociales que nos atraviesan y nos forman.

Este concepto surge desde la conciencia del riesgo que entraña la afirmación obstinada e incansable de los puntos ciegos que articulan la otredad como una sombra invocada para hablar de algo que nunca es ella misma y que sirve para constituir centros imposibles de habitar, siempre vacíos, siempre demasiado blancos, puros, libres de tiempo y traidores de su propia memoria.

El concepto Mujeres de Colorno no surgió con la intención de definir de manera definitiva los márgenes de una nueva identidad política, sino que, por el contrario, da cuenta de un gesto que se plasma consciente de su propia fugacidad y de lo movedizo de sus contornos, pero que se sabe marcado por la potencia múltiple y plástica del encuentro desde las diferencias y las contradicciones.

El nombre Mujeres de Color, invocado por lesbianas, mujeres y feministas tercermundistas y racializadas viviendo o transitando por EE.UU., buscó dar forma a un nuevo mundo posible, articulado entre puentes que combinaban

horizontes y experiencias estalladas que se rehúsan a seguir pensándose de manera independiente y desde las cuales se reconocen los roces, los encuentros, las traiciones, los miedos y las diferencias ya no como algo que haya que esconder para poder pensar en conjunto, sino más bien, justamente como aquello que posibilita cualquier encuentro y sentido de comunidad. Mujeres de Color es una utopía que “cruza y desafía la fragmentación en grupos racializados, concebidos como cerrados e impermeables”²⁶² y sin duda, es, también, un llamado a la acción desde donde las preguntas radicales por *nuestra gente*, por la revolución, por la sobrevivencia y por la posibilidad de imaginar cruces que desmonten los silencios y la marginación, se transforman en un desafío político que atañe tanto a las luchas por la memoria como a aquellas que ponen el acento en la sobrevivencia y en la urgencia de hacer la vida posible.

Resignificando los sentidos de la herencia, la tradición y la memoria cultural que se construyen entre el deseo de la preservación, la introyección del desprecio y el rechazo de los mandatos normativos de la clase, la heterosexualidad obligatoria, las estructuras patriarcales y la sobrevalorización de la blanquitud y los estilos de vida norteamericanos dominantes, las Mujeres de Color -latinas, asiaticoamericanas, Chicanas, caribeñas, indígenas estadounidenses y afroamericanas “en tensión y también en contradicción con

²⁶² Lugones, Maria (2015). Op. Cit., p. 76.

los valores culturales de un grupo étnico tradicional, de una familia o de una «casa»²⁶³- levantaron la voz y desplegaron nuevos modos de escritura y acción con la intención de demostrar que las acciones políticas feministas no dependen de un sólo eje de definición de la diferencia o de la opresión, sino que deben surgir desde referencias y cruces múltiples en los que la teoría, la acción y los afectos se entrecruzan, se tensan y se confunden hasta volverse imposibles de ser pensados unos libres de los otros.

Articulando acciones y reflexiones con vistas a desafiar los códigos heterosexuales, racistas, coloniales, clasistas y patriarcales que circulaban, y aun circulan, tanto en la izquierda, como en los propios espacios antirracistas y feministas, las feministas autoconvocadas al alero del concepto Mujeres de Color -entre quienes es necesario nombrar a la filósofa argentina María Lugones; a la activista lesbiana y escritora Chicana Cherríe Moraga; a la escritora feminista japonesa americana Mitsuye Yamada; a la escritora y académica socialista china americana Merle Woo; a la fotógrafa y activista nativo americana Barbara Cameron, luchadora por los derechos humanos y cofundadora de GAI, la primera organización gay india de EEUU; a la poeta lesbiana afroamericana Pat Parker; a la escritora Chicana, editora y fundadora de la Third Woman Press Norma Alarcón; a la poeta activista Nelly Wong; y, por supuesto, tal como he señalado

²⁶³ De Lauretis, Teresa (2000). “*El feminismo y sus diferencias*”. En: Teresa de Lauretis. *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas, pp. 71–78, p. 76.

en el inicio de esta sección, a Audre Lorde y Gloria Anzaldúa- se atrevieron a escribir contra sí mismas²⁶⁴ y atravesaron las fronteras que construyen lo indecible con el fin de repensar los sentidos de la ambivalencia, la diferencia y la identidad desde significados y valoraciones capaces de desafiar los mandatos de la coherencia, los saberes reconocidos y las imposiciones normativas que tienen el poder de paralizarnos en el miedo o la (auto)censura.

¿Qué caminos hace falta recorrer para resignificar las lógicas de la identidad y los mandatos del silencio desde una perspectiva radical capaz de remover el sentido de lo político y las posibilidades de desarrollar acciones transformadoras que no traicionen nuestras diferencias? ¿Cuáles son los nudos simbólicos y materiales que podrían comenzar a soltarse o a reconfigurarse si se ponen en tensión las demandas que tradicionalmente han articulado los sentidos de la inteligibilidad y el reconocimiento que sustentan nuestras concepciones de la idea de comunidad y de lo político?

Desde sus diversos horizontes sociales y culturales las Mujeres de Color articularon nuevos sentidos de lo político, desmontando los márgenes desde los que es posible pensar en torno a las demandas y los sujetos de los quehaceres y las luchas feministas. En sus trabajos escriturales y múltiples despliegues

²⁶⁴ flores, valeria. (2009). Op. Cit.

artísticos operan modos de acción que apuntan a la transformación de las lógicas cerradas del reconocimiento y que tienen el potencial de poner en escena formas de comunidad en las que “los sueños de identidad [ya] no son prerequisites para la participación política”²⁶⁵, sino que más bien sirven como mecanismos de articulación de ejercicios y disputas desde los que surgen deseos e identidades que abandonan las certezas y la linealidad, y que se imaginan a sí mismos como contruidos bajo lógicas marcadas por el devenir y el cambio, es decir, tal como ha planteado Braidotti, “sin una unidad esencial y contra ella”²⁶⁶

La figuración *Mujeres de Color* denuncia los modos en los que los discursos identitarios lineales y cerrados sobre sí mismos construyen la ilusión de luchas políticas revolucionarias sobre la base de sujetos estables que se construyen y se vuelven sostenibles dejando fuera un conjunto de formas de opresión que son marginadas de los universos políticos de quienes las levantan y sostienen.

Sobre este punto la poeta y activista negra, lesbiana y feminista Pat Parker, es tajante al señalar que:

²⁶⁵ Butler, Judith (2006). Op. Cit., p. 22.

²⁶⁶ Braidotti, Rosi (2000). Op. Cit., p. 58.

“Otra ilusión que sufrimos en este país es que sólo un sector de la población puede hacer la revolución. La gente Negra sola no puede hacer la revolución en este país. La gente indígena norteamericana sola no puede hacer la revolución en este país. Los Chicanos solos no pueden hacer la revolución. Los asiáticos solos no pueden hacer la revolución en este país. Las mujeres solas no pueden hacer la revolución en este país. La gente Gay sola no puede hacer la revolución en este país. Y cualquiera que trate de hacerlo solo, no lo logrará”²⁶⁷.

Para las Mujeres de Color la clave de la articulación política es imaginar esfuerzos feministas multifocales y siempre posibles de ser extendidos. Levantados a partir de identidades entrecruzadas y a rato incluso contradictorias, abiertas a articular sentidos de coalición que ponga en el escenario de lo público las experiencias radicales de un conjunto siempre difuso de sujetos que aparecen bajo la categoría de lo imposible de ser narrado/vivido/habitado.

Mujeres de Color da cuenta de la existencia y la resistencia de aquellas “otras inapropiadas/inapropiables, desubicadas de las cartografías occidentales

²⁶⁷ Parker, Pat (1988). Op. Cit., p. 196.

y modernas de la política, de la identidad, del lenguaje, del deseo”²⁶⁸ que, resbaladas de las estructuras normativas y resistentes al silencio que se impone a lo distinto, buscaron articularse en torno a la posibilidad de hacerse un cuerpo y una vida “contrapúblicos”²⁶⁹, desafiando, desde la potencia de sus afectos y experiencias, el sentido de aquello que constituye lo político.

Estas feministas reconocieron que la revolución “no es limpia ni bonita ni veloz. Es un proceso sucio en el que seremos confrontados con decisiones que no son fáciles”²⁷⁰. Asumieron también que las luchas por la sobrevivencia y las escrituras con espíritu emancipador pueden o, más bien, deben hacerse tomando y desgarrando los hechos y eventos de nuestros mundos íntimos, “puestos en lo público en el esfuerzo de reconciliarnos y hacer política a través de ellos”²⁷¹.

Así, lo que ponen en escena las Mujeres de Color a través de sus trabajos, disputas y publicaciones nos impulsa a resignificar el valor político de aquellas

²⁶⁸ Eskalera de Karakola (2004). “Prologo”. En bell hooks, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 9–32, p. 9.

²⁶⁹ Cvetkovich, Anne (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Edicions Bellaterra, p. 34.

²⁷⁰ Parker, Pat (1988). Op. Cit., p. 196.

²⁷¹ Moraga, Cherríe (2011). Op. Cit., p. xvii.

“articulaciones públicas del trauma que no buscan ni la identidad ni el Estado como medio para la resolución”²⁷².

Contar historias y exponer la propia vida a través del rescate de experiencias y narraciones con vocación autobiográfica se transforma, en este horizonte crítico, en un complejo entramado de gestos capaces de descorrer los límites de lo que se espera tradicionalmente de un testimonio. Aquí no hay reafirmación identitaria ni demanda legal de reconocimiento, se apuesta, más bien, por la articulación de nuevos cimientos para el desarrollo de imaginarios capaces de difuminar lo posible apelando a un nosotrxs siempre provisorio, a partir del cual se dibujan rutas múltiples desde las que se puedan construir puentes que nos guíen hacia un más allá de la normatividad y de las certezas del yo único.

Marcado por una necesidad que hoy podemos pensar al alero del concepto de interseccionalidad²⁷³, el proceso que definió al movimiento de las

²⁷² Cvetkovich, Ane (2018). Op. Cit., p. 35.

²⁷³ Para profundizar en torno al concepto de interseccionalidad recomiendo la revisión de:

- Crenshaw, Kimberle (1991). *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*. Stanford Law Review, Vol. 43, No. 6 (Jul., 1991), pp. 1241-1299.
- Crenshaw, Kimberle (2019). *On intersectionality: essential writings*. New York: New Press.
- Hill- Collins, Patricia; Bilge, Sirma (2018). *Intersectionality*. Cambridge; Malden: Polity Press.
- Spade, Dean (2015). *Una vida "normal": la violencia administrativa, la política trans crítica y los límites de derecho*. Barcelona, Bellaterra.

Mujeres de Color se caracterizó por proponer unos mecanismos de análisis a partir de los cuales se planteaba “que los principales sistemas de opresión están interrelacionados [y que] la síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas”²⁷⁴. A partir de esta mirada surgía la necesidad de “unir las voces de aquellas que han experimentado la opresión múltiple por raza, sexo y clase”²⁷⁵.

En una carta dirigida a Audre Lorde, la poeta Pat Parker, reflexiona sobre la importancia de los posicionamientos políticos que se organizan en torno a las Mujeres de Color y señala lo siguiente:

“Siento que ahora es un tiempo para que las personas entiendan e implementen políticas de coalición [...] nosotras [activistas y Mujeres

- Platero, Raquel (Lucas) (2012). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

- Lykke, Nina (2016). *Writing academic texts differently: intersectional feminist methodologies and the playful art of writing*. New York: Routledge

- Grzanka, Patrick (2014). *Intersectionality: a foundations and frontiers reader*. Boulder: Westview Press.

- Brah, Avtar; Phoenix, Ann (2004). *Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality*. *Journal of International Women's Studies*, 5 (3). pp. 75-86.

²⁷⁴ Combahee River Collective (2012). “*Un manifiesto feminista Negro*”. En: Platero, Raquel (Lucas). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 75 – 86, p. 75.

²⁷⁵ Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (1988). *Op. Cit.*, p. 2.

de Color] no sólo somos ser anti-sexistas, anti-racistas, antifacistas, además somos anti-imperialistas y debemos oponernos a los modos en los que este país [Estados Unidos] se relaciona con otros países, particularmente, con los países del Tercer Mundo”²⁷⁶

Las Mujeres de Color rechazaron las explicaciones fáciles acerca de la naturaleza de las opresiones múltiples a las que se veían enfrentadas y buscaron articular miradas no jerárquicas acerca de los modos en los que era necesario comprender los engranajes en torno a los que se configuraban su comprensión de lo político y de sus demandas transformadoras. Estas autoras estallan, así, los límites asociados a la noción de reconocimiento e impulsan un movimiento colectivo de fronteras inasibles que “se basa en el principio de que las Mujeres de Color no tienen que “escoger” entre sus «identidades» [puesto que] un movimiento realmente revolucionario las incorporaría a todas”²⁷⁷.

Cherríe Moraga y Ana Castillo son muy claras sobre este punto en el apartado *Entre líneas: nombrando las diferencias* que funciona como introducción a la segunda parte de *Esta puente mi espalda (1988)*, aquí señalan “[como

²⁷⁶ Enszer, Julie (ed) (2018). *Sister love: the letters of Audre Lorde and Pat Parker 1974-1989*. New York: A Midsummer Night's Press & Sinister Wisdom, p. 53.
La traducción es mía.

²⁷⁷ Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (1988). Op. Cit., p. 4.

Mujeres de Color] nos negamos ahora a escoger entre nuestra identidad cultural y la identidad sexual, entre raza y ser mujer. No estamos dándole la espalda a ninguno de nuestros compromisos múltiples ni a nosotras mismas”²⁷⁸.

Se vuelve fundamental, entonces, rescatar los espacios que surgen entre las diferencias, abrir espacios para articular una voz entre aquello que se encuentra marcado por el silencio y desmontar los mandatos que buscan pensar lo político bajo las claves tajantes de la coherencia y la traición.

Pensar en los desarrollos teóricos y políticos impulsados por las Mujeres de Color es insistir en la pregunta acerca de “cómo la experiencia afectiva da lugar a la cultura pública”²⁷⁹ y, también, sobre los modos en los que esta tiene la capacidad de sobrescribir y saturar lo que entendemos por comunidad, solidaridad, reconocimiento y política.

A partir de estas reflexiones se vuelve fundamental imaginar modos escriturales que trastoquen los imaginarios culturales dominantes y dismantelen las normas de los géneros, ampliando los modos en los que es posible pensar el

²⁷⁸ Ibidem, p. 77.

²⁷⁹ Cvetkovich, Ane (2018). Op. Cit., p.35.

gesto de escribir y asumiendo nuevos estilos, bajo el entendido de que es urgente explotar “la función creativa que juega la diferencia en nuestras vidas”²⁸⁰.

²⁸⁰ Lorde, Audre (1988). Op. Cit., p. 90.

CAPÍTULO 3:

AUDRE LORDE: ESCRIBIR EN LA CASA DE LAS DIFERENCIAS

“What is humanity if not an intricate mosaic of *non-identical* kindship?”²⁸¹

“Escuchamos la llamada de atención, e incluso sentimos su fuerza en la superficie de nuestra piel, pero no nos giramos, aunque esas palabras se dirigen a nosotras. Y al no girarnos, quién sabe a dónde podemos dirigirnos. No girarse también afecta lo que podemos hacer. La contingencia del deseo lesbiano hace que las cosas ocurran”²⁸²

En este capítulo quiero proponer una mirada encarnada en torno al trabajo de la poeta, lesbiana, feminista negra, madre y guerrera²⁸³, Audre Lorde, quien a través de su escritura buscó articular reflexiones en torno a las nociones de

²⁸¹ Brah, Avtar “*The scent of memory. Strangers, our own, and others*”. *Feminist Review* no.61, spring 1999, pp.4-26.

²⁸² Ahmed, Sara (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Edicions Bellaterra, p. 153.

²⁸³ Es necesario dar cuenta de que Audre Lorde disfrutaba presentándose a sí misma en el entrecruce de este conjunto de posiciones.

diferencia, comunidad y acción transformadora, tensionando los espacios desde los que el pensamiento feminista hegemónico de las décadas de 1970 y 1980 reflexionaba en torno a los límites de su sujeto político y se interrogaba sobre sus acciones, objetivos y lugares de encuentro.

Revisaremos aquí, atendiendo al concepto de *memorias plásticas* que funciona como motor de esta tesis, los usos de lo autobiográfico, lo ficcional y lo íntimo en la obra en prosa de Audre Lorde, centrando nuestra mirada en sus ensayos teóricos y en los modos en los que, a partir de ellos los usos de la escritura de la historia propia y de lo vivido se transforman en plataformas para la reflexión de las posibilidades de articulación de nuevos futuros vivibles desde donde cortocircuitar los mandatos normativos que articulan de manera conjunta, pero jamás jerarquizable, las opresiones que nos posicionan e insertan en lo social.

En este capítulo centraremos nuestra atención en el racismo, el sexismo, la heterosexualidad obligatoria, la discriminación ligada a la edad y los discursos restrictivos asociados a lo saludable y la diversidad funcional. Sin embargo, debemos ser conscientes de que las posibilidades son muchas y las resistencias múltiples y que los límites del reconocimiento deben ser desmontados hasta sus cimientos si lo que buscamos es no reinscribir sobre otros o sobre nosotras

mismas formas de violencia que quizás se difuminan y vuelven nebulosas, pero que pueden estar operando encubiertas y aun no vistas²⁸⁴.

Audre Lorde fue una escritora tremendamente productiva que articuló a través de sus trabajos en prosa y poesía el desarrollo de un pensamiento político que puso en el centro de la escena una reflexión en torno a la potencia de la experiencia, lo autobiográfico y una crítica feminista fundada en nociones tales como diferencia, reconocimiento y vulnerabilidad.

La obra de esta autora está caracterizada por la fuerza arrolladora de una escritura de lo íntimo, que se compromete sin retroceder ante los lugares dolorosos y actúa trabajando sobre ellos con una potencia que se nos aparece como un vendaval que desafía los espacios más inmóviles de nuestros lugares comunes. Lorde critica las estructuras hetero-blanco-colonizadas que normalizan e invisibilizan las violencias cruzadas que nos atraviesan y se lanza a la tarea de insistir en que aquello que debiera unirnos es la necesidad de desaprender las

²⁸⁴ Para una revisión en torno a este problema recomiendo la revisión de:

- Butler, Judith y Fraser, Nancy (2000). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: traficantes de sueños.

- Space, Dean (2015). *La violencia administrativa, la política trans crítica y los límites del derecho*. Barcelona: Edisons Bellaterra.

- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.

- Butler, Judith (2006). "El anhelo de reconocimiento". En: Judith Butler. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, pp. 188-216.

rutas de nuestros propios miedos aunándonos en una exploración creativa de las diferencias.

A lo largo de su trabajo Audre Lorde reflexionó constantemente en torno a los sentidos que movilizan el ejercicio de escribir y definió esta acción como un gesto exploratorio y creativo a través del cual calibramos la vida y lo que existe, articulando el deseo de compartir la afectividad como un rescate²⁸⁵. Esta autora imaginó el ejercicio de escribir como una manera integrarse en un flujo vital que abre rutas nuevas para disponerse a un sentido del tráfico, intentando, de este modo, mediar distintas intensidades que guardan en sí la potencia de cambiar lo que conocemos, a fin de descubrir quiénes somos y de “permitirnos darle un nombre y hacer pensable eso que antes no podía ser nombrado”²⁸⁶.

En este capítulo nos acercaremos brevemente a la vida de Audre Lorde y a las reflexiones que marcan el desarrollo de los ejes más significativos que nutren sus obras y preocupaciones, estas exploraciones son fundamentales para acercarnos de manera situada a una comprensión del concepto de *memorias plásticas*.

²⁸⁵ Lorde, Audre (1988). Op. Cit., p. 90.

²⁸⁶ Lorde, Audre & Abot, Jennifer (2004). Audre Lorde: a radio Profile. En: Joan Wylie Hall (Ed.), *Conversations with Audre Lorde*. Mississippi: The University Press of Mississippi, pp.158-163, p. 158. La traducción es mía.

Romper silencios para hacerse un hogar

Audre Lorde, nacida Audrey Geraldine Lorde²⁸⁷ el 18 de febrero de 1934 en Harlem, Nueva York, fue la tercera y más joven de las hijas de Linda y Byron

²⁸⁷ Al pensar en el modo en que Audre Lorde escribió y construyó las formas de su propio nombre a lo largo de su vida, Cheryl Wall destaca en *Worrying the line: black women writers, lineage, and literary tradition* que: “en uno de sus actos de independencia más tempranos, Audre inventó una nueva forma de decir su nombre prefiriendo la «evanescencia» de «Audre» frente a Audrey” (Wall, Cheryl, 2005, p. 42). La traducción es mía.

En *Zami. Una biomitografía.*, Lorde, al referirse al uso de su nombre y la forma que utiliza para escribirlo, señala: “no me gustaba el rabo de la Y que colgaba por debajo de la línea de Audrey, y siempre me olvidaba de dibujarlo, lo que solía irritar mucho a mi madre. Con cuatro años de edad ya me encantaba la regularidad de AUDRELORDE, pero me acordaba de poner la Y porque eso le agradaba mi madre” (Lorde, 2009a, pp. 40–41). Debemos llevar este comentario sobre la rebelión de Audre Lorde frente a las normas de escritura que regían su nombre, un paso más allá, e insertarla en la ruta exploratoria de las raíces de los nombres africanos perdidos y la conexión con los sentidos de la identidad al interior de las comunidades Afro-americanas y Afro-caribeñas. Esta se trató, al mismo tiempo, de una estrategia para recobrar las posibilidades de autoreconocimiento en los entornos postesclavistas Negros revolucionarios y de una forma de establecer lazos de reconocimiento de la diáspora con sus especificidades locales y sus efectos globales. Destacan aquí entre otros ejemplos significativos, el rescate y la utilización de nombres africanos por militantes Negros estadounidenses como una forma de articular una nueva identidad orgullosa de sus raíces y dispuesta a renunciar a aquellos “nombres de esclavos” que la sociedad les había impuesto. Destacan aquí elementos tan significativos como las reflexiones que Frederick Douglass emprende, en su libro “Vida de un esclavo americano escrita por el mismo”, cuando cuenta cómo se forjó su propio nombre luego de transformarse en un hombre libre cuando llegó a Massachusetts (Douglass & Davis, 2010, pp. 254–255); el relato en que Assata Shakur recrea, en su autobiografía, una parte de su discurso del 4 de julio de 1973 que se grabó clandestinamente desde el interior de la Correccional de mujeres de Middlesex y que fue transmitido luego por radio, señalando “Queridos hermanos y hermanas Negros [...] me llamo Assata Shakur (nombre de esclava Joan Chesimard) y soy una revolucionaria. Una revolucionaria Negra (con minúsculas en el original)” (Shakur, 2013, pp. 86–87); y la X que se tomaba el lugar del apellido de los activistas de la Nación del Islam y que pasaría a la historia como una señal de la negación radical de la aceptación de una identidad que, al enunciarse, da cuenta de un vacío y, al mismo tiempo, reniega de la historia y la violencia impuesta sobre los Negros estadounidenses.

Durante los últimos años de su vida, Audre Lorde, ya instalada en St. Croix y viviendo en las Islas Vírgenes, adoptó el nombre Gamba Adisi (Joseph, 2009, p. 249), como una de las múltiples identidades a partir de las cuales se pensó a sí misma e intentó reescribir su propia historia. En la obra de esta autora las demandas que emanan de la frase “*standing in our own names*” (Lorde, 2009b, p. 212) -que Lorde

Lorde, un matrimonio antillano que, tras un año de casados, decidieron viajar a EE.UU. desde Carriacou, Granada. Los Lorde tenían 27 y 26 años cuando, en 1924, arribaron a Nueva York y se instalaron en Harlem²⁸⁸ resueltos a probar suerte y buscar nuevas oportunidades de vida. Eran los años del Harlem Renaissance, movimiento caracterizado por un fuerte impulso creativo, cultural y económico, que había transformado el barrio en el nuevo símbolo del éxito Negro y en un importantísimo polo de atracción migratorio para Negros del Oeste de África, de algunos países América del Sur y de varias de las naciones del Caribe²⁸⁹.

utilizó como uno de los ejes centrales del breve discurso que ofreció en la marcha conmemorativa sobre Washington de 1983, en la que participó como la primera representante de la National Coalition of Black Lesbians and Gay Men- aparece como un tema transversal que al mismo tiempo que desafía los caminos unificados de la identidad y los abre hacia lo múltiple, sueña la promesa de un tiempo en el que, superada la búsqueda de lo auténtico como aquello que se cierra sobre sí, nuestras formas de nombrarnos puedan ayudarnos a hacerle justicia a las diferencias que nos cruzan.

Para profundizar en reflexiones respecto al sentido de los nombres en la obra de Audre Lorde, recomiendo la revisión de:

- Alexander, Elizabeth (1994). "Coming Out Blackened and Whole": Fragmentation and Reintegration in Audre Lorde's *Zami* and *The Cancer Journals*. *American Literary History*, 6(4), 695-715.
- Lorde, Audre, & Fraft, Marion (2004). Audre Lorde: a radio Profile. En: J. W. Hall (Ed.), *Conversations with Audre Lorde*. Mississippi: The University Press of Mississippi, pp. 146-153.

²⁸⁸ Lorde, Audre (2009a). Op. Cit., 15-16.

²⁸⁹ Para una revisión en profundidad sobre el Harlem de las primeras décadas del siglo XX, recomiendo acercarse a:

- Levering, David (2014). Cuando Harlem estaba de moda. Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.
- Zinn, Howard. La otra historia de los estados Unidos (desde 1942 hasta hoy). Hondarribia: Huru, 2005
- Cayborne Carson, Lapsansky-Werner, Emma y Nash, Gary (2007). *The Struggle for freedom. A history of african americans*. New York: Penguin academics.
- Bracks, Lean'tin y Carney Smith, Jessie (2014). *Black women of the Harlem Renaissance era*. Maryland. Rowman & Littlefield.

Sobre lo anterior Alex De Veaux señala:

“La mixtura entre Negros locales y extranjeros se desarrollaba una comunidad en donde interactuaban una multiplicidad de etnicidades, lenguajes, costumbres sociales e identidades que daban cuenta de las dinámicas de un área marcada por la cooperación y los conflictos interraciales”²⁹⁰.

Originalmente el plan de la familia Lorde había sido abandonar Carriacou sólo por unos años, trabajar en EE. UU. con el fin de ahorrar dinero y volver a Granada para comenzar en la isla su propio negocio. Sin embargo, el nacimiento inesperado de su primera hija – Phyllis- en 1929, los devastadores efectos del quiebre financiero de ese mismo año y la crisis económico-productiva que marcó la economía estadounidense de los primeros años de la década de 1930 y que golpeó a las poblaciones negras urbanas con extremada virulencia, selló el destino de los Lorde, obligándolos a asentarse para siempre lejos del Mar Caribe, de su familia, de su lengua y de su añorado Carriacou.

Viviendo en un país fracturado por las legislaciones que ordenaban segregación racial y por una historia a través de la que se amplificaban las

²⁹⁰ De Veaux, Alex (2006). Op. Cit., p. 6.
La traducción es mía.

desigualdades y las violencias en diversos planos materiales y también subjetivos, no es de extrañar que -pese a que sus padres, forzados por las circunstancias, habían decidido quedarse en Estados Unidos y construir ahí un hogar que albergara su vida y las de sus tres hijas- Carriacou, siguiera siendo en el entorno de los Lorde, una especie de refugio y un territorio idealizado, que a través de las múltiples historias y relatos que contaba la madre, era reconocido como el hogar original perdido. La isla se había transformado en un lugar distante, mágico e inasible “que no aparecía ni en el índice del atlas escolar Goode ni en la Junior Americana World Gazette ni en ningún mapa que [se] pudiera encontrar”²⁹¹.

Audre, siendo una niña, creció sintiendo que su verdadero hogar era “«un lugar dulce situado en otra parte» que todavía no habían conseguido plasmar sobre papel”²⁹². A ratos Carriacou aparecía frente a ella como una especie de fantasía geográfica o quizás, incluso, un invento testarudo de su madre que estaba “demasiado obsoleta”²⁹³ o confundida como para señalar correctamente el nombre del lugar, sin embargo, aun así, lo valoraba y experimentaba a través

²⁹¹ Lorde, Audre (2009a). Op. Cit., p. 23.

²⁹² Lorde, Audre (2009a). Op. Cit., p. 23-24.

²⁹³ Lorde, Audre (2009a). Op. Cit., p. 23.

de una sentida percepción de nostalgia como su verdadero hogar, “un lugar lejano al que nunca había ido pero que conocía perfectamente”²⁹⁴.

Siguiendo esta misma línea, en 1984, en una entrevista con Louis Chawla, Lorde señaló sobre este punto que nunca vió Carriacou en un mapa hasta que ya estaba cursando sus estudios universitarios. Durante la década de 1970 tuvo la oportunidad de hacer dos viajes al Caribe, primero fue a Barbados, en 1973, y en 1978 llegó por fin a Granada. “Cuando crecía, era un sueño. Pero, al mismo tiempo, era mi hogar”²⁹⁵.

²⁹⁴ Lorde, Audre (2009a). Op. Cit., p. 21.

²⁹⁵ Lorde Audre y Chawla, Louise (2004). “*Poetry, Nature, and Childhood: An interview with Audre Lorde*”. En: Joan Wylie Hall (Ed.), *Conversations with Audre Lorde*. Oxford, Misisipi: The University Press of Misisipi, pp. 115–131, p. 120.

La traducción es mía.

Para profundizar en torno al impacto de los imaginarios caribeños y específicamente de Carriacou en la vida y obra de Audre Lorde, recomiendo la revisión de:

- Chinosole (2001). “*Audre Lorde and matrilineal diaspora: «moving history beyond nightmare into structures for de future...»*”. En: Chinosole. *The African diaspora & autobiographics: skeins of self and skin*. New York: San Francisco State University, pp. 135-149).

- Boyce Davies, Carole (2003). “*Writing home. Gender, heritage and identity in Afro-Caribbean women’s writing in the US.*”. En: Boyse Davies, Carole. *Black women, writing, and identity: migrations of the subject*. London; New York: Routledge, pp. 84-95.

- Steele, Cassie Premo (2004). “*Drawing strength from our mothers: Tapping the roots of Black Women’s history*”. In: Andrea O’Reilli. *Mother Matters: Motherhood as discourse and practice*. Toronto: Asociación for research on mothering, pp. 154-164.

- Gadsby, Meredith (2006). *Sucking salt. Caribbean women writers, migration, and survival*. Colorado: University of Missouri Press.

- Boyce Davies, Carole (2008). *Encyclopedia of the African diaspora: origins, experiences, and culture*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.

En su libro *Black women, writing and identity. Migrations of the subject*, Carole Boyce Davies analiza con detención el impacto de los imaginarios caribeños que Audre Lorde heredó de su madre y los modos en los que estos aparecen a lo largo de su obra. Boyce señala que lo que Lorde consigue en sus reflexiones ligadas a Carriacou, al Caribe y al mundo de la diáspora africana, como conjunto, impulsa “una reapropiación madura de la cultura caribeña de su madre, [en los que los] confines de la casa de la madre se transgreden deliberadamente y, por lo tanto, su mundo se expande”²⁹⁶.

El impacto de sus experiencias en torno a Carriacou y los imaginarios de un hogar desplazado atravesó como un sello distintivo la vida, la obra y las reflexiones de Audre Lorde, quien, si bien es cierto, vivió la mayor parte de su vida en EE.UU., realizó múltiples viajes que la llevaron al Caribe, a África e incluso a Europa²⁹⁷ en busca de nuevas formas de pensar en torno a los sentidos de las identidades Negras y sus múltiples (des)localizaciones.

²⁹⁶ Boyce Davies, Carole (2003). *Black women, writing, and identity: migrations of the subject*. New York: Routledge. p. 90.

²⁹⁷ Para pensar de manera más directa la relación entre Audre Lorde y las formas de articulación de los imaginarios Negros en Europa, recomiendo la revisión de:
- Broeck, Sabine y Bolaki, Stella (2015). *Audre Lorde's transnational legacies*. Boston: University of Massachusetts Press.

Lorde exploró en sus poemas y en sus obras en prosa los sentidos íntimos y políticos de Carriacou y la diáspora negra recogiendo, a partir de ellos, palabras, imágenes y saberes desde los que desafió las normas de la identidad a partir de los estallidos de la diferencia.

La infancia de Audre Lorde estuvo marcada por las realidades de la migración y el racismo en un tiempo en el que las leyes estadounidenses mantenían vigentes la segregación racial y la desigualdad de derechos entre blancos y Negros. Sin embargo, sería un error reflexionar en torno a estas experiencias desde un único punto de partida o asumir a priori los significados de las variables que en ellas se entrecruzan, pensándolas como si fueran siempre completamente iguales y no se reconocieran en sus bases elementos que permiten reconfiguraciones locales o temporales específicas.

Atravesada por un conjunto de experiencias cotidianas caracterizadas por la propia autora como una constante sensación de extranjería y diferencia que la ubicaban, al mismo tiempo, dentro y fuera de lo representable y lo comprensible, Audre Lorde se esforzó por problematizar algunas historias relacionadas con su niñez, juventud y vida adulta, lo que le permitió reflexionar en torno a la identidad, el reconocimiento y la diferencia.

Por ejemplo, en *Zami. Una Biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*, esta autora, pensando en la imposibilidad de calzar con las representaciones dominantes de lo blanco, la feminidad y lo estadounidense, señala lo siguiente:

“Todos nuestros libros de cuentos hablaban de gentes muy distintas a nosotros. Eran personas rubias y blancas que vivían en casas rodeadas de árboles y tenían perros que se llamaban Spot. Yo no conocía a nadie de ese tipo como tampoco conocía a cenicientas que vivieran en su castillo”²⁹⁸.

Durante su infancia, Audre Lorde se identificaba a sí misma como una niña negra y asumía lo Negro, sin poder explicar por qué, como algo más bajo que lo blanco. Sentía que “ella era una extranjera, en una familia de extranjeros”²⁹⁹.

Este tipo de reflexiones llevaron a la escritora en dos direcciones distintas. En primer lugar, la forzaron a enfrentar durante su vida adulta, y a través de su obra, la soledad, el miedo y los silencios que rodearon su infancia, impulsando esfuerzos por sanar las heridas surgidas de estos, y al mismo tiempo, la obligaron

²⁹⁸ Lorde, Audre (2009a). Op. Cit., p. 30-31.

²⁹⁹ De Veaux, Alex (2006). Op. Cit., p. 18.
La traducción es mía.

a sacar estos recuerdos de su dimensión más íntima para darles cabida en un conjunto de análisis estructurales en torno a las violencias del racismo y el sexismo que habrán de conectarla con las voces de Mujeres Negras y Mujeres de Color que durante el último cuarto del siglo XX emprendieron tareas similares.

Podemos destacar aquí una interesante conexión entre los análisis de Lorde sobre su infancia y el peso que tuvieron en esta los imaginarios del racismo y algunas reflexiones que Barbara Smith propone en la introducción de *Home girls. A black feminism anthology*, en donde señala que:

“Cuando estaba creciendo [...] a menudo pensaba que había algo fundamentalmente incorrecto en mí, porque era obvio que yo y todos quienes eran como yo estábamos sujetos a una situación de desprecio constante. Los fríos ojos de ciertos maestros blancos en la escuela [...] me convencieron de que debía haber hecho algo horrible [...] Al igual que ocurría con la mayoría de las mujeres negras, el odio de los demás hacia mí se convirtió en odio mi misma, esta sensación ha disminuido con los años, pero de ninguna manera ha desaparecido”³⁰⁰.

³⁰⁰ Smith, Barbara (Ed.) (2000). *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, p. xxxvi.

La traducción es mía

Una reflexión similar sobre la interiorización de los imaginarios racistas y sus violencias es la que ofrece Michelle Wallace en su texto *Black Feminists' Search for sisterhood*, que forma parte del célebre volumen *All the women are White, All the Blacks are men, but some of us are brave. Black women's studies*, editado y compilado por Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith a principios de la década de 1980. En este texto Wallace reflexiona sobre los modos en los que los modelos de referencia que instalan lo blanco como el centro imaginario de lo correctamente femenino y deseable, transformaba la autopercepción de las personas Negras desde su más tierna infancia, dando cuenta de cómo este había penetrado en la forma en las que ella y su hermana menor se pensaban a sí mismas y en los modos en los que veían a las mujeres que las rodeaban.

Señala Wallace:

“En los días lluviosos, mi hermana y yo, acostumbrábamos atar sobre nuestras escuálidas trenzas la parte más angosta de un pañuelo y dejábamos que el resto de la su masa de seda descendiera hasta nuestras cinturas. Pretendíamos que el pañuelo era nuestro pelo y que nosotras éramos como esas adorables heroínas que veíamos en las películas [...] el objetivo de nuestro

juego era sentirnos femeninas. Ser femeninas, para nosotras, significaba ser blanca”³⁰¹.

Para Lorde, reflexionar en torno los modos en los que durante la infancia las niñas y los niños Negros asumían e interiorizaban los mandatos del racismo, aun cuando no tenían las palabras o las herramientas para darse cuenta del todo de lo que estaba pasando, se transformó en un eje central para criticar los mecanismos del poder y la violencia. En una entrevista con Nina Winter, desarrollada en noviembre de 1976 y publicada originalmente en un libro titulado *Interview with the Muse: Remarkable women speak on creativity and power*, Lorde señaló respecto a este tema “mis padres nunca discutieron en la casa acerca del Color, realmente, para ser más exactos nunca nos hablaron sobre la raza. Pero sabíamos que era importante. Mi madre nos decía que no debíamos confiar en la gente blanca, pero no nos dijo nunca por qué”³⁰². La autora insiste con un tono de apremio y urgencia que el “racismo y [el] sexismo son palabras de los adultos. La infancia Negra en Estados Unidos no puede esquivar estas

³⁰¹ Wallace, Michelle (1982). “Black feminists”. *Search for sisterhood*. En A. G. Hull, P. Bell-Scott, & B. Smith, *All the women are White, all the Blacks are men, but some of us are brave: Black women’s studies*. Old Westbury, New York: Feminist Press, pp. 5-12, p. 5.

La traducción es mía

³⁰² Lorde, Audre y Winter, Nina (2004). “Audre Lorde”. En Joan Wylie Hall (Ed.), *Conversations with Audre Lorde*. Oxford, Misisipi: The University Press of Misisipi, pp. 9-15, p. 15.

La traducción es mía

distorsiones y, muy a menudo, carece de palabras para nombrarlas, pero ambas son correctamente percibidas como odio”³⁰³.

Durante años anteriores a su adolescencia, Lorde intentó en vano comprender cuáles eran las lógicas que operaban en los mandatos que ordenaban el mundo y lo separaban entre personas blancas y personas de Color, creando además diferencias entre las propias personas negras a partir de su género o de sus lugares de procedencias y acentos. Sobre este punto la autora señala lo siguiente: “Mis padres eran antillanos. Frecuentemente entre ellos hablaban creole. Mucho de lo que mis hermanas y yo escuchábamos en casa era creole, y además crecimos en una sección caribeña de Harlem. Se reían de nosotras en el colegio por nuestro acento caribeño”³⁰⁴.

En parte, Lorde podía reconocer la violencia del racismo, por ejemplo, describe que ella sabía que en ciertos sectores de Harlem había tiendas a las que las personas negras no podían entrar y otras en las que no eran bien recibidas, tiendas en las que les cobraban de más y que, incluso dentro del, había

³⁰³ Lorde Audre (2009a). Op. Cit., 176.

³⁰⁴ Lorde, Audre y Hammond, Karla (2004). “*Audre Lorde: interview*”. En Joan Wylie Hall (Ed.), *Conversations with Audre Lorde*. Oxford, Misisipi: The University Press of Misisipi, pp. 26-44, p. 37. La traducción es mía

calles en las que la tensión entre blancos y Negros se dejaba sentir³⁰⁵, sin embargo, señala que no estaba en condiciones de poner en palabras esas sensaciones, así, pues, “carente de palabras para articular las diferencias entre ella, su familia y sus amigos, se sentía alienada”³⁰⁶.

Audre Lorde no tenía herramientas con las que expresar el racismo y sus violencias, tampoco para ponerlo en discusión con su entorno cercano.

Sobre este punto la autora señala, pensando en sus padres:

“Creían que la mejor manera de proteger a sus hijas de las realidades de la raza en Norteamérica y del hecho del racismo estadounidense era no nombrándolos jamás, y mucho menos hablando de su naturaleza. Nos decían que nunca confiáramos en la gente blanca, pero nunca nos explicaban por qué”³⁰⁷.

³⁰⁵ Lorde Audre (2009a). *Op. Cit.*, p. 30.

³⁰⁶ Keating, AnaLouise (1996). *Op. Cit.*, p. 148.

³⁰⁷ Lorde Audre (2009a). *Women reading, women writing: self-invention in Paula Gunn Allen, Gloria Anzaldúa and Audre Lorde*. Philadelphia: Temple University Press. p. 117.

Sin embargo, el efecto, tal como relata la propia autora, fue totalmente opuesto al que sus padres buscaban. El silencio sólo consiguió acentuar y llevar hasta el extremo los sentimientos de alienación, soledad y asilamiento que rodeaban a la joven Audre Lorde, quien señala: “miraba a mi alrededor cuando era una niña y ahí no había nadie diciendo lo que yo quería y necesitaba oír. Me sentía totalmente alienada, desorientada y desquiciada. Pensaba que debía haber alguien más que se sintiera como yo me sentía”³⁰⁸

En distintas etapas de su vida Audre Lorde habló sobre sus experiencias ligadas racismo y sobre los impactos del silencio frente a la violencia. Volviendo sobre antiguas historias de su propia vida, aun cuando estas pudieran ser dolorosas, la autora buscó, a través de su obra, extraer de ellas elementos significativos y problemáticos capaces de ilustrar los embistes del racismo tanto en lo micro y lo cotidiano como también en lo macro. Un buen ejemplo de esto son los relatos que la autora reconstruye en torno a sus recuerdos sobre un viaje en tren hacia Washington, que ella y su familia emprendieron durante el verano de 1947. En torno a esa experiencia que estuvo atravesada por la violencia Audre Lorde desglosa un conjunto de narraciones y reflexiones que profundizan en los impactos sociales, materiales y psíquicos del racismo.

³⁰⁸ Lorde, Audre (2009c). “*My words will be there*”. En: R. P. Byrd, J. B. Cole, & B. Guy-Sheftall (Eds.), *I am your sister collected and unpublished writings of Audre Lorde*, pp. 160–168, p. 160. La traducción es mía.

Durante el trayecto de ida, Linda, la madre de Audre, debió lidiar con el entusiasmo y las demandas de la niña que quería, a toda costa, conocer el coche comedor del tren, pues había leído un par de semanas antes del viaje, un reportaje sobre ese servicio en una revista. Lorde nos cuenta de lo infructuoso de sus esfuerzos por tratar de convencerla y da cuenta de su decepción cuando su madre, sin dar su brazo a torcer, señaló tajante que no irían, diciendo que la comida del tren no le parecía adecuada y que probablemente no sería tan sabrosa como los bocadillos caseros que ella había traído. Lo que la autora a sus casi 13 años no sabía, era que las leyes de la segregación racial regían aun en los viajes en tren que recorrían las vías hacia el sur y que los usuarios negros tenían prohibido comer en el coche comedor o siquiera entrar en él³⁰⁹.

Sobre este mismo viaje Lorde relata una segunda historia. Estando ella y su familia cansados y emocionados por el recorrido de monumentos y plazas que habían llevado a cabo durante el día, decidieron parar y sentarse para tomar un helado en la barra de “Breyer, especialista en helados y refrescos”³¹⁰. Todos se sentaron a esperar a la camarera y cuando ya estaban listos para ordenar y ésta apareció de detrás del mostrador, se quedaron fríos al escuchar que, con una voz fingidamente incómoda y tajante, les hacía saber que no eran bienvenidos y

³⁰⁹ Lorde Audre (2009a). Op. Cit., p.116.

³¹⁰ Lorde Audre (2009a). Op. Cit., p.119.

que si querían les podía ofrecer algo para llevar. La humillación que acompañaba al penetrante sonido del “no pueden ustedes quedarse aquí a tomar nada. Lo siento”³¹¹ resonó en la cabeza de los Lorde mientras volvían silenciosos a su hotel.

Audre Lorde cierra la historia con la siguiente reflexión:

“La camarera era blanca y la barra era blanca y el helado que nunca llegué comer en Washington D.C., aquel verano en que salí de infancia era blanco; y el calor blanco y el pavimento blanco y los monumentos de piedra Blanca de mi primer verano en Washington me causaron un empacho para todo el resto del viaje”³¹².

En sus trabajos Audre Lorde investiga su vida y la disecciona, la revuelve, la mezcla y la transforma en una aguda lanza capaz de descoser los entramados que articulan los sistemas de opresión que buscan contenernos. La autora señala que comenzó a escribir siendo una niña muy pequeña, porque esta era la única ruta de escape que podía utilizar para encausar el torrente de sentimientos que la ahogaba y que no sabía expresar de otra forma.

³¹¹ Ibidem, p. 119.

³¹² Ibidem, p. 120.

Señala Lorde:

“Mi escritura fue un salvavidas, creo que de no haber caído directo a ella hubiera enloquecido. Además, era, en todos los sentidos, una acción totalmente subversiva. Creo que, si me volví buena escribiendo tan rápidamente, fue porque todo lo que tenía que contar, tenía que decirlo de manera encubierta, no podía ser demasiado obvia”³¹³.

En los inicios de su vida como escritora los temas de sus poemas y sus trabajos eran variados y en general tenían que ver con el sentimiento de desconexión y extrañeza con los que Audre Lorde, siendo una adolescente, se veía enfrentada a su vida cotidiana. Esta sensación estaba acentuada por las tensiones sociales de la época, por la rigidez de las normas de conducta que regían al interior de su familia y por la distancia que la separaba de sus hermanas mayores, por las que reconoce que siempre sentía celos, pues ellas “se tenían una a la otra como amigas. Podrían hablar la una con la otra, sin censura ni castigo”³¹⁴.

³¹³ Lorde, Audre y Shapiro, Ellen (2004). “Audre Lorde”. En Joan Wylie Hall (Ed.), *Conversations with Audre Lorde*. Oxford, Misisipi: The University Press of Misisipi, pp. 18–26, p. 23. La traducción es mía.

³¹⁴ Lorde, Audre (2009a). Op. Cit, p. 72.

Sin embargo, estas no eran sus únicas preocupaciones, pues desde sus primeros años escolares Audre Lorde había debido enfrentar diversos problemas para adaptarse a los entornos escolares a los que se vio expuesta. La autora recuerda constantemente en sus textos, entrevistas y reflexiones la casi ceguera que enfrentó en su infancia³¹⁵ y las enormes barreras que debía romper para lograr comunicarse verbalmente de manera más o menos exitosa³¹⁶. Además, da cuenta de lo chocante que le resultaban los modelos de autoridad que el sistema educativo imponía a los estudiantes, denunciando la excesiva infantilización de las y los niños que asistían a clases en los distintos niveles³¹⁷ y las violencias racistas que, en nombre de la buena educación y de las normas, se apoderaban de las escuelas desde sus bases más fundamentales.

Más arriba señalé que la insistencia de sus padres de mantenerse en silencio frente al racismo y de evitar enfrentarlo de manera directa había dejado en desventaja a Lorde respecto de sus posibilidades de comprender estos fenómenos, pero sobre todo la había vuelto vulnerable frente a ellos, porque no

³¹⁵ Ibidem, p. 36.

³¹⁶ Lorde, Audre y Evans, Mari (2004). “*My words will be there*”. En: Joan Wylie Hall (Ed.), *Conversations with Audre Lorde*. Oxford, Misisipi: The University Press of Misisipi, pp. 71–78, p. 71.

³¹⁷ Alexander, Elizabeth (1994). “*Coming Out Blackened and Whole*”: *Fragmentation and Reintegration in Audre Lorde’s Zami and The Cancer Journals*. *American Literary History*, 6(4), p.26.

estaba en condiciones de reconocerlos plenamente³¹⁸. Sin embargo es necesario decir aquí, que estos silencios operaban de múltiples maneras en la casa Lorde y, en ocasiones, impedían que Linda y Byron tomaran algunas medidas de resguardo respecto a la seguridad de su hija. Podemos pensar que ocurrió esto, por ejemplo, en la decisión de inscribirla, a muy corta edad, en el St. Catherine School, una escuela en la que ella era la única estudiante negra matriculada.

Las experiencias vividas durante su estadía en St. Catherine acompañarían a Lorde durante gran parte de su vida adulta, transformándose en un punto de referencia clave respecto de sus reflexiones en torno a los modos en los que funcionan el racismo y la violencia, así como también sobre las formas en las que estas son interiorizadas por los sujetos marcados, inmovilizándolos a través del miedo³¹⁹.

En 1947 Audre Lorde fue aceptada en el Hunter High School, lugar en el que terminaría su educación escolar y en el que encontraría un grupo de amigas

³¹⁸ Sara Ahmed trabaja sobre este punto de una manera muy interesante cuando en el prefacio del libro *Audre Lorde's transnational legacies*, hace referencia a los modos en los que opera el racismo y a las formas en las que podemos enfrentarlo, señalando: “Cuando leo las palabras de Lorde, entiendo que el racismo puede estar pasando justo frente a nosotros, pero aprendemos a no verlo. Cuando otros tratan de protegernos del racismo, no estamos protegidos. Esta es la razón por la que, poniéndolo en palabras, nombrando el racismo, siempre estamos actuando” (Ahmed, Sara, 2009, p. x). La traducción es mía.

³¹⁹ De Veaux, Alex (2006). Op. Cit., p. 24-25.

que, pese a sus diferencias, estaban en condiciones de encontrarse en algunos sueños y deseos que las unían. La participación de Lorde en *las marcadas*, que es como se autodenominaban las integrantes de este grupo, definió las pautas para que esta se involucrara en el desarrollo de un trabajo literario más sistemático y ordenado, además de en un conjunto de reflexiones respecto de los significados del hecho de ser mujeres, de la exploración de la sexualidad y el deseo, y del de la noción de diferencia. De la época de Hunter, cuando Lorde contaba apenas con 15 años, data la publicación de su primer poema “Spring”³²⁰.

Poco después de graduarse y habiendo cumplido 17 años Audre Lorde abandonó la casa familiar abruptamente. Se iniciaba así una nueva etapa en su vida, tiempo marcado por la precariedad de la búsqueda de nuevas formas para sustentarse económicamente y por el inicio de una exploración escritural intensa, activa y tremendamente productiva. Para Lorde, este período estuvo marcado, también, por la precariedad de los modos de trabajo no calificados a los que podían optar las mujeres jóvenes, las negras y aquellos sujetos que sobrepasaban las barreras normativas del género. Es a partir de aquí, desde donde Lorde empezará a reflexionar con una mirada crítica en torno a las diferencias y los sentidos de la desigualdad y sobre los modos en los que los privilegios y las opresiones se articulan de manera interconectada.

³²⁰ Ibidem, p. 25-26.

En esta misma época la autora comenzó a pensar en torno a los mandatos de la heterosexualidad, imaginándose a sí misma como una mujer gay mientras experimentaba en torno a su sexualidad y enfrentaba nuevas formas de silencios y encuentros. Más adelante, durante su primer viaje a México, a inicios de la década de 1950, descubrió la importancia del uso de la palabra lesbiana de la mano de Eudora Garret³²¹, una periodista estadounidense radicada en Cuernavaca desde hace varios años, que se transformó en la primera mujer que fue su pareja formal.

Lorde señala que:

“Eudora era la primera mujer que conocía que dijera de sí misma que era lesbiana y no “gay”, palabra que odiaba. Eudora decía que aquel era un término estadounidense de la costa este que para ella no significaba nada, y que además la mayoría de las lesbianas a las que había conocido eran todo menos alegres”³²².

A partir de aquí lesbiana comenzó a articularse como una parte imborrable de su propia autoimagen.

³²¹ Ibidem, p. 52.

³²² Lorde, Audre (2009a). Op. Cit, p. 127.

Otro elemento central en la forma en la que Audre Lorde se piensa a sí misma tiene que ver con el hecho de ser madre. A principios de 1960 Lorde conoció a Edwin Rollins, un abogado blanco con el que, luego de compartir algunos viajes y encuentros, decidió casarse en 1962 y con quien tuvo dos hijos. Elizabeth, nacida en 1963 y Jonathan, un año menor. La maternidad se transformó para Lorde en un desafío sobre el cual pensar debido a múltiples razones.

Lo primero tenía que ver con el hecho de convertirse en madre en sí mismo, las responsabilidades asociadas, los miedos y las urgencias por hacerse cargo de las necesidades de Elizabeth y Jonathan, mientras intentaba seguir adelante con su vida como bibliotecaria y poeta. En segundo lugar, las preguntas que la rondaban y sobre las que empezó a pensar a través de su escritura, tenían que ver con sus propias experiencias de infancia y con los modos en los que ellas habían estado atravesadas y configuradas por las experiencias ligadas al racismo, la migración de sus padres y la añoranza de Carriacou, ese hogar lejano y misterioso que al mismo tiempo que la fascinaba, le imponía las marcas de la extrañeza y lo extranjero.

¿Cómo pensar en torno a la crianza de una niña y un niño interracial en una sociedad inmersa en un clima de activismo que había llevado los discursos sobre la integración racial a un nuevo nivel, pasando de los discursos de los

derechos civiles a las demandas ligadas al *black power*? Respecto a esto, la biógrafa de Lorde, Alex de Veaux, señala que si bien es cierto la autora buscaba cultivar en sus hijos un sentido de identidad abierto, que les permitiera identificarse como Negros y también como personas interraciales, incentivando en ellos un acercamiento a la historia negra y a las luchas antirracistas que se estaban desarrollando en el país, se encontraba constantemente en tensión, por los pocos cuidados que Rollins tomaba sobre este punto, trayendo a casa, por ejemplo, solo libros de cuentos infantiles con una orientación marcadamente blanca³²³.

Un tercer punto fundamental tuvo que ver con los márgenes que ella y Rollins habían establecido para su relación de pareja, puesto que en ella estaba permitido que ambos tuvieran una vida sexual activa por fuera del matrimonio. Así, Lorde comenzó a pensar, también, en torno a su propia imagen como una mujer que se autodefinía como madre y lesbiana y a los modos en los que esta imagen participaba de la vida de sus hijos.

En 1968 Lorde viajó a Jackson, Mississippi, como profesora para dictar un taller de escritura poética en el Togaloo College. Este viaje marcó un giro radical en su vida, puesto que fue en Togaloo donde Lorde conoció a Frances Clayton,

³²³ De Veaux, Alex (2006). Op. Cit., p. 93.

quien habría de convertirse en su pareja de casi 20 años. Al principio ambas comenzaron una relación paralela, pero pronto Lorde decidió que el mejor camino a seguir sería divorciarse. A partir de 1971 Lorde y Clayton comenzaron a vivir juntas y conformaron, junto a Elizabeth y Jonathan una familia lesboparental e interracial que se transformaría en un eje reflexivo de gran impacto para el trabajo feminista de Lorde y desde la que se vería impulsada a pensar, entre otras cosas, sobre la crianza desde perspectivas críticas de los mandatos de las masculinidades hegemónicas³²⁴ y los prejuicios y aprensiones Negros en torno al lesbianismo y a las maternidades lésbicas³²⁵.

Durante los últimos años de su vida Lorde viajó intensamente y vivió fuera de Estados Unidos por períodos de prolongados. Los distintos trabajos que Lorde realizó en Europa, en África y en el Caribe la llevaron a ampliar su mirada sobre la diáspora Negra y sobre los modos en los que los imaginarios Negros, africanos y caribeños eran percibidos, vividos y pensados en las diversas latitudes del globo, tironeadas por las especificidades y urgencias locales, por los sentidos geopolíticos del sistema económico global y por los modos en los que las memorias intersectaban y articulaban las experiencias vividas en cada región.

³²⁴ Lorde, Audre (2003f). “*El hombre niño: respuesta feminista de una madre Negra y lesbiana*”. En: Lorde, Audre. *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas, pp. 77–114.

³²⁵ Lorde, Audre (2009d). “*I am your sister. Black women organizing across sexualities*”. En R. P. Byrd, J. B. Cole, & B. Guy-Sheftall (Eds.), *I am your sister collected and unpublished writings of Audre Lorde*. Oxford; New York: Oxford University Press, pp. 57–63.

En los años en que vivió fuera de su país natal, Lorde trabajó como profesora invitada y como activista en diferentes lugares y siguió, además, distintos tipos de tratamientos no convencionales para hacer frente al cáncer de hígado que la aquejaba.

Las reflexiones de Audre Lorde sobre el cáncer forman una parte importante de su canon literario y recogen sus experiencias desde distintas miradas en las que la autora insiste sobre las formas específicas en las que esta enfermedad impacta en la vida de las mujeres y en los imaginarios normativos que se imponen sobre estas y sus cuerpos. Los trabajos principales de Audre Lorde respecto a estas preocupaciones, preguntas y denuncias son *The cancer journals*³²⁶, publicado originalmente en 1980, y *A burst of light and other essays*³²⁷, que apareció en 1988. Sin embargo, también es posible encontrar reflexiones sobre su relación con esta enfermedad y entre ella y sus modos de enfrentar los desafíos entrecruzados entre raza, clase, edad, salud y sexualidad, en textos tales como *La transformación del silencio en lenguaje y acción*³²⁸ y *My words will be there*³²⁹, además, por supuestos que en algunas de sus entrevistas.

³²⁶ Lorde, Audre (2008). *Los diarios del cáncer*. Rosario: Hipólita ediciones.

³²⁷ Lorde, Audre (2017). *A Burst of Light: and Other Essays*. Newburyport: Dover Publications.

³²⁸ Lorde, Audre (2003a). Op. Cit.

³²⁹ Lorde, Audre (2009c). Op. Cit.

Cabe recordar, además, que a fines de la década de 1970 Lorde había sido diagnosticada y tratada por un cáncer de mamas que la obligó a someterse a una mastectomía y a enfrentar con ella, a toda la fuerza normativa de las reglas que definen los modos en los que pueden o no circular los cuerpos femeninos en los espacios públicos y en las instituciones ligadas a la salud.

Frente a la exigencia del uso de una prótesis para normalizar su cuerpo y ser obligada a *pasar* como una mujer que no deja ver una parte de su historia³³⁰, Lorde se posiciona, tajante e indignada al mismo tiempo, señalando que darse cuenta de esta situación y verse obligada a enfrentarla inmediatamente después de su operación la hizo sentir insultada y “todavía más aislada que antes”³³¹. La autora reflexiona sobre la insistencia cosmética asociada al uso de las prótesis en mujeres post-mastectomía y denuncia este hecho como un gesto en que busca “mantener a las mujeres con cáncer de mama en silencio, y separadas unas de otras”³³², al tiempo que “refuerza el estereotipo de la mujer en esta sociedad: somos sólo nuestra apariencia, así este es el único aspecto de nuestra vida que necesitamos resolver”³³³.

³³⁰ Lorde, Audre (2008). Op. Cit., 47.

³³¹ Ibidem, p. 48.

³³² Ibidem, p. 8.

³³³ Ibidem, p. 48.

Para Lorde, por lo tanto, las exigencias compulsivas que impulsan el uso de este tipo de prótesis reinstalan a las mujeres en lo social “como aparatos sexuales objetivizados y despersonalizados [...] como máquinas esencialmente decorativas con función de consumo, batallando constantemente el deterioro incontrolable”³³⁴. En su esfuerzo por desmantelar los silencios y obligaciones que se imponían a las mujeres a partir de la mastectomía durante los años que transcurrieron entre su operación y la publicación de sus textos sobre el cancer, Lorde, también, analizó en profundidad los impactos económicos asociados al cáncer de mama, denunciando que:

“Las mujeres en empleos públicos y privados han reportado la pérdida de sus puestos de trabajo y de ascensos a partir de su regreso al trabajo después de una mastectomía [y que debido a que] la discriminación social y económica que se practica contra las mujeres con cáncer de mama no disminuye fingiendo que las mastectomías no existen [...] sugerir que la prótesis es una solución a la discriminación laboral es como decir que la forma de luchar contra el prejuicio racista es que los Negros simulen ser blancos”³³⁵.

³³⁴ Ibidem, p. 55.

³³⁵ Ibidem, p. 57.

Audre Lorde vivió sus últimos días en Las Islas vírgenes estadounidenses, en el Caribe, junto a su pareja Gloria Joseph, con quien compartió una serie de actividades políticas ligadas a la lucha por los derechos de las Mujeres Negras en Africa, el Caribe y EE.UU.

Lorde murió en su casa, en St. Croix, Islas Vírgenes estadounidenses, el 17 de noviembre de 1996.

Hablar y escribir: enfrentar nuestros miedos y encontrarnos

A lo largo de su obra poética y teórica, Audre Lorde puso en el centro de sus preocupaciones, una serie de reflexiones en torno a la potencia del lenguaje y a las fuerzas transformadoras que se desatan a partir de la escritura.

Creo que resulta relevante poder recordar aquí, para pensar en torno a las fuerzas que se desatan en el ejercicio de la escritura y en el uso del lenguaje como mecanismo para acción y la transformación personal y colectiva, las palabras con las que la poeta neoguineana Macky Corvalan reflexionaba acerca de las potencias que se liberan a partir de ciertos usos del lenguaje y de la aparición en lo público de modos de nombrar en las que se juegan nuevas apuestas genealógicas y de localización que nos permitan encontrarnos con otrxs.

“Cuando me llamo a mi misma feminista, lo hago en el intento de dar cuenta de un modo asfixiante, inequitativo, opresivo, violento de vivir en este mundo y, al mismo tiempo, [de] una propuesta para acabarlo para que otro advenga”³³⁶. Tal como propone Corvalán, desafiar el silencio y utilizar los nombres que elegimos para significar nuestras posturas críticas es una apuesta de apertura de lo político.

Para Lorde, la posibilidad de romper los silencios que nos desarman y nos impiden responder a las amenazas y violencias del sexismo, el racismo, el clasismo y de las demás estructuras normativas que se articulan en torno a aquello que es marcado como lo diferente, tiene que ver con poner en palabras lo que nos aterra y lo que más nos duele. Eso que quizás por miedo preferiríamos callar, pero que es necesario compartir y verbalizar para abrir posibilidades a nuevas formas de existencia.

Lorde insiste en que hablar nos beneficia y en que nuestros silencios nunca podrán protegernos³³⁷, y señala que las palabras guardan en sí potencias radicales, que impulsan la transformación de lo íntimo y lo colectivo, a través del estallido de nuestras propias historias y del entrecruce de nuestras experiencias.

³³⁶ Corvalán, Macky (2011). “*La primera militancia es en el lenguaje*”, entrevista, Suplemento Tinta China, N°80, sábado 15 de Octubre.

³³⁷ Lorde, Audre (2008). Op. Cit., 47.

Para esta autora el lenguaje es un vehículo para el encuentro, una herramienta que permite desmontar los mandatos normativos a través del reconocimiento, intercambios e imbricaciones que desafíen las imposiciones de lo mayoritario, abriendo posibilidades para la aparición de historias, sensaciones y vivencias que desafíen la linealidad de la verdad, lo correcto y lo auténtico.

A lo largo de su obra y en sus intervenciones públicas como activista antirracista, lesbiana y feminista, Audre Lorde fue consistente en sus esfuerzos por construir entramados epistemológicos, interseccionales y nunca unitarios, que se mostraran capaces de poner en escena nuevos mundos, intentando “hablar acerca de verdades que aun no existen. Pero que al ser puestas en el lenguaje comienzan a dar forma a los mundos que ella imagina, es decir, ella crea y pone en circulación discursos que le permiten dar forma a mundos en las que esas verdades puedan materializarse”³³⁸.

Así, tal como esta autora señala en uno de los textos fundamentales de *La hermana la extranjera*, a través de la puesta en palabras de aquello que antes no tenía cabida en el lenguaje, se crean alianzas y complicidades, desde las que establecemos puntos de contacto entre nuestras diferencias, puesto que “con cada intento realizado de decir las verdades que aún ando buscando, he

³³⁸ Keating, AnaLouise (1996). Op. Cit., p. 157.
La traducción es mía.

establecido contacto con otras mujeres que buscan conmigo esas palabras que puedan encajar en el mundo en el que todas creemos”³³⁹.

Esta autora define el ejercicio de escribir como un movimiento vital en el que las experiencias adquieren nuevos sentidos y cuyas potencias son capaces de dotar a la realidad de intensidades dinamizadoras que amplían los sentidos del reconocimiento y lo posible, abriendo rutas para imaginar nuevos futuros y disputar los códigos que organizan nuestro tiempo. Nuestra escritura, señala Lorde, “define la calidad de la luz bajo la cual formulamos nuestras esperanzas y sueños de supervivencia y cambio, que se plasman primero en palabras, después en ideas y, por fin, en una acción más tangible”³⁴⁰.

Contar historias, dar cabida en el lenguaje a nuestras historias, y a lo que antes nos sentíamos incapaces de expresar, “es un proceso de autorrevelación y, como tal, siempre parece plagado de peligros”³⁴¹, pero es también una apuesta por problematizar, al mismo tiempo, lo íntimo y lo político, reflexionando acerca de los límites que se extienden entre ambos y al peso que acaban teniendo esas barreras para quienes viven sujetas a ellas.

³³⁹ Lorde, Audre (2003a). Op. Cit., p. 20.

³⁴⁰ Lorde, Audre (2003b). Op. Cit., p. 15.

³⁴¹ Audre Lorde (2003a), Op. Cit., p. 21.

Hablar o escribir “es algo que no se hace sin miedo... miedo a la visibilidad, a la cruel luz del escrutinio y tal vez a la crítica, al dolor, a la muerte”³⁴², pero es también una forma de cruzar las barreras que nos separan y reconocer la potencia de las diferencias. Romper los silencios es una forma de apostar por la sobrevivencia cuando todo lo que circula en los discursos que conocemos parece ser insuficiente para darle sentido a nuestros mundos. Reflexionando sobre este punto Audre Lorde insistirá vehementemente en “que aquello que nos hace más vulnerables, es también lo que puede llegar a hacernos más fuertes”³⁴³.

Audre Lorde siempre apostó por el poder de la voz y la escritura como gestos catalizadores de transformaciones y puntos de contacto, desde los que es posible también rebelarse e imaginar nuevas posibilidades de articulación de mundos, a fin de responder crítica y activamente “contra la aceptación de la impotencia [...] la resignación, la depresión y la autonegación”³⁴⁴.

³⁴² Ibidem, p. 23.

³⁴³ Lorde, Audre y Hammond, Karla (2004). Op. Cit., p. 39.
La traducción es mía.

³⁴⁴ Lorde, Audre (2003g). “*Los usos de lo erótico: lo erótico como poder*”. En: Audre Lorde. *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas, pp. 37–45, p.44.

CAPÍTULO 4:

GLORIA ANZALDÚA: HACERSE UN CUERPO EN EL NEPANTLE³⁴⁵

“Mi abuelita constantemente en la
cocina, con la cuchara en la olla.
Mi mami planeando lo que íbamos
a hacer. Este necesita dinero...
quién se lo puede prestar. Tú
sabes... Allí estaba nuestro
centro, pero cuando leíamos
historias, no había nada de
eso”³⁴⁶

“Yo soy Joaquín,
Perdido en un mundo de confusión,
Atrapado en el remolino de una
Sociedad gringa,
Confundido por reglas,
Despreciado por actitudes,
Suprimido por manipulaciones,
Y destruido por la sociedad moderna.
Mis padres
Han perdido la batalla económica
Y han ganado
La lucha por la supervivencia cultural.”³⁴⁷

³⁴⁵ Algunas secciones de este texto en una versión preliminar fueron publicadas como parte de un artículo titulado *Contar historias y dibujar sobre arena: Autohistoria, escritura e identidad en la obra de Gloria Anzaldúa* que apareció en el N°13 (SEMESTRE 1, 2018) de la revista *Liminales*. Escritos sobre psicología y sociedad, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central de Chile.

³⁴⁶ Gómez et all (1983). *Cuentos: stories by Latinas*. New York: Kitchen Table Press, pp. xiii.

³⁴⁷ Gonzales, Rodolfo “Corky” (2001). “Yo soy Joaquin”. En: Antonio Esquibel (ed.) *Message to Aztlán*. Huston: Arte Público Press, p.2.

En esta sección de mi trabajo, quiero centrar la mirada en el ejercicio de contar historias y en los usos políticos de la escritura autobiográfica que se despliegan en los trabajos de Gloria Anzaldúa, porque es desde allí desde donde podemos acceder a una mirada de conjunto de las formas en las que el trabajo de esta teórica feminista, Chicana, lesbiana y Mujer de Color se conecta con los modos radicales de transformación y experimentación escritural que aquí que se relacionan al concepto de *memorias plásticas*.

Imaginar, contar, recordar y escribir son verbos que atraviesan de punta a cabo la vida y la obra de Gloria Anzaldúa y desde los que surgen reflexiones teóricas en las que esta autora ensaya nuevas palabras para repensar su propia vida y quehaceres políticos.

Contar historias y reevaluar la propia experiencia como algo digno de ser contado y como un modo de tender(nos) puentes hacia otros son, en la obra de Anzaldúa, preocupaciones centrales que no sólo dan cuenta de una forma de imaginar nuevos mundos y habitarlos, sino que también representan una apuesta por darse un tiempo propio, en el cual las luchas por la memoria se vuelvan capaces de desmarcar los mandatos del olvido, el silencio y lo prohibido.

Los desarrollos escriturales de Anzaldúa están definidos a partir de la necesidad de la exploración de formas de rigor teórico y creativo que impulsan la

articulación de nuevos conceptos y los usos creativos del lenguaje, como mecanismos a través de los cuales la escritura se transforma en una apuesta por la articulación de aparatajes simbólicos y políticos radicales y movilizados, que alteran las barreras de lo íntimo en busca de re-escribir los márgenes de lo comunitario y desde donde habrán de surgir nociones tales como: autohistoria, autohistoria-teoría, nepantle, nepantlera, nueva mestiza y estado coatlicue.

La extensa y riquísima obra creativa de Gloria Anzaldúa³⁴⁸, debemos resaltar, excede el ámbito netamente escritural para insertarse en un conjunto de otras manifestaciones artísticas y políticas, y está atravesada por la necesidad de imaginar nuevas formas de pensar en torno a una serie de preguntas que, aún hoy -pasados casi 15 años desde la muerte de esta autora, acontecida en mayo

³⁴⁸ Es necesario señalar, a modo de advertencia, que la obra escritural de Anzaldúa tiene un sesgo único que la acerca en parte a lo comunitario y que desmorona las barreras de la, muchas veces, solitaria tarea de escribir y crear. Se trata de un corpus abierto y que sigue sorprendiendo por su vitalidad y potencial creativo, y que se conecta con nosotras, en parte, mediada o interconectada con *otras* lenguas y manos, pues algunos de los textos que la conforman fueron publicados por Anzaldúa en conjunto con su editora, colega y “comadre de escritura” AnnaLouise Keating quien participó junto a Anzaldúa de la publicación de *This bridge we call home* (Anzaldúa & Keating, 2002) y del libro *Gloria Anzaldúa Interviews=entrevistas* (Anzaldúa & Keating, 2000). Tras la muerte de Anzaldúa, en el año 2004, Keating, que ya desde la década de 1990 había comenzado a escribir sobre su obra, editó y publicó *The Gloria Anzaldúa Reader* (Anzaldúa & Keating, 2009), participó junto a Gloria González-López en la edición de *Bridging. How Gloria Anzaldúa’s life and work transformed our own* (Keating & González-López, 2012) y se encargó de la publicación de *Light in the dark=Luz en lo oscuro. Rewriting identity, spirituality, reality* (Anzaldúa, 2015), libro póstumo de Gloria Anzaldúa que contiene textos nunca antes publicados.

del 2004-, nutren una buena parte de los debates feministas contemporáneos³⁴⁹. En ella, la identidad, la fuerza de las experiencias y el carácter políticamente articulador de la idea de diferencia, son retomados como elementos capaces de abrir nuevas rutas críticas que guardan en sí la potencia necesaria para remover los discursos que nos nombran buscando normarnos y que insisten en construirnos desde el miedo.

A través de la obra de Anzaldúa accedemos a un conjunto de reflexiones que plantean la necesidad de poner en práctica distintas formas de torcer los ejes sobre los que se despliegan los discursos hegemónicos, al tiempo que nos impulsan, a ensayar diversos modos de poner en el mundo los signos de aquellas luchas políticas que se esfuerzan por quebrar los mandatos del silencio.

Anzaldúa busca estallar las normas desplegando en sus escritos un conjunto de voces que hacen resonar los torbellinos culturales y que nos hacen zumbiar la cabeza con lo contradictorio³⁵⁰. Esta autora reconstruye viejos mundos

³⁴⁹ Actualmente los materiales que Anzaldúa dejó al morir se encuentran formando parte del *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers*, un archivo multiformato que incluye cartas, trabajos escritos, entrevistas grabadas en audio, reviews de distintas obras, recortes, fotografías, posters y afiches, dibujos, y otros materiales. Este archivo forma parte de la Benson Latin American Collection, The University of Texas at Austin, en Estados Unidos. Para hacerse una idea general de los materiales de este archivo, recomiendo la revisión de su página web: <https://legacy.lib.utexas.edu/taro/utlac/00189/lac-00189.html> (última revisión: 8 de enero de 2019)

³⁵⁰ Anzaldúa, Gloria (1987). Op. Cit., p. 77.

y ensaya otros nuevos, torciendo su propia lengua para contar, asumiendo siempre “una operación de riesgo [...] una aventura imprevisible [...] una posibilidad de fracasar y perder”³⁵¹

Marcar la vida sobre el papel: rutas de viaje y apuestas políticas

Feminista, nueva mestiza y nepantlera³⁵², lesbiana, profesora, mujer de color y Chicana, autodefinida como “Mita’ y mita”³⁵³, está autora insistió una y

³⁵¹ Flores, Valeria (2016). “*La intimidación del procedimiento. Escritura, lesbiana, sur como prácticas de sí*”. BADEBEC - VOL. 6 N° 11. septiembre 2016, p. 231

³⁵² La noción de Nueva Mestiza, presente en parte importante de la obra de Anzaldúa y eje central de su texto *Borderlands/ La frontera. The New Mestiza* debe ser leída como un proceso de hibridación cultural de carácter múltiple, cambiante y siempre inacabado. La Nueva Mestiza de Anzaldúa es una figuración (Braidotti, 2000) que desmonta los imaginarios que conciben el mestizaje como una cuestión basada en lo biológico, para articular una propuesta en la que la clave está dada por la posibilidad de habitar múltiples mundos contruidos a partir de experiencias marcadas por la raza, el género, la clase, el cuerpo o las creencias religiosas. En los textos posteriores a *Borderlands*, la concepción de la Nueva Mestiza de Anzaldúa se fue transformando de manera gradual hasta dar paso a la noción de Nepantlera, término nahuatl que designa un tipo específico de mediadora cultural capaz de construir puentes y de transitar entre mundos a través de negociaciones que permiten el tráfico de informaciones, saberes y experiencias.

Para profundizar sobre este punto se recomienda la revisión de:

- Ortega, Mariana (2016) “*The New Mestiza and La Nepantlera*”. En: Mariana Ortega, *In-Between. Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*. Albany: Suny Press.
- Keating, AnaLouise (2006) “*From Borderlands and New Mestizas to Nepantlas and Nepantleras: Anzaldúan Theories for Social Change*”, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: Vol. 4: Iss. 3, Article 3.
- Barrientos, Panchiba F. (2017). “*Serpientes y nepantleras. Resignificar la frontera y repensar la identidad en los escritos de Gloria Anzaldúa*”. En: BADEBEC, Vol. 7 Núm. 13 (2017): Septiembre, pp. 89-108.

³⁵³ Anzaldúa, Gloria (1987). Op. Cit., p. 19.

otra vez en imaginarse como la habitante de un entre-cruce desbocado de códigos, invitándonos a pensar en ella:

“As Shiva, a many-armed and legged body with one foot on brown soil, one on white, one in straight society, one in the gay world, the man's world, the women's, one limb in the literary world, another in the working class, the socialist, and the occult worlds. A sort of spider woman hanging by one thin strand of web”³⁵⁴.

Nacida el 26 de septiembre de 1942 en el seno de una familia de campesinos empobrecidos que ocupaban un rancho en el Valle del Río Grande de Texas –frontera entre Estados Unidos y México- que la autora describe como “una herida abierta where the Third World grates against the first and bleed”³⁵⁵, Anzaldúa se identificó desde múltiples perspectivas que negocian al mismo tiempo con la ficción y la urgencia del reconocimiento, pero sobre todo con la necesidad de contar historias como un gesto que remueva las barreras de lo

³⁵⁴ Anzaldúa, Gloria (1983a). Op. Cit., p. 228.

“Shiva, con un cuerpo de muchos brazos y piernas con un pie en la tierra color café, otro en lo blanco, otro en la sociedad heterosexual, otro en el mundo gay, otro en el mundo de los hombres, de las mujeres, un brazo en la clase obrera, los mundos socialistas y ocultos. Un tipo de mujer araña colgando por un hilo de su telaraña” (Anzaldúa 1988b, p.165).

³⁵⁵ Anzaldúa, Gloria (1987). Op. Cit., p. 3.

“Una herida abierta donde el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra” (Anzaldúa, 2016, 42)

intimo para resignificar los espacios del dolor y la vengüenza, ya no como algo que nos pasa individualmente, sino como algo que se construye en conjunto y que está entramado con las lógicas del poder y los relatos dominantes.

Hablar de la vida, exponer la propia vida, tal como señala Lucrecia Masson en su *Epistemología rumiante*, es dar cuenta de que “necesitamos nuevos modos de nombrar [para] arrebatar la posibilidad del relato a quienes cuentan nuestra historia”³⁵⁶. Necesitamos contar nuestras historias para sanar, para construir nuevas alianzas y para resignificar lo político desde nuevos sentidos de la diferencia, del reconocimiento y la comunidad.

Hija de antiguos habitantes del Valle de Texas, que podían contar varias generaciones hacia atrás como propietarios de sus tierras, Anzaldúa vivió gran parte de su infancia y juventud como la hija de una pareja de campesinos inquilinos y pobres cuyas familias, así como la mayoría de los habitantes del lugar, habían perdido su pequeño rancho presionados por las lógicas productivas de la agroindustria y las leyes estadounidenses que habían transformado en inquilinos o, incluso, en inmigrantes indocumentados a quienes antes, cuando esta región había formado parte del territorio de México, eran sus legítimos habitantes³⁵⁷.

³⁵⁶ Masson, Lucrecia (2017). *Epistemología Rumiente*. Valencia: Fea, p. 13.

³⁵⁷ Anzaldúa, Gloria (1987). Op. Cit., p. 3-5.

Anzaldúa relata las estrategias y las luchas impulsadas por los Chicanos por sobrevivir como habitantes de la Frontera, un lugar marcado por lo que ella misma define como un conjunto de límites y residuos que se sedimentan de forma innatural³⁵⁸. Un territorio caracterizado por la sensación de estar “straddling the wall between abbysses”³⁵⁹ y marcados por una violencia sentida a diario en todos los niveles de la vida. Aquí, nos cuenta la autora, los Chicanos viven en un estado de tensión de alerta permanente que “grips the inhabitants of the borderlands like a virus”³⁶⁰.

Marcada por la experiencia de ser una “mexicana de este lado”³⁶¹, Anzaldúa señala que su hogar es un “thin edge of barbwire”³⁶² y se reconoce tironeada entre el presente y el pasado, mirando de frente una línea fronteriza que la constituye recorriendo “down the lenght of my body/ staking fence rods in my flesh”³⁶³, al tiempo que la fragmenta y la raja.

³⁵⁸ Ibidem, p. 3.

³⁵⁹ Anzaldúa, Gloria (1983a). Op. Cit., p. 205.
“Montados a horcajadas sobre el abismo” (Anzaldúa, 1988b, p. 165).

³⁶⁰ Anzaldúa, Gloria (1987). Op. Cit., p. 4.
“Se apodera de los habitantes de las tierras de frontera como un virus” (Anzaldúa, 2016, p. 42).

³⁶¹ Ibidem, p. 3.

³⁶² Ibidem, p. 4.

³⁶³ Ibidem, p.2.
“recorre la longitud de mi cuerpo/ me clava estacas de valla en la carne” (Anzaldúa, 2016, p. 41)

Anzaldúa nos habla de la pobreza en la frontera, de la vida en el rancho y de los aviones que fumigaban los campos rociando sobre los trabajadores una carga de pesticidas que les ardía los ojos y los obligaba a lanzarse de cara al suelo, mientras se tapaban la cabeza con las manos para tratar de protegerse la cara del gas o se cubrían la nariz como podían, tratando de filtrar el aire que respiraban a través las mangas de sus ropas hechas de sacos de harina³⁶⁴.

Al pensar en la escritura de Gloria Anzaldúa debemos intentar tener siempre en vista los múltiples contextos materiales, culturales e incluso socio-ficcionales desde los que surge y se impulsa la voz de esta autora y los modos en que estos cobran un sentido fundamental a la hora de reflexionar en torno a su obra.

A lo largo de su trabajo Anzaldúa insiste en hablar de la violencia y de las injusticias impuestas por el mundo anglo -el estado, sus policías, los terratenientes y los habitantes comunes- insistiendo en que los “gringos in the U.S. Southwest consider the inhabitants of the borders transgressors, alien - whether they possess documents or not, whether they’re Chicanos, Indians or Blacks”³⁶⁵. Así, al tiempo que busca poner en evidencia las vergüenzas

³⁶⁴ Anzaldúa, Gloria (1983b). Op. Cit., p. 202.

³⁶⁵ Anzaldúa, Gloria (1987). Op. Cit., p. 3.

asociadas al racismo y los modos en que estas dan forma a las normas que marcaban el camino de los niños y demás habitantes del Rio Grande, que desdeñaban lo *prieto* en favor de lo blanco, e imaginaban lo mexicano como una marca de la que era mejor siempre tratar de desprenderse, pero que al mismo tiempo era posible usar “as a club with wich to hit each other”³⁶⁶, como un arma con la que herir a otros y señalarlos a otros como lo abyecto. Nos habla de los esfuerzos de tratar de encajar en el mundo anglo, aun cuando en el fondo era sabido que estaba lleno de peligros y “dogs [that] shit on the rest of us every day of our lives”³⁶⁷, de vigilantes, de injusticias.

La muerte prematura de su padre afectado por una enfermedad al corazón y al que un día devolvieron del sembrado muerto, trayéndolo a casa sobre una camioneta roja desde la que otros trabajadores lo dejaron caer al suelo como un despojo del que ya los patrones no quisieron más hacerse responsables³⁶⁸, es

“Los gringos del suroeste de Estados Unidos consideran a los habitantes de las tierras fronterizas transgresores, extranjeros -tanto si tienen documentos como si no, tanto si son Chicanos, Indios o Negros” (Anzaldúa, 2016, p. 42)

³⁶⁶ Ibidem, p. 97.

“Como un garrote con el que se podían pegar uno al otro” (Anzaldúa, 1988b, p. 161)

³⁶⁷ Anzaldúa, Gloria (1983a). Op. Cit., p. 207.

“Perros que se cagan en todos nosotros por el resto de nuestras vidas”.

La traducción es mía.

Esta sección del texto no es parte de la versión en español de *La Prieta* que aparece en la versión en traducida de *Esta puente mi espalda* que fue publicada en 1988.

³⁶⁸ Ibidem, p. 200.

un punto de inflexión en la vida de la autora y se transforma en uno de los elementos centrales de *La Prieta*, que es hasta el día de hoy, uno de sus textos más influyentes y citados. Anzaldúa describe este hecho como un accidente que “irrevocably shattered the myth that there existed a male figure to look after me”³⁶⁹ y que dejó a su familia a merced de su propia suerte, obligando a su madre a hacerse cargo de sus hijos sola y posicionándola a ella, Gloria, como a una igual aunque fuera sólo una niña. Anzaldúa se transformó, entonces, en la encargada de ayudar a su madre en las tareas asociadas al cuidado y atención de sus hermanos varones quienes pasaron a ser los nuevos *hombres del hogar* “surrogate husbands, legitimate receivers of her power. Her allegiance was and is to her male children, not to the female”³⁷⁰.

¿Pero cuál es el sentido de estas historias? ¿Qué podemos encontrar en ellas o, más bien, qué es lo que Anzaldúa busca construir en torno a ellas? ¿Cómo se justifica esta necesidad de sumergirse en el dolor, en los sentidos de lo abyecto? ¿Cómo podemos hacernos esas preguntas en las que algo de nosotras mismas es traicionado o se rompe?

³⁶⁹ Ibidem, p. 200.

“El accidente destruyó irremediamente el mito que existía una figura masculina quien me cuidara” (Anzaldúa, 1988b, p. 159)

³⁷⁰ Ibidem, p. 201.

“Sustitutos de maridos, recipientes legítimos de su poder. Su lealtad fue y es para sus hijos varones no para las hembras” (Anzaldúa, 1988b, p. 160)

Estas preguntas pueden ser en partes contestadas cuando pensamos en las formas en que Anzaldúa se expone a sí misma para dar cuenta de los modos en los que la vergüenza, el racismo y la violencia operan como discursos motores de las formas de la autopercepción y el reconocimiento asociados al mundo Chicano y especialmente a sus mujeres y los mandatos que rigen sobre ellas.

Es posible observar que las desviaciones del discurso heterocentrado que anudan las conceptualizaciones ficcionales que dan cuerpo a la escritura de Anzaldúa, permiten dar cuenta de las diversas formas en que pueden ser intervenidas y reinventadas las subjetividades y las luchas políticas, abriendo paso a disputas en el lenguaje que son capaces de crear nuevas realidades cognitivas y de reapropiación simbólica.

Anzaldúa nos cuenta sus propias historias y expone frente a quien se atreva a leerla su vida diseccionada mediante cortes que se multiplican, se desbordan y se intersectan, y que, al hacerse paso entre las palabras, nos remiten a situaciones que son muchas veces dolorosas, pero con las que ciertamente podemos identificarnos e incluso sentir complicidades. Sus historias a veces son simples y se centran en elementos de la vida cotidiana, otras veces ofrecen complejas propuestas teóricas y epistemológicas que desafían los imaginarios normativos y coloniales que nos ordenan. Esta autora alterna entre ellas sin dejar que una someta a la otra, resignificando las preguntas sobre qué

es lo que constituye una experiencia que valga la pena ser contada e insistiendo en que “using a multidisciplinary approach and a storytelling format, I theorize my own and others’ struggles for representation, identity, self-inscripción, and creative expressions”³⁷¹.

Siempre que pensamos en Anzaldúa, nos enfrentamos a una autora desdoblada y múltiple, que nos invita a repensar la riqueza de los cruces y los despliegues de una conciencia que se extiende más allá de sus propios límites, para reconocerse mestiza, incompleta, multiforme, e incluso, muchas veces, perdida, confundida, asustada o rota.

Anzaldúa imagina nuevas formas de nombrarse que son complejas y que dan cuenta de la necesidad de tomar posición en torno a conflictos culturales y sociales que atraviesan el tiempo en el que vive, pero que, al mismo tiempo, responden a temporalidades no siempre circunscritas a líneas simples o a puntos de partida o cierres bien definidos. Algunos de estos nombres son profundamente únicos, y están ligados a las formas en las que su memoria se ha asentado en torno a ciertos núcleos y a los modos en los que ha sido nombrada por quienes

³⁷¹ Anzaldúa, Gloria (2015). *Op. Cit.*, p. 3.

“Utilizando una aproximación multidisciplinaria y un formato que remarca el gesto de contar historias, teorizo mis luchas por la representación, la identidad y la autoinscripción -y las de otros-, y propongo expresiones creativas”.

La traducción es mía.

conforman sus entornos más íntimos. Otros nombres son colectivos y apuntan al rescate de diversas historias silenciadas en el violento entrecruce de diferencias y vidas que conforman las fronteras que la atraviesan. Pero hay también un tercer conjunto de nombres que surgen a partir de aquello que esta autora imagina en contacto con las vivencias que reconoce compartidas y turbulentas. Todas ellas surgen como “un mapa cognitivo políticamente informado que interpreta el presente en función de la propia situación incardinada”³⁷², es decir, atienden a aquellas configuraciones que intensionan aperturas de lo político y de nuestros tránsitos vitales, relacionándose con la idea de *memorias plásticas* tal como se ha desarrollado hasta ahora en esta tesis.

Anzaldúa transita en un amplio escenario feminista de intercambios imaginarios y escriturales radicales que aun hoy tiene la fuerza de movilizar reflexiones y miradas críticas sobre asuntos teóricos fundamentales para nuestras concepciones acerca de quienes somos y cómo podemos escribir sobre nosotras mismas.

³⁷² Braidotti, Rosi (2004). Op. Cit., p. 213-214.

Autohistoria: un concepto para el ejercicio de contar(nos)

En *Doing Gigs. Speaking, writing, and change*, una entrevista con Debbie Blake y Carmen Abrego, Anzaldúa reflexiona sobre las fuerzas que se desatan a la hora de escribir y sobre la potencia de la escritura impulsada por las Chicanas y las Mujeres de Color, e insiste en la fuerza de la ficción como una posibilidad capaz de abrir caminos hacia a nuevas formas de construir conocimiento y pensar lo político. En esa ocasión, Anzaldúa señaló que “myths and fictions create reality, and these myths and fictions are used against woman and against certain races to control, regulate and manipulaste us. I’m rewriting the myths, using the myths back against the oppressor”³⁷³. Es en este contexto de lucha epistemológica radical desde donde surge uno de los conceptos menos explorados que conforman la obra desarrollada por Anzaldúa: la autohistoria.

La noción de autohistoria, desarrollada por Gloria Anzaldúa en sus escritos tardíos³⁷⁴, da cuenta del esfuerzo emprendido por esta autora para poder

³⁷³ Anzaldúa, Gloria & Keating, AanaLouise (2000). *Interviews = Entrevistas*. New York; London: Routledge, p. 219.

“Los mitos y las ficciones crean realidad y estos mitos y ficciones han sido usados contra las mujeres y contra ciertos sujetos racializados para controlarlos, manejarlos y manipularlos. Estoy reescribiendo los mitos, usando mis mitos como respuesta contra el opresor”.

La traducción es mía.

³⁷⁴ Al pensar en la posibilidad de establecer una periodización capaz de ordenar la Obra de Anzaldúa a través de un criterio de carácter temporal, me remito a la propuesta elaborada por AnaLouise Keating, en la introducción de *The Anzaldúa Reader*. En ella se plantea que es posible imaginar tres

nombrar sus propios gestos escriturales de carácter autobiográfico. El concepto de autohistoria busca rescatar el poder que se juega en el proceso de escribir sobre la propia vida, otorgándole a ese registro de escritura el carácter de una declaración epistémica y política en la que se pone en juego una apuesta teórica que apunta a desmontar los mandatos de lo decible y de lo que es digno de ser contado. “Writing is the site where I critic reality, identity, lenguaje, and dominant culture’s and ideological control”³⁷⁵, dirá Anzaldúa en *Ligth in the Dark = Luz en lo oscuro*, dando cuenta del poder rearticulador de las palabras y del impulso transformador que intenta transmitir a través de su obra.

Los conceptos autohistoria y autohistoria-teoría, representan el esfuerzo de esta autora por poner en escena un espíritu escritural con vocación autobiográfica capaz de desafiar las clausuras imaginarias impuestas por la división de los espacios de lo público y lo privado, al tiempo que actúan

periodos para comprender la obra de esta autora: ““Primeros escritos” etapa que cubriría sus escritos hasta la segunda edición de *Esta puente mi Espalda* (1983); “escritos intermedios” que incluirían el trabajo brevemente anterior y posterior a la publicación de *Borderlands/ La Frontera*; y “escritos tardíos” que incluyen los trabajos de la segunda mitad de la década de 1990 hasta su muerte en 2004”. (Anzaldúa y Kaetting, 2009, p. 11)

La traducción es mía.

³⁷⁵ Anzaldúa, Gloria (2015). Op. Cit., p. 3.

“La escritura es el lugar desde el que critico la realidad, la identidad, el lenguaje y la ideología del control de la cultura dominante”.

La traducción es mía.

desplazando las normas de la autobiografía formal, con su marcado carácter occidental, existista y masculino.

Según los desarrollos propuestos por Anzaldúa, “conectando experiencias personales con realidades sociales results in autohistoria, and theorizing about this activity results in autohistoria-teoría”³⁷⁶. La idea de autohistoria introduce un giro de ficción en el relato autobiográfico y surge como un ejercicio feminista que, es practicado por las Mujeres de Color como una forma de hacerse cargo de la necesidad de experimentar puntos de encuentro entre el compromiso con la articulación de una conciencia del reconocimiento y las urgencias de las demandas por la justicia social y colectiva. “Writers of autohistoria-teoría blend their cultural and personal biographies with memoir, history, storytelling, myth, and other forms of theorizing. By so doing, they create interwoven individual and collective identities”³⁷⁷.

³⁷⁶ Ibidem, p. 6.

“Conectando experiencias personales con realidades sociales surgen las autohistorias, y teorizando sobre el ejercicio de contar o construir autohistorias, surge la autohistoria-teoría”.
La traducción es mía.

³⁷⁷ Ibidem, p. 242.

“Quienes escriben autohistoria-teoría mezclan sus biografías culturales y personales con historias, memorias, cuentos, mitos y otras formas de teorizar. Haciendo esto, crean identidades individuales y colectivas entretejidas”.
La traducción es mía.

Al describir su relación con la autohistoria Anzaldúa señala:

“Intento dar testimonio de mi propio proceso y conciencia de escritora Chicana. Soy la que escribe y se escribe/ I am the one who writes and who is being written. Últimamente es el escribir que me escribe/ It is the writing that «writes» me. I «read» and «speak» my self in to being”.³⁷⁸.

Los ejercicios escriturales descritos por Anzaldúa con el concepto de autohistoria, proponen la posibilidad de ensayar formas autobiográficas nuevas en las que lo narrado se inserta en lo real formando pequeños remolinos que levantan las hojas para cambiarlas de lugar. Estas escrituras rompen los silencios y desafían la vergüenza, conformando, a través de letras accidentadas, desafíos que quiebran los mandatos de las voces dominantes y hacen frente a la autocensura. “No hables de esas cosas, de eso no se habla. No hables, no hables ¡Callate! Estate quieta. Seal your lips woman!”³⁷⁹, son exigencias y reclamos que articulan una parte significativa de nuestras experiencias como mujeres,

³⁷⁸ Ibidem, p. 3.

“Soy la que escribe y se escribe/ Últimamente es el escribir que me escribe/ Yo me «leo» y «hablo» para existir”.

La traducción es mía.

³⁷⁹ Anzaldúa, Gloria (1990). *Making face, making soul. Haciendo caras. Creative and critical perspectives by feminists of color*. San Francisco: Aunt Lute, p. xxii.

lesbianas, activistas, profesoras o estudiantes. Pero cuando nos miramos de frente para escribir y nos atrevemos transformar el silencio en lenguaje, se produce una transgresión que impulsa nuestras conciencias hacia nuevas formas de habitar e imaginar los mundos que transitamos y que compartimos con otros. En la pluma de Anzaldúa “the creative process is an agency of transformation”³⁸⁰.

Es necesario resaltar aquí que nunca nuestras autohistorias están contadas de una vez y para siempre, sino que representan un conjunto inacabado de escrituras que se expone a nuestras transformaciones y al paso del tiempo. Así, el concepto de autohistoria nos invita a pensar ya no en autobiografías cerradas sino más bien en la posibilidad de reinterpretar constantemente “the story you imagine yourself to be living”³⁸¹.

Nuestra autohistoria -dirá Anzaldúa- “is not carved in stone but drawn on sand and subject to shifting winds”³⁸². Desprendidas de las exigencias de la

³⁸⁰ Anzaldúa, Gloria (2015). Op. Cit., p. 35.

“El proceso creativo es una agencia de transformación”.
La traducción es mía.

³⁸¹ Ibidem, p. 142.

“La historia que te imaginas que estás viviendo”.
La traducción es mía.

³⁸² Ibidem, p. 142.

“No está tallada en piedra sino dibujada en la arena y sujeta al cambio de los vientos”.
La traducción es mía.

coherencia y reconciliadas con la perdurabilidad de nuestras formas de dar cuenta de nosotras mismas, nos *autohistoriamos* como si dibujáramos sobre arena húmeda en la orilla del mar. Renunciamos con este gesto a las letras mayúsculas y a los grandes nombres, rechazamos los epitafios y, en su lugar, nos anidamos en pequeños relatos transitorios desde los que coqueteamos con la posibilidad del fallo y la traición. Así, contar nuestras historias nos ayuda a salir de nosotras mismas y a tender puentes hacia otros mundos posibles de ser vividos y también contados.

En *La Prieta*, pese a ser un texto de su primera época, publicado originalmente en 1981 y traducido al español en 1988 como parte del libro *Esta puente mi espalda*, encontramos un excelente ejemplo de lo que Anzaldúa describe como autohistoria. Se trata de un escrito en el que la autora toma múltiples riesgos y se lanza a pensar en los modos en los que se conforma el entramado de dimensiones desde los que surgen las experiencias que nos conforman.

Escribiendo *La Prieta*, Anzaldúa se revela contra la vergüenza aprendida a partir del silencio colonial y, también, contra las imposiciones de la heterosexualidad obligatoria, las exigencias del género y las demandas de coherencia que, comúnmente, se busca hacer cumplir a quienes intentar dar cuenta de sí mismos. Aquí la autora levanta una voz que se ocupa de desafiar a

las *normas del buen decir*, insistiendo en la necesidad de contarse a sí misma más allá de las exigencias de autodefinición estática que le demandan, entre otros, el feminismo, el movimiento gay, La Raza, las alianzas con el Tercer Mundo y El Mundo Zurdo³⁸³.

Reflexionando en torno a las identificaciones que surgen desde las experiencias ligadas a la construcción de imaginarios y subjetividades que habitamos y que no cesan de interpelarnos acerca de cuáles son y debieran ser los lugares centrales desde los que es posible dar cuenta de nosotrxs mismos, Anzaldúa se describe este texto como “a wind-swayed bridge, a crossroads inhabited by whirlwinds. Gloria, the facilitator. Gloria, the mediator”³⁸⁴ y se pregunta en torno a la potencia de la ambivalencia.

En esta autohistoria anzalduniana la búsqueda por dar cuenta de aquellos detalles más íntimos ligados a su propia vida, impulsan a la autora a rozar lo monstruoso desde distintas aristas, poniendo en el centro de su reflexión su propio cuerpo y las tensiones que se desatan cuando otros intentan imprimir sobre él significados forzados, gestos de asimilación, restricciones normativas o

³⁸³ Anzaldúa, Gloria (1983a). Op. Cit., p. 228.

³⁸⁴ Ibidem, p. 228.

“Soy una puente columpiada por el viento, un crucero habitado por torbellinos, Gloria, la facilitadora, Gloria, la mediadora” (Anzaldúa, 1988b, p. 165)

silencios. Cuando Anzaldúa describe el proceso de escritura que dio paso a la publicación de *La Prieta*, da cuenta de las asperezas de la autohistoria y señala, “when I began writing this essay [...] the wind I was accustomed to suddenly turned into a hurricane. It opened the door to the old images that haunt me, the old ghost and all the old wounds”³⁸⁵.

Contar estas historias y volver a repasar distintas experiencias ligadas al dolor, el racismo y la homofobia, se transforma en un proceso de escribir contra sí misma³⁸⁶, pero, al mismo tiempo, así al menos lo piensa Anzaldúa, la acción de enfrentarse a las imágenes que nos aterran puede impulsar procesos que nos permitan construir nuevos sentidos del equilibrio, desde donde la mezcla de experiencias que nos constituyen decanten en la articulación de lógicas del reconocimiento capaces de operar más allá de los márgenes normativos que nos restringen y nos impiden pensarnos juntxs.

Para Anzaldúa justamente radica aquí la potencia de contar historias. El sentido último de la autohistoria y de la autohistoria-teoría tienen que ver con la

³⁸⁵ Ibidem, p. 220.

“Cuando empecé a escribir este ensayo [...] el viento al que estaba acostumbrada de repente se convirtió en huracán. Abrió la puerta a imágenes viejas que me espantan, fantasmas viejos y todas las heridas viejas” (Anzaldúa, 1988b, p. 158)

³⁸⁶ flores, valeria. (2009). Op. Cit.

posibilidad de transformar nuestro mundo a través del rescate de la experiencia y de la puesta en marcha de lo íntimo, ya no como algo que sea necesario preservar en las sombras o acallar, sino como aquello que puede ser pensado, movilizado y gestionado -a través de la escritura con vocación autobiográfica y de las *memorias plásticas*- como un repositorio de vivencias más o menos compartidas que nos invitan a pensar junto a otros sobre los modos en los que se construyen las diversas opresiones que enfrentamos, así como también sobre cómo podemos construir alianzas que nos permitan hacerles frente sin insistir en que existen vivencias más significativas que otras y sin asumir que podemos conocer a priori los múltiples cruces que articulan las experiencias de quienes nos rodean.

Leer a Anzaldúa en su contexto escritural

Pese a la importancia fundamental de su obra escritural y sus desarrollos teóricos, sería un error leer a Gloria Anzaldúa sin atender al contexto que enmarca su trabajo como escritora.

La obra de Anzaldúa no es un caso aislado, sino que más bien forma parte de un conjunto muy específico de desarrollos teóricos y políticos que hacia finales de la década de 1970 y principios de los años 80 irrumpieron en la sociedad

estadounidense impulsando las escrituras desarrolladas por las mujeres Chicanas y las Mujeres de Color, quienes propusieron nuevos temas y estéticas que desafiaron sus propios anclajes culturales. Con ello hacían eco de un conjunto de movilizaciones sociales que -desde distintas aristas políticas ligadas, entre otros, a las luchas por el acceso a la educación, a los movimientos antirracistas, a las revueltas homosexuales, a las demandas antiimperialistas y anticoloniales, a las luchas por desmontar los circuitos de la precarización laboral en el campo y a los esfuerzos enfrentar la profundización de la pobreza en las ciudades- tensionaron de manera profunda la primacía de los imaginarios culturales dominantes y construyeron nuevos espacios de enunciación en los que las diferencias y las experiencias que desbordaban lo mayoritario comenzaron a erosionar los supuestos epistemológicos que sostenían cultural y socialmente los discursos estadounidenses y las estructuras cotidianas de la vida de los habitantes de dicho país.

En su artículo *La literatura de la Chicana: un reto sexual y racial del proletariado* (1990), Norma Alarcón señala que los ejes centrales que marcan el surgimiento de la escritura Chicana se caracterizan por una fuerte insistencia en el despliegue de ejercicios ligados a la autodeterminación, a partir de los cuales se impulsan “proceso[s] de autoinvención en los intersticios de varias culturas”³⁸⁷.

³⁸⁷ Zinn, Howard (2007). Op. Cit., p. 444.

Los cruces culturales, simbólicos y subjetivos expuestos por las escrituras Chicanas configuran un conjunto de ejes imaginarios desde los que es posible disputar los procesos de identificación que sostienen los contornos dicotómicos en los que fundan los límites entre lo anglo y lo mexicano, desmontando los cimientos racializados y coloniales que sustentan los imaginarios que configuran las jerarquías sociales en la frontera. Nos enfrentamos, así, a un conjunto de prácticas escriturales que, a través del rescate y la articulación de distintos discursos e historias, disputan los lugares desde los que es posible alzar la voz para poner en circulación formas de nombrar(se) que desafían los silencios impuestos por la literatura estadounidense tradicional.

Las escrituras Chicanas impulsan la reivindicación de las historias locales, el rescate de los saberes y las memorias tradicionales y la puesta en valor de las lenguas propias, entre las que destacan el inglés estándar y el argot de la clase obrera, el español mexicano estándar, el español del norte de México, el español Chicano, el tex-mex y el pachuco³⁸⁸.

En la escritura Chicana, el bilingüismo es un gesto decisivo que apunta a abrir nuevas rutas para la imaginación, pues permite aproximarnos a la posibilidad de experimentar nuevas formas de comprensión del lenguaje, al

³⁸⁸ Anzaldúa, Gloria (1987). *Op. Cit.*

tiempo que cuenta una historia inacabada en la que el mestizaje y la mezcla se transforman, a través de las palabras, “en una expresión legítima y creadora frente al fenómeno de la aculturación”³⁸⁹.

Si, en general, hasta fines de la década de 1970, las expresiones escriturales fronterizas características de la literatura Chicana, desarrolladas en el sureste de Estados Unidos -entre las que destacan *Im Joaquin* de Rodolfo Corky (1967), *Plum Plum Pickers*, de Raymond Barrio (1969), *Chicano*, de Richard Vázquez (1970) y ...y no se lo tragó la tierra, de Tomás Rivera (1971)- habían impulsado miradas contra la opresión y la invisibilización de las experiencias Chicanas, centrándose especialmente en la exposición de la explotación en el campo, en las denuncias en torno a la pobreza, en el rechazo de las violencias de la frontera, en el rescate de la tradición mexicana y en el reconocimiento de la figura del pachuco³⁹⁰, tales miradas se habían conformado desde una perspectiva predominantemente masculina, patriarcal y fuertemente heterocentrada.

³⁸⁹ Gómez, Alma., Moraga, Cherríe, & Romo-Carmona, Mariana (1983). *Cuentos: stories by Latinas*. New York: Kitchen Table, Women of Color Press, p. xvii.

³⁹⁰ Alarcón, N. (1990). La literatura de la Chicana: un reto sexual y racial del proletariado. En A. López, A. Malagamba, & E. Urrutia (Eds.), *Mujer y literatura mexicana y Chicana. Culturas en contacto* (Vol. 2, pp. 207–212). México, D.F: Colegio de México, p. 209.

Podemos observar que hacia 1980 se produce un cambio significativo, marcado por la irrupción de nuevas escenas ligadas al surgimiento de un conjunto de escritoras que buscaron disputar los modos en los que lo Chicano estaba siendo pensado, representado y problematizado. Surge, así, de la mano de autoras como Cherríe Moraga, Ana Castillo, Sandra Cisneros, Mary Helen Ponce, Gina Valdéz y -por supuesto- Gloria Anzaldúa, una escritura múltiple que se rebela frente a los patrones culturales que buscan organizar lo masculino y lo femenino de manera rígida y jerárquica, impulsando el rescate y la puesta en valor de nuevas temáticas y figuras míticas y populares tales como la Malinche, la Llorona y la Virgen de Guadalupe.

En su libro *Women reading, women writing*, AnaLouise Keating plantea que “el rechazo de los valores asociados a la tradición falocéntrica y los esfuerzos por dar cuenta de realidades que reafirmen las experiencias de las mujeres se ha convertido [...] en uno de los temas centrales que dan forma a la poesía y la escritura de ficción desarrolladas por mujeres”³⁹¹. La irrupción de las autoras Chicanas impulsa, al mismo tiempo, reflexiones acerca del rescate y el valor de la oralidad y las posibilidades de tomarse la palabra por asalto.

³⁹¹ Keating, AnaLouise (1996). *Op. Cit.*, p. 18.
La traducción es mía.

Lo anterior, da cuenta de la urgencia por contar y poner por escrito las experiencias que surgen entre quienes se ven a sí mismas intentando preservar una memoria que siempre se construye en los márgenes de las antologías y las publicaciones rotuladas bajo las etiquetas de lo “estadounidense” y lo “latinoamericano”³⁹².

Las escritoras Chicanas se lanzan a la tarea de desmontar los mandatos de lo indecible. En las imágenes que nos ofrecen “nada se desecha, ni lo bueno, ni lo malo, ni lo feo, nada se rechaza, nada se abandona”³⁹³. Todo vale para acabar con el silencio, porque -en palabras de la propia Anzaldúa- “what validates us as human beings validates us as writers [...] No topic is too trivial. The danger is in being too universal and humanitarian and invoking the eternal to the sacrifice of the particular and the feminine and the specific historical momento”³⁹⁴

³⁹² Gómez et al. Op. Cit.

³⁹³ Alarcón, Norma (1990). P. Cit., p.212.

³⁹⁴ Anzaldúa, Gloria (1983a). Op. Cit., p.170.

“Lo que nos valoriza a nosotras como seres humanos nos valoriza como escritoras. No hay tema demasiado trivial, el peligro es ser demasiado universal y humanitaria e invocar lo eterno para el sacrificio de lo particular y de lo femenino en el momento histórico específico” (Anzaldúa, 1988b, p. 224)

En las escrituras de mujeres Chicanas “la batalla por la identidad se libra en varios campos; consigo misma, con la familia, con amistades y con el mundo externo”³⁹⁵. Por ejemplo, si en las novelas Chicanas escritas por varones que caracterizaron la literatura Chicana hasta los años 70 la figura del padre ocupaba un lugar central, en la obra de autoras como Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, Ana Castillo y otras escritoras Chicanas, la madre se vuelve un punto de referencia fundamental, que se articula como un ícono a partir del cual es posible reflexionar, al mismo tiempo, en torno a los mandatos de feminidad y las posibilidades de establecer relaciones y lazos de cuidado e intercambio de saberes entre mujeres. Así, en las propuestas escriturales ligadas al trabajo de las autoras Chicanas, la figura madre adquiere un carácter ambivalente, pues es vista, al mismo tiempo, como aquella que mantiene los mandatos de la tradición, pero también, como quien en muchas ocasiones se ve forzada a sobrepasarlos para lograr sobrevivir.

Así, la madre aparece, por un lado:

“Como una mujer trabajadora que se ha sacrificado en los campos y en las fábricas para sostener a la familia; pero, por otro, al entenderla como encargada de la transmisión de patrones culturales

³⁹⁵ Gómez et al. (1983). Op. Cit., p. 49.

tradicionales, ella traiciona los intereses de la hija o la abandona a que se abra paso por sí misma y solitariamente”³⁹⁶.

La frontera se vuelve, también, un concepto fundamental en la configuración imaginaria de estas autoras y su literatura, puesto que hace alusión al impacto sociocultural y subjetivo que supone vivir y crecer entre los límites definidos por un línea divisoria que se construye, al mismo tiempo, como una fuerte carga subjetiva que lo atraviesa todo y como una densidad material en cuya convergencia surge, en palabras de Anzaldúa, una zona de guerra, “a shock culture, a border culture, a third country, a closed country”³⁹⁷.

Dar cuenta de este entramado fronterizo, cuyos múltiples tirones y violencias imprimen en sus habitantes un sentido vital específico y tremendamente denso, impulsa en la escritura de varias autoras Chicanas la necesidad de poner en relieve los modos en los que se despliegan los múltiples códigos que construyen los imaginarios culturales asociados a la vida mestiza, a los relatos de los mojados, al rescate de las tradiciones y a las experiencias ligadas a los distintos procesos de migración.

³⁹⁶ Alarcón, Norma (1990). Op. Cit., p. 211.

³⁹⁷ Anzaldúa, Gloria (1987). Op. Cit., p. 11.

“Una cultura de choque, una cultura de frontera, un tercer país, un país cerrado” (Anzaldúa, 2016, p. 53).

Estos cruces surgidos en la frontera van borroneando y torciendo las lógicas lineales que sostienen los modos de reflexionar en torno a las preguntas por el origen, la identidad y la diferencia, impulsando, al mismo tiempo, la articulación de nuevas formas de pensar y escribir historias que den cuenta de experiencias tanto individuales como colectivas.

La sexualidad y las críticas que surgen en torno a sus normas y construcciones restrictivas es otro elemento que también debemos reconocer como central a la hora de pensar en la escritura impulsada por las autoras Chicanas. Muchos de los personajes que surgen de la pluma de estas escritoras, se articulan en vértices múltiples en los que los cruces que se desarrollan entre las distintas formas del racismo, la clase y las vivencias y mandatos ligados a la sexualidad femenina y la heterosexualidad, definen sus experiencias posicionándolas críticamente frente los espacios normativos y de poder ligado a los imaginarios dominantes de lo *anglo*, así como también, de aquellos procesos híbridos de articulación imaginaria desde los cuales surge lo Chicano.

La sexualidad invisibilizada o construida y recreada como eje a partir del cual se ejercen distintos mecanismos de control sobre el cuerpo de las mujeres y de quienes exceden sus normas, es reconocida al interior de los marcos imaginarios y políticos propuestos a partir de las obras de estas autoras como un elemento de disputa, marcado por una serie de restricciones que en el gesto de

contar historias son cuestionadas, problematizadas y desmontadas desde distintos ángulos. Estas escritoras, por lo tanto, buscan visibilizar distintas aristas de la sexualidad, abriendo paso a relatos que desmontan los mandatos de la coherencia y resignifican los deseos.

En el horizonte cultural ligado a la literatura propuesta por mujeres Chicanas, escribir es desanudar un conjunto de fuerzas que desmonta los límites y las obligaciones culturales sobre el género, la raza, la espiritualidad, la identidad, el activismo y la sexualidad. Las autoras que forman parte de esta escena responden a la imposición del silencio y la vergüenza desafiando y mirando de frente al conjunto de políticas sexuales que intentan controlar su destino y nos invitan a emprender junto a ellas la tarea de ensayar formas de relacionarnos y de gestionar nuestros afectos que se imaginen más allá de las normas de la heterosexualidad obligatoria y compulsiva³⁹⁸. A fin de atravesar las barreras que imponen el ajuste a las normas como única vía posible para el desenvolvimiento social, el lesbianismo y la homofobia se transforman en elementos fundamentales al interior de los espacios escriturales de las mujeres Chicanas de la década de 1980.

³⁹⁸ Cantú, Norma Élia y Hurtado, Aída (2012). “*Introduction to the fourth edition*”. En: Gloria Anzaldúa, *Borderlands/ La frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Desde los horizontes ligados a la literatura impulsada por las escritoras Chicanas y por las feministas Chicanas surgen demandas, propuestas teóricas y sentidos críticos que desplazan las lógicas del silencio con el fin de imaginar nuevas formas de resignificar las experiencias lesbianas más allá de lo individual, para transformarlas en gestos que tensionen lo político y nos inviten a empujar los márgenes de lo decible. Para reflexionar sobre esto Anzaldúa dedica un capítulo completo de su libro *Borderlands/ La frontera. The New Mestiza* (1987), generando tensiones en torno al lesbianismo y las desobediencias de la heterosexualidad, al tiempo que construye un juego de palabras en el cual articula de manera conjunta la palabra homofobia y el “miedo a volver a casa” como una forma de denunciar las tiranías culturales que configuran las normas sexuales³⁹⁹.

En *Borderlands* Anzaldúa reflexiona de la siguiente manera:

“For lesbians of color, the ultimate rebellion she can make against her native culture is through her sexual behavior. She goes against two moral prohibitions: sexuality and homosexuality. Being lesbian and raised Catholic, indoctrinated as straight, I made the choice to be queer (for some it is genetically inherent). It’s an interest path, one that continually slips in and out of the White, the Catholic, the

³⁹⁹ Anzaldúa, Gloria (1987). Op. Cit., 19-20.

Mexican, the indigenous, the instincts [...] It is a path of knowledge - one of knowing (and learning) the history of oppression of our raza”⁴⁰⁰.

Sobre este mismo punto Cherríe Moraga, quién también ha hecho de sus propias experiencias como lesbiana Chicana un eje central desde el cual surge y es posible entender su trabajo escritural, señala lo siguiente en su libro *A Xicana codex of changing consciousness: writings, 2000-2010*: “today I feel that my lesbianism modifies a growing Xicanismo, where the revolutionary consequence of my cultural identification generates my activism, my art, and my sexuality”⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 19.

“Para la mujer lesbiana de color, la rebelión última que puede llevar a cabo contra su cultura de origen es por medio de su comportamiento sexual. Se vuelve contra dos prohibiciones morales: la sexualidad y la homosexualidad. Lesbiana criada en la religión católica y adoctrinada como heterosexual, yo elegí ser queer (para algunas personas es inherente genéticamente). Es un camino interesante, uno que no deja de entrar y salir de lo blanco, lo católico, lo mexicano, lo indígena, los Instintos [...] Es un camino de conocimiento -es un sendero de conocer (y de aprender) la historia de opresión sufrida por nuestra raza” (Anzaldúa, 2016, p. 61)

⁴⁰¹ Moraga, Cherríe (2011). *A Xicana codex of changing consciousness: writings, 2000-2010*. Durham: Duke University Press, p. 13.

“Hoy siento que mi lesbianismo modifica un creciente Xicanismo, donde la consecuencia revolucionaria de mi identificación cultural genera mi activismo, mi arte y mi sexualidad”.
La traducción es mía.

CONCLUSIONES

“Stories inspire stories, and the best and most revolutionary of stories are recuperated from the deepest places of our unconscious, which is the reservoir for our collective memory. The best writers speak with a «we» that rises up from all of us [...] when we write for ourselves, our deepest selves, the work travels into the core of our experience with a cultural groundedness that illuminates a total humanity, one which requires a revolution to make manifest”⁴⁰²

¿Qué es lo que se juega en la escritura? ¿Cómo se ensanchan los márgenes de lo político cuando ponemos en práctica nuevos modos del ejercicio de escribir? ¿Cuáles son las potencias que se liberan cuando pensamos en la exposición de nuestras experiencias como un gesto de desobediencia encarnada, a través del cual se estallan los silencios y se trastocan los límites entre lo íntimo y lo privado? ¿Qué es lo que puede un nombre -lesbiana, Negra, Chicana, Mujer de Color, campesina, pobre, mujer, tercermundista, habitante de

⁴⁰² Moraga, Cherríe (2000). *Loving in the war years: lo que nunca pasó por sus labios*. Cambridge, Massachusetts: South End Press.

la frontera- cuando se levanta como un arma que se resiste a la invisibilización de la diferencia? ¿Cuáles son los riesgos de volverse visible y cómo podemos enfrentarnos a esos torbellinos? ¿Cómo podemos seguir trabajando la noción de *memorias plásticas*?

Reflexionar en torno a estas preguntas abre la oportunidad de ubicarnos y reconocernos en una potencia afirmativa que interpela pluridimensionalmente a la filosofía y a las teorías feministas, al tiempo que abre frente a nosotros un campo de acción a partir del cual se vuelve imperativo desarrollar y pensar nuevos conceptos, puesto que sólo a partir de ellos podremos intentar articular cruces capaces de dar respuestas a las interrogantes y urgencias que nos impulsan a imaginar nuevas formas de pensar sobre lo íntimo y lo político, sobre la potencia de nombrar(nos) y sobre aquello que se desata cuando nos atrevemos a mirar de manera directa nuestras diferencias.

Las filosofías feministas proponen nuevas vías para pensar en torno al sujeto, al género, a lo político, a la identidad, a la idea de experiencia, al reconocimiento y a la propia filosofía, planteando preguntas que permiten la irrupción de palabras antes negadas, historias imposibles y reflexiones que cargadas de múltiples afectos, que interpelan nuestros modos de producción de saberes desde un entrecruce de horizontes que a ratos son incluso

contradictorios y que, en ocasiones, al borrar los límites y las marcas disciplinares parecen desbordadas y amorfas.

Decir filosofías feministas es arrojar al mundo una imagen -un nombre- de algo que nos hace falta o que creemos políticamente relevante y urgente, pero también de aquello que tiene la capacidad de desatacar lógicas de producción de conocimientos y saberes que antes estuvieron negados y que hoy se encuentran tensionando los márgenes de una disciplina que por mucho tiempo se ha imaginado en torno a ejes demasiado estables o que, tal como señala Sara Ahmed, insiste en asumir “una «toma» específica del mundo”⁴⁰³.

A través de esta tesis he querido proponer un ejercicio de reflexión acerca de aquello que se despliega a partir de la escritura cuando invocamos la potencia de las filosofías feministas y nos atrevemos a experimentar con la articulación de conceptos nuevos que puedan impulsarnos a pensar en mecanismos de lectura que dinamiten las formas tradicionales de acercarnos a las ideas y a los textos, y desde los cuales se rompan los lineamientos que norman las maneras en que debemos relacionarnos con ellos.

⁴⁰³ Ahmed, Sara, (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Edicions Bellaterra, p. 40.

Poner en práctica reflexiones desde las filosofías feministas es dejarse tocar por un conjunto de posicionamientos críticos que cargan sobre sí la potencia de la interrupción. Lo que se juega aquí tiene que ver con la fuerza de las historias, de nuestras historias, y con los modos en los que reflexionar en torno a ellas abre preguntas que nos impulsan a pensar que, muchas veces, los modos en los que nos definimos como sujetos surgen desde conceptos “que debemos deconstruir y desesencializar en todos sus aspectos”⁴⁰⁴.

Con la articulación del concepto de *memorias plásticas* que he buscado desarrollar a lo largo de esta tesis he querido reflexionar en torno a las posibilidades de imaginar y poner en práctica, a partir de ciertos modos específicos de escritura con vocación autobiográfica, giros, reapropiaciones y reclamos en los que la experiencia, las diferencias y los modos de despliegue del reconocimiento, se vuelvan plataformas desde las que proponer preguntas y posturas críticas que interroguen las posibilidades de impulsar usos estratégicos de lo íntimo que remuevan las clausuras la identidad y que permitan la apertura de localizaciones múltiples, capaces desconfiar de la autenticidad y rechazar las demandas de coherencia, las exigencias de lealtad a ultranza y las denuncias de traición.

⁴⁰⁴ Alcoff, Linda (1988). Op. Cit., p. 406.

Cuando pensamos en la idea de *memorias plásticas* y en el quehacer de las autoras que pueden ser agrupadas bajo el horizonte imaginario que propone este concepto, estamos frente a escrituras que desafían los silencios, enunciando la diferencia a viva voz, a través de la puesta en palabras de un compromiso radicalmente revolucionario en el que el propio cuerpo y la vida entera se involucran y se arriesgan.

A partir del triple cruce teórico que marca la ruta de su articulación y en el que se conjugan el desarrollo de la idea de plasticidad que desarrolla Catherine Malabou, la noción de figuración propuesta por Rosi Braidotti y las escrituras con vocación autobiográficas que despliegan Audre Lorde y Gloria Anzaldúa en el marco del horizonte cultural ligado a las Mujeres de Color en Estados Unidos entre las décadas de 1970 y 1980, el concepto *memorias plásticas* pone en marcha un conjunto de imaginarios corrosivos desde los que se vuelve posible pensar en mecanismos de lecturas que dismantelan y redibujan los mapas y las genealogías feministas y que desafían los imaginarios binarios ligados a nociones tales como género, raza, clase, heterosexualidad, edad y experiencia generacional.

Lo que se vuelve relevante a partir de la idea de *memorias plásticas* tiene que ver con la posibilidad de configurar agenciamientos políticos contingentes y desafiantes que remuevan los significados y las estructuras imaginarias fijas y

que se desplieguen a partir del estallido de las experiencias, la accidentabilidad, la transformación y la exploración de las posibilidades del fracaso.

Es fundamental reconocer que el desenvolvimiento de las escrituras con vocación autobiográfica que podemos leer al alero del concepto de *memorias plásticas*, es, al mismo tiempo, una disputa por la historia y una lucha por la posibilidad de la sobrevivencia, y que, por lo tanto, a partir de ellas se ponen en marcha apuestas de transformación epistemológica radical en las que se confunde la potencia de la creación, la fuerza de la destrucción y la posibilidad total de la aniquilación.

Las escrituras ligadas a lo que aquí hemos llamado *memorias plásticas* movilizan unas formas creativas que denuncian los silencios que potencian la apariencia de unidad de las estructuras de intelegibilidad a través de las que nos identificamos y reconocemos a nosotras mismas.

Audre Lorde y Gloria Anzaldúa renuncian a negociar cuotas de participación desde la posición de lo excluido y lo indecible para poder seguir existiendo o para gestionar su aparición. Y así, a través de sus escrituras con vocación autobiográfica, ponen en ejercicio voces cuestionadoras, múltiples y desgarradas que actúan incluso contra sí mismas y que desconfían de la callada quietud de la coherencia.

En el centro de las escrituras con vocación autobiográfica ligadas a los desarrollos escriturales feministas que reconocemos aquí bajo el nombre de *memorias plásticas* está la diferencia y en filo de la diferencia, lo que se pone en juego es el estallido de lo íntimo como herramienta para la transformación y la resignificación de lo político.

BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Sara (2000). “*Whose Counting?*”. *Feminist Theory*, 1(1), 97–103.
- AHMED, Sara (2015). “*Foreword*”. En: Stella Bolaki y Sabine Broek. *Audre Lorde's transnational legacies*. Boston: University of Massachusetts Press, pp. ix-xii.
- AHMED, Sara (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- ALARCÓN, Norma (1990). *La literatura de la Chicana: un reto sexual y racial del proletariado*. En: A. López, A. Malagamba, & E. Urrutia (Eds.), *Mujer y literatura mexicana y Chicana. Culturas en contacto* (Vol. 2, pp. 207–212). México, D.F: Colegio de México.
- ALCOFF, Linda (1988). *Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory*. *Signs*, Vol. 13, (No. 3).
- ALEXANDER, Elizabeth (1994). “*Coming Out Blackened and Whole*”: *Fragmentation and Reintegration in Audre Lorde's Zami and The Cancer Journals*. *American Literary History*, vol.6, nº 4.
- ANZALDÚA, Gloria (1983a). “*La Prieta*”. En: Cherríe Moraga & Gloria Anzaldúa (Eds.). *This bridge called my back: writings by radical women of color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press, pp. 198-209.

- ANZALDÚA, Gloria (1983b). “*Speaking in Tongues: A letter to 3rd world women writers*”. En Cherríe Moraga & Gloria Anzaldúa (Eds.), *This bridge called my back: writings by radical women of color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press, pp. 165-173.

- ANZALDÚA, Gloria (1987). *Borderlands = La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

- ANZALDÚA, Gloria (1988a). “*Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas*”. En: Cherríe Moraga & Ana Castillo (Eds.). *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas viviendo en Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press, pp. 219–227.

- ANZALDÚA, Gloria (1988b). “*La prieta*”. En: Cherríe Moraga & Ana Castillo (Eds.). *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas viviendo en Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press, pp. 156–168.

- ANZALDÚA, Gloria & KEATING, AnaLouise (2000). *Interviews = Entrevistas*. New York: Routledge.

- ANZALDÚA, Gloria (2009a). “*En Rapport, in Opposition. Cobrando cuentas a las nuestras*”. En: Gloria Anzaldúa y AnaLouise Keating. *The Gloria Anzaldúa reader*. Durham: Duke University Press, pp. 111-118.

- ANZALDÚA, Gloria (2009b). “*Bridge, Drawbridg, Sandbar, or Island. Lesbians-of-Color Hacienda Alianzas*”. En: Gloria Anzaldúa y AnaLouise Keating. *The Gloria Anzaldúa reader*. Durham: Duke University Press, pp. 140-156.

- ANZALDÚA, Gloria (2009c). “(Un) natural bridges, (Un) safe spaces”. En: Gloria Anzaldúa y AnaLouise Keating. *The Gloria Anzaldúa reader*. Durham: Duke University Press, pp. 243-248.
- ANZALDÚA, Gloria & Keating, AnaLouise (2009). *The Gloria Anzaldúa reader*. Durham: Duke University Press.
- ANZALDÚA, Gloria (2015). *Light in the dark = Luz en lo oscuro: rewriting identity, spirituality, reality*. Durham: Duke University Press.
- ANZALDÚA, Gloria (2016). *Borderlands: la frontera: la nueva mestiza*. Madrid : Capitán Swing.
- ARFUCH, Leonor (2007). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- AVICOLLI Mecca, Tommi. (2009). *Smash the church, smash the state! the early years of gay liberation*. San Francisco, California: City Lights Books.
- BARRIENTOS, Panchiba (2017). “*Serpientes y nepantleras. Resignificar la frontera y repensar la identidad en los escritos de Gloria Anzaldúa*”. *Badebec*, VOL. 7 N° 13 (Septiembre).
- BARRIENTOS, Panchiba (2017). “*Audre Lorde, una memoria plástica para estallar la diferencia*”. *Revista Nomadías*, Julio, Número 23, 63-85.
- BEAUVOIR, Simone de (2009). “*Literatura y metafísica*”. En: Simone de Beauvoir. *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*. Barcelona: Edhasa.

- BEAUVOIR, Simone de (2012). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Random House Mondadori.
- BRAH, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de sueños.
- BRAH, Avatr (2013). “*Pensando en y a través de la interseccionalidad*”. En M. Zapata, S. García, & J. Chan, *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional “Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior”* (pp. 14–20). Berlin: Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.
- BRAIDOTTI, Rosi (2000). *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- BRAIDOTTI, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa editorial.
- BRAIDOTTI, Rosi (2005). *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal Ediciones.
- BRAIDOTTI, Rosi (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómade*. Barcelona: Gedisa.
- BRAIDOTTI, Rosi (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- BRAIDOTTI, Rosi (2018). *Por una política afirmativa: itinerarios éticos*. Barcelona: Gedisa.

- BRAIDOTTI, Rosi y BALZANO, Angela (2018). "Introducción". En: Rosi Braidotti. *Por una política afirmativa: itinerarios éticos*. Barcelona: Gedisa.
- BOYCE DAVIES, Carole (2003). *Black women, writing, and identity: migrations of the subject*. New York: Routledge.
- BUTLER, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, Judit (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- CANTÚ, Norma Élia y HURTADO, Aída (2012). "Introduction to the fourth edition". En: Gloria Anzaldúa, *Borderlands/ La frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Combahee River Colective (2012). "Un manifiesto feminista Negro". En: Platero, Raquel (Lucas). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Edisons Bellaterra, pp. 75 – 86.
- Corvalán, Macky (2011). "La primera militancia es en el lenguaje", entrevista, Suplemento Tinta China, N°80, sábado 15 de Octubre.
- CVETKOVICH, Anne (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Edicions Bellaterra.
- DAVIS, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal Ediciones.

- DAVIS, Angela (2016). Autobiografía. Madrid: Capitán Swing.

- DE LAURETIS, Teresa (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas.

- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (2005). *Rizoma (Introducción)*. Valencia: Pre-Textos.

- DE MAN, Paul (1991). “La Autobiografía como desfiguración”. En: Angel Loureiro. *La Autobiografía y sus problemas teóricos: estudios e investigación documental*. Barcelona: Editorial Anthropos, pp. 113-118.

- DERRIDA, Jaques (2013). “El tiempo de los adioses. Heidegger (leído por) Hegel (leído por) Malabou”. En: Catherine Malabou. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Lanús: Palinodia - Ediciones La cebra, pp. 331–385.

- DE VEAUX, Alexis (2006). *Warrior poet: a biography of Audre Lorde*. New York; London: W. W. Norton.

- DI SEGNI, Silvia (2006). *Sodomitas, homosexuales, gay: De la persecución a la desmedicalización*. VERTEX. *Revista argentina de psiquiatría, Vol. XVII*.

- Douglass, Frederick (2010). *Vida de un esclavo americano escrita por el mismo*. Madrid, Capitán Swing.

- Durán, Cristóbal (2018). *La soltura del cuerpo. Indiferencias de la diferencia en Catherine Malabou*. Santiago: Ediciones Metales Pesados.
- ENSZER, Julie (ed.) (2018). *Sister love: the letters of Audre Lorde and Pat Parker 1974-1989*. New York: A Midsummer Night's Press & Sinister Wisdom.
- ESKALERA DE KARAKOLA (2004). "Prologo". En bell hooks, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 9–32.
- FAUSTO-STERLING, Anne (2006). *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- FLORES, valeria (2009). "Escribir contra sí misma: una micro-tecnología de subjetivación política". Texto presentado en el I Coloquio Latinoamericano sobre "Pensamiento y Praxis Feminista" - Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción en Sexualidad, Género y Cultura (GLEFAS) y el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE) de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.
- FLORES, valeria (2013). *Interrucciones: ensayos de poética activista: escritura, política, educación*. Neuquén: Editora La Mondonga Dark.
- FLORES, valeria (2016). "La intimidad del procedimiento. Escritura, lesbiana, sur como prácticas de sí". *Badebec - VOL. 6 N° 11*. Septiembre.

- GÓMEZ, Alma., MORAGA, Cherríe, & ROMO-CARMONA, Mariana (1983). *Cuentos: stories by Latinas*. New York: Kitchen Table, Women of Color Press.
- HALBERSTAM, Jack (2018). *El arte queer del fracaso*. Madrid: Egales.
- HOBBSAWM, Eric (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- HOOKS, bell (2004). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". En *Otras inapropiables. feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 33–50.
- JABARDO VELASCO, Mercedes (2012). "Construyendo puentes: un diálogo desde/ con el feminismo Negro". En: Merceden Jabardo *Feminismos Negros: una antología*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 27-56.
- JOSEPH, Gloria (2009). "Remembering Audre Lorde". En R. P. Byrd, J. B. Cole, & B. Guy-Sheftall (Eds.), *I am your sister collected and unpublished writings of Audre Lorde*. Oxford; New York: Oxford University Press, pp. 249-252.
- KEATING, AnaLouise (1996). *Women reading, women writing: self-invention in Paula Gunn Allen, Gloria Anzaldúa and Audre Lorde*. Philadelphia: Temple University Press.
- LORDE, Audre (1988). "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo". En: Cherríe Morada y Ana Castillo (eds.). *Esta puente mi Espalda. Voces de mujeres tercermundistas viviendo en EEUU*. San Francisco, Ism Press.

- LORDE, Audre (2003a). "*La transformación del silencio en lenguaje y acción*". En: Audre Lorde. *La hermana, La extranjera*. Madrid: Horas y horas, pp. 19–24.
- LORDE, Audre (2003b). "*La poesía no es un lujo*". En: Audre Lorde. *La hermana, La extranjera*. Madrid: Horas y horas, pp. 13-18.
- LORDE, Audre (2003c). "*Sexismo: una enfermedad norteamericana con rostro Negro*". En: Audre Lorde. *La hermana, La extranjera*. Madrid: Horas y horas, pp. 47-56.
- LORDE, Audre (2003d). "*Arañando la superficie: apuntes sobre las dificultades del amor entre mujeres*". En: Audre Lorde. *La hermana, La extranjera*. Madrid: Horas y horas, pp. 25-33.
- LORDE, Audre (2003e) (2003a). "*Carta abierta a Mary Daly*". En: Audre Lorde. *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y Horas, pp. 57–64.
- LORDE, Audre (2003f). "*El hombre niño: respuesta feminista de una madre Negra y lesbiana*". En: Audre Lorde. *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y Horas, pp. 77–114.
- LORDE, Audre (2003g). "*Los usos de lo erótico: lo erótico como poder*". En: Audre Lorde. *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y Horas, pp. 37–45.

- LORDE, Audre & ABOT, Jennifer (2004). “*Audre Lorde: a radio profile*”. En: Joan Wylie Hall (Ed.), *Conversations with Audre Lorde*. Mississippi: The University Press of Mississippi, pp.158-163.

- LORDE, Audre y WINTER, Nina (2004). “*Audre Lorde*”. En: Joan Wylie Hall (Ed.), *Conversations with Audre Lorde*. Oxford, Misisipi: The University Press of Misisipi, pp. 9-15.

- LORDE, Audre y SHAPIRO, Ellen (2004). “*Audre Lorde*”. En: Joan Wylie Hall (Ed.), *Conversations with Audre Lorde*. Oxford, Misisipi: The University Press of Misisipi, pp. 18–26.

- LORDE, Audre y HAMMOND, Karla (2004). “*Audre Lorde: interview*”. En: Joan Wylie Hall (Ed.), *Conversations with Audre Lorde*. Oxford, Misisipi: The University Press of Misisipi, pp. 26-44.

- LORDE, Audre y EVANS, Mari (2004). “*My words will be there*”. En: Joan Wylie Hall (Ed.), *Conversations with Audre Lorde*. Oxford, Misisipi: The University Press of Misisipi, pp. 71–78.

- LORDE, Audre y CHAWLA, Louise (2004). “*Poetry, Nature, and Childhood: An interview with Audre Lorde*”. En: Joan Wylie Hall (Ed.), *Conversations with Audre Lorde*. Oxford, Misisipi: The University Press of Misisipi, pp. 115–131.

- LORDE, Audre (2008). *Los diarios del cáncer*. Rosario: Hipólita ediciones.

- LORDE, Audre (2009a). *Zami: una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*. Madrid: Horas y horas.

- LORDE, Audre (2009b). "An address delivered as part of the "Litany of commitment" at the march on Washington, August 27, 1983". En: R. P. Byrd, J. B. Cole, & B. Guy-Sheftall (Eds.). *I am your sister collected and unpublished writings of Audre Lorde*. Oxford; New York: Oxford University Press, p. 212.
- LORDE, Audre (2009c). "My words will be there". En: R. P. Byrd, J. B. Cole, & B. Guy-Sheftall (Eds.). *I am your sister collected and unpublished writings of Audre Lorde*. Oxford; New York: Oxford University Press pp. 160–168.
- LORDE, Audre (2009d). "*I am your sister. Black women organizing across sexualities*". En: R. P. Byrd, J. B. Cole, & B. Guy-Sheftall (Eds.). *I am your sister collected and unpublished writings of Audre Lorde*. Oxford; New York: Oxford University Press, pp. 57–63.
- LUGONES, Maria (2008). "Colonialidad y género". *Tabula rasa: revista de humanidades (Bogotá)*.
- LUGONES, Maria (2015). "Hacia una metodología de la decolonialidad". En Xochitl Leyva, Camila Pascal, y Axel Köhler. *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras: Vol. III*. San Cristobal de las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos, pp. 75–92.
- MALABOU, Catherine (2008a). *La plasticidad en el atardecer de la escritura: dialéctica, destrucción, deconstrucción*. Pontevedra: Ellago Ediciones.

- MALABOU, Catherine (2008b). *What should we do with with our brain?* New York: Fordham University Press.
- MALABOU, Catherine (2013). *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Lanús, Buenos Aires: Palinodia - Ediciones La Cebra.
- Malabou, Catherine (2016) "The Phoenix, the spider and the salamander". En: Catherine Malabou. *Changing difference. The feminine and the question of philosophy*. Cambridge: Polity Press, pp. 67-89.
- MALABOU, Catherine (2018a). *Los nuevos heridos*. México: Paradiso editores.
- MALABOU, Catherine (2018b). *La plasticidad en espera*. Santiago de Chile: Palinodia.
- MALABOU, Catherine (2018c). *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*. Santiago: Pólvora editorial.
- MANSON, Lucrecia (2017). *Epistemología Rumiente*. Valencia: Fea.
- MASÓ, Joana (2014). "Catherine Malabou: la plasticidad -o cómo cambiar de accidente y alteridad". En: Jordi Riba Miralles & Laura Llevadot Pascual. *Filosofías postmetafísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea*. Barcelona: Editorial UOC, pp. 49–59.

- MORAGA, Cherríe (1983) “*La Güera*”. En: Cherríe Moraga & Gloria Anzaldúa (Eds.), *This bridge called my back: writings by radical women of color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press, pp. 27-34.
- MORAGA, Cherríe (1988). “*La Güera*”. En: Cherríe Morada y Ana Castillo (eds.). *Esta puente mi Espalda. Voces de mujeres tercermundistas viviendo en EE.UU.* San Francisco, Ism Press, pp. 19-28.
- MORAGA, Cherríe (2011). *A Xicana codex of changing consciousness: writings, 2000-2010*. Durham: Duke University Press.
- PARKER, Pat (1988). “*La revolución: No es limpia, ni bonita, ni veloz*”. En: Cherríe Moraga & Ana Castillo (Eds.). *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press, pp. 191–198.
- ROBIN, Régine (2002). “*La autoficción. El sujeto siempre en falta*”. En: Leonor Arfuch. *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos aires: Prometeo libros, pp.45-58.
- ROCHMEN, Daniel y Griffin, Elmer (2007). “*The Cactus That Must Not be Mistaken for a Pillow: White Racial Formation Among Latinos*”. En: Manning Marable, Ian Steinberg, Ian y Keesha Middlemass. *Racializing Justice, Disenfranchising Lives. The racism, criminal justice and law reader*. New York: Palgrave MacMillan, pp. 197-216.
- ROTH, Benita (2004). *Separate Roads to Feminism: Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave*. New York: Cambridge University Press.

- RUBIN, Gayle (1986). “*El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo*”. *Revista Nueva Antropología*, Vol. VIII (No.30), 95–145.

- SALDIVAR-HULL, Sonia (2000). *Feminism on the border: Chicana gender politics and literature*. Berkeley: University of California Press.

- SANDOVAL, Chela (2006). “*Foreword. Unfinished Words: The Crossing of Gloria Anzaldúa*”. En: Keating, AnaLouise Keating. *Entre mundos= Among worlds: new perspectives on Gloria E. Anzaldúa*. New York: Palgrave Macmillan, pp. xiii-xvi.

- SCOTT, Joan Wallace (2006). “*El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad*”. *Ayer*, 62, 111–138.

- SHAKUR, Assata (2013). *Una autobiografía*. Madrid: Capitán Swing.

- SMITH, Barbara (2000). *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

- TRUTH, Sojourner (2012). “*¿Acaso no soy una mujer?*”. En: Mercedes Jabardo. *Feminismos Negros: una antología*. Madrid: Traficantes de sueños, p. 213 -214.

- WALL, Cheryl (2005). *Worrying the line: black women writers, lineage, and literary tradition*. Chapel Hill: London : The University of North Carolina Press.

- WALLACE, Michelle (1982). "*Black feminists`. Search for sisterhood*". En A. G. Hull, P. Bell-Scott, & B. Smith, *All the women are White, all the Blacks are men, but some of us are brave: Black women's studies*. Old Westbury, New York: Feminist Press, pp. 5-12.
- ZINN, Howard (2007). *La otra historia de los Estados Unidos (Desde 1492 hasta hoy)*. Hondarribia: Hiru.