



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA

Vicerrectoría de Docencia

Leer *y* releer

Diciembre de 2024 | N.º 104



**Liminalidad:
Exploraciones entre la identidad
y el lenguaje**



Portada: Ilustración digital
La gran descarga de Fukushima
Juan Felipe Acevedo Vergara (2024)

Ley 23 de 1982 / Cap.3 (Art.32)

Es permitido utilizar obras literarias o artísticas o parte de ellas, a título de ilustración en obras destinadas a la enseñanza, por medio de publicaciones, emisiones de radiodifusión o grabaciones sonoras o visuales, dentro de los límites justificados por el fin propuesto, o comunicar con propósitos de enseñanza la obra radiodifundida para fines escolares, educativos, universitarios y de formación profesional sin fines de lucro, con la obligación de mencionar el nombre del autor y el título de las obras así utilizadas.



<http://biblioteca.udea.edu.co>

Correo electrónico: jluis.arboleda@udea.edu.co

Diseño, diagramación e impresión: Imprenta Universidad de Antioquia

Distribución gratuita

Presentación

La contemporaneidad del mundo tiene por escenario un fenómeno de interconexiones e interdependencias, que a su vez son razones de una frecuente afectación general en que se confrontan la universalidad y el provincialismo. La reciente pandemia de COVID-19, por mencionar solo un caso, permite ejemplificar las posibilidades de tal afectación a los diferentes asuntos en todos los rincones del orbe, lo que puede leerse como otro acápite del análisis, ya instalado, sobre la denominada *aldea global*. Una lectura cotejada, que trascienda de las singularidades a la totalidad humana, hace posible repensar la espacialidad con elementos y miradas más amplias, porque la configuración de lo local frente a lo internacional, es decir el “adentro” y el “afuera” de la identidad, se reinterpretan desde la otredad de los símbolos culturales y contraculturales.

Los cuatro ensayos incluidos en esta edición, aunque distintos en sus enfoques y contextos, proponen explorar los espacios fronterizos entre culturas, una suerte de umbrales en que se juegan y tensionan las colectividades con sus tradiciones, lenguajes y los poderes. En todos ellos la liminalidad puede leerse como un espacio de resistencia sucedánea para reconfigurar y transformar de las identidades. La liminalidad analizada desde la resistencia a los cambios lingüísticos, sus normas culturales,

las disputas de significados, dejan ver que las lenguas funcionan como instrumento de opresión entre la lucha por evolucionar y adaptarse; por otro lado la liminalidad, vista igualmente como un espacio de reconocimiento y valoración por la diferencia, donde se abre al contexto un sinnúmero de luchas de género y antirracistas, son muestra de las búsquedas sociales por abrazar y habitar las identidades marginadas, con sus intersticios entre el poder y la creatividad.

Cabe concluir que son escritos que ofrecen una rica exploración de cómo la liminalidad, entendida como un espacio de transición y ambigüedad, puede ser un sitio fértil para la resistencia, además, pensar lo regional desde lo transnacional como un fenómeno de impacto global, da otras dimensiones a los debates sobre las dinámicas internas de un territorio. Estos textos invitan a los lectores a reconsiderar las fronteras que definen nuestras identidades, a reconocer el poder transformador de los espacios intermedios, copados de complejas interrelaciones, de la constante circulación de ideas, de afectaciones masivas y de las posibilidades de entendernos en ese juego a manera de espejo.

Finalmente, este número de *Leer y releer* resalta su gratitud especial a María Camila Zuluaga, al personal de la Imprenta de la Universidad de Antioquia, así como a artistas e ilustradores y a quienes de una u otra forma aportaron en esta selección de ensayos, con la intención de rebasar nuestras propias fronteras para hacer continuo el disfrute de la lectura sobre diferentes ítems, miradas y voces.



Ilustración digital: *Descender*
MADELEYN ARAUJO CORREA (2024)

“[...] la presencia e intensidad de ciertos contenidos sociales como parientes, amigos, paisanos, correligionarios y valores religiosos pueden constituir importantes formas de protección, defensa y respaldo de los inmigrantes frente a los desafíos y frustraciones que representa la adaptación a la sociedad receptora.”

Tomado de “Liminalidad social y negociación cultural: inmigrantes yucatecos en San Francisco, California.” Por Inés Cornejo y Patricia Fortuny. En: *Convergencia* vol.19 no.58 Toluca ene./abr. 2012

Cómo domar una lengua salvaje

Gloria Anzaldúa

Poeta, profesora y feminista chicana

«Vamos a tener que controlar tu lengua», comenta el dentista, sacándome todo el metal de la boca. Trocitos de plata van cayendo en la bandeja con un tintineo. Mi boca es el filón principal de una mina.

El dentista me está drenando los nervios. Al respirar de modo entrecortado me llega un olorillo desagradable. «Aún no puedo cerrar ese diente, sigue supurando», me comenta.

«Vamos a tener que hacer algo con tu lengua», oigo el enfado que se alza en su voz. Mi lengua no hace más que empujar los trocitos de algodón, presiona contra el taladro, contra las largas agujas finas. «Nunca he visto nada tan fuerte ni tan obstinado», dice. Y yo pienso: ¿cómo se domestica una lengua salvaje, ¿cómo se la doma para que se esté callada?, ¿cómo se la embriada y se la ensilla? ¿Cómo se consigue que se mantenga abajo? ¿Quién dice que robar a un pueblo su lengua es menos violento que la guerra?

—Ray Gwyn Smith¹

Me acuerdo de que me pillaron hablando español en el recreo
—lo que me valió tres golpes en los nudillos con una dura

1 Ray Gwyn Smith, *Maarlend is Cald Country*, libro no publicado.

regla—. Me acuerdo de que me enviaron al rincón por «contestar» a la maestra angla cuando todo lo que intentaba hacer era enseñarle a pronunciar mi nombre. «Si quieres ser Americana, habla inglés. Si no te gusta, vuélvete a México, donde te corresponde».

«Quiero que hables inglés. Pa'hallar buen trabajo tienes que saber hablar el inglés bien. Qué vale toda tu educación si todavía hablas inglés con un *accent*», me decía mi madre, avergonzada porque yo hablaba English como una Mexican. En la Universidad Pan American, a mí, y a todos los estudiantes chicanos, se nos exigía que tomáramos dos clases de inglés hablado. Su función: acabar con nuestro *accent*.

Atacar la forma de expresión de una persona con una intención de censura constituye una violación de la Primera Enmienda. El Anglo con cara de inocente nos arrancó la lengua. A las lenguas salvajes no se las puede domesticar, solo se las puede cortar.

Vencer la tradición del silencio

8

Ahogadas, escupimos el oscuro. Peleando con nuestra propia sombra el silencio nos sepulta.

En boca cerrada no entran moscas. «Flies don't enter a closed mouth» era un dicho que oía mucho cuando era niña. Ser habladora era ser chismosa y embustera, era hablar demasiado. Las muchachitas bien criadas, las niñas bien educadas no son respondonas. Es una falta de respeto contestar al padre o a la madre. Me acuerdo de uno de los pecados que le contaba al sacerdote en el confesionario las pocas veces que me fui a confesar: contestarle a mi madre, *hablar pa'trás*, *repelar*. *Hocicon*, *repelona*, chismosa, tener una boca muy grande, cuestionar, andar con cuentos son todos síntomas de ser una mal criada. En mi cultura son todas palabras que son despreciativas cuando se aplican a mujeres. Nunca las he oído aplicadas a hombres.

La primera vez que escuché a dos mujeres, una puertorriqueña y una cubana, decir la palabra nosotras, me quedé *shockeada*. No sabía que existiera esa palabra. Las Chicanas usan nosotros tanto si somos hombres como si somos mujeres. Se nos roba nuestro ser femenino por el masculino plural. El lenguaje es un discurso masculino.

*Y nuestras lenguas se han quedado
secas lo salvaje se
ha secado en nuestras lenguas y se nos ha olvidado hablar.*

—Irena Klepfisz²

Incluso nuestra propia gente, otros hablantes de español nos quieren poner candados en la boca. Nos quieren reprimir con su bolsa de reglas de academia.

Oye cómo ladra: el lenguaje de la frontera

Quien tiene boca se equivoca.

—Refrán mexicano

«Pocha, traidora cultural, al hablar inglés estás hablando la lengua del opresor, estás echando a perder el español», me han acusado diversos Latinos y Latinas. Los puristas y la mayor parte de los Latinos consideran deficiente el español chicano, una mutilación del español.

Pero el español chicano es un idioma fronterizo que se desarrolló de manera natural. Cambio, evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción han generado variantes del español chicano, un nuevo lenguaje. Un lenguaje

² «*Di rayze aheym/The Journey Home*», en Melanie Kaye/Kantrowitz e Irena Klepfisz (eds.), *The Tribe of Dina: A Jewish Womens Anthology*, Montpelier, Sinister Wisdom Books, 1986, p. 49.

que corresponde a un modo de vivir. El español chicano no es incorrecto, es una lengua viva.

Para gentes que ni son españolas ni viven en un país en que el español sea la primera lengua; para personas que viven en un país en que el inglés es la lengua dominante, pero que no son Anglas; para personas que no se pueden identificar con el español estándar (castellano, formal) ni con el inglés estándar, ¿qué les queda, más que crear su propia lengua? Una lengua a la que puedan conectar su identidad, una lengua capaz de comunicar las realidades y los valores auténticos para ellos, una lengua con palabras que no son ni español ni inglés, ni Spanish ni English, sino las dos cosas a la vez. Hablamos una especie de *patois*, un dialecto, una lengua bifurcada, una variante de dos idiomas.

El español chicano surgió de la necesidad de los Chicanos de identificarse a sí mismos como un grupo distinto y separado. Necesitábamos una lengua con la que pudiéramos comunicarnos con nosotros mismos, un idioma secreto. Para algunos de nosotros, la lengua es una patria más cercana que el suroeste, pues muchas personas Chicanas viven actualmente en el Medio Oeste y en el este. Y como somos un grupo complejo y heterogéneo, hablamos muchas lenguas. Algunas de las lenguas que hablamos son:

10

1. Inglés estándar.
2. Inglés de clase obrera y argot.
3. Español estándar.
4. Español mexicano estándar.
5. Dialecto español del norte de México.
6. Español chicano (Texas, Nuevo México, Arizona y California tienen variantes regionales).
7. Tex-mex.
8. Pachuco (llamado caló).

Mis lenguas «comunes» son los idiomas que hablo con mi hermana y hermanos, con mis amigos y amigas. Son las últimas cinco de la lista, de las que la 6 y la 7 son las más cercanas a mi

corazón. De la escuela, los medios y mis situaciones laborales he aprendido inglés estándar y de clase obrera. De Mamagrande Locha y de leer literatura española y mexicana he aprendido español estándar y español mexicano estándar. De los recién llegados, los migrantes mexicanos, y de los braceros aprendí el dialecto del norte de México. Con los mexicanos intento hablar o español mexicano estándar o el dialecto del norte de México. De mis padres y de los Chicanos que viven en el Valle, aprendí el español chicano de Texas y lo hablo con mi madre, con mi hermano pequeño (que se casó con una mexicana y que no mezcla casi nunca el español y el inglés), con mis tías y otros parientes.

Con Chicanas de Nuevo México o Arizona hablo un poco de español chicano, pero a menudo no comprenden lo que digo. Con la mayor parte de las Chicanas de California hablo siempre en inglés (a menos que se me olvide). Cuando me trasladé a San Francisco, a veces soltaba algo en español y, sin darme cuenta, creaba una situación embarazosa para ellas. A menudo es solo cuando estoy con una Chicana tejana cuando puedo hablar con libertad.

Las palabras distorsionadas por el inglés se conocen como anglicismos o pochismos. El pocho es un mexicano anglicado o un americano de origen mexicano que habla español con un acento característico de los norteamericanos o que distorsiona y reconstruye el idioma por efecto de la influencia del inglés.³ Tex-mex, o Spanglish, es lo que me sale más natural. Puedo saltar del inglés al español en la misma frase o hasta en la misma palabra. Con mi hermana y con mi hermano Nune y con personas chicanas tejanas de mi edad hablo en tex-mex.

De los chavos y la gente de mi edad aprendí Pachuco. Esta lengua (el idioma del movimiento de los *zootsuiters*) es una lengua de rebeldía, tanto contra el español estándar como contra el Standard English. Es un idioma secreto. Los miembros adultos de esa cultura y los fuereños no lo pueden entender. Está

³ R. C. Ortega, *Dialectología del barrio*, traducción de Hortencia S. Alwan, Los Ángeles, R.C. Ortega Publisher & Bookseller, 1977, p.132. known the word existed.

compuesto de términos de argot del español y el inglés. *Ruca* quiere decir «chica» o «mujer», *vato* es un tipo o un hombre, *chale* quiere decir «no», *simón* es «sí»; *churo* es «claro» o, por supuesto, hablar es *periquiar*, *pigionear* es darse un pico, acariarse, qué gacho significa «qué mal» o «qué mal gusto». Ponte águila significa «cuidado, ojo»; la muerte es la pelona. Por falta de práctica y por no tener con quien hablarlo, he perdido casi todos mis conocimientos de la lengua Pachuca.

Español chicano

Las personas chicanas, después de 250 años de colonización anglohispana, han desarrollado importantes diferencias en el español que hablamos. Juntamos dos vocales adyacentes en una sola sílaba y a veces cambiamos el acento en palabras como maíz/maiz, cohete/cuete. Nos saltamos ciertas consonantes cuando aparecen entre vocales: lado/lao, mojado/mojao. Las personas chicanas del sur de Texas pronuncian *f* como *j*, por ejemplo, *jue* (fue). Las personas chicanas utilizan «arcaísmos», términos que ya no se usan en español, palabras que han desaparecido del uso. Por ejemplo, decimos semos, truje, haiga, ansina y naiden. Conservamos la *j* arcaica, como en jalar, que se deriva de una letra anterior *h* (como en francés halar o el germánico halon, que se perdió en el español estándar en el siglo xvi), pero que aún se encuentra en ciertos dialectos regionales como el que se habla en el sur de Texas. (Por motivos geográficos, las personas chicanas del Valle en el sur de Texas se quedaron aisladas lingüísticamente de otros hablantes de español. Tendemos a usar palabras que los españoles trajeron de la España de la Edad Media. La mayor parte de los colonizadores españoles en México y en el suroeste procedían de Extremadura —entre ellos, Hernán Cortés— y de Andalucía. Los andaluces pronuncian la *ll* como *y* griega y sus *des* suelen verse absorbidas por las vocales adyacentes:

tirado se convierte en *tirao*. Ellos trajeron el lenguaje popular, dialectos y regionalismos).⁴

Los Chicanos y otros hablantes de español también pronuncian *ll* como *y* griega y el sonido *z* como *s*⁵. Nos comemos sonidos iniciales, decimos, por ejemplo, *tar* en vez de estar, *toy* en vez de estoy, *hora* en vez de ahora (los cubanos y los puertorriqueños también se comen las letras iniciales de algunas palabras.) También dejamos fuera la sílaba final, como en *pa* en lugar de para. El sonido intervocálico y que corresponde a la *ll* en tortilla, ella, botella, suele cambiarse a *tortia* o *tortiya*, *ea*, *botea*. En ciertas palabras añadimos una sílaba extra al comienzo: *atocar* por tocar; *agastar* por gastar. A veces decimos *lavaste las vacijas*, otras veces *lavates* (cambiando la terminación *aste* por *ates*).

Usamos anglicismos, palabras que hemos tomado del inglés: bola de *ball* (pelota, balón), carpeta de *carpet* (moqueta, alfombra, recepción de hotel); *máchina de lavar* de *washing machine* (en lugar de lavadora). El argot tex-mex, creado añadiendo un sonido español al comienzo o al final de una palabra English como *cookiár* para cocinar (*cook*), *watchar* para observar, vigilar (*watch*), *parkiar* para aparcar (*park*) y *rapiar* para violar (*rape*), es el resultado de las presiones que sufren los hablantes de español para adaptarse al inglés.

No usamos la persona vosotros/as ni las formas verbales que le corresponden. No decimos claro (para decir sí), imagínate o me emociona, a menos que hayamos aprendido español de las latinas, de algún libro o en un aula. Otros grupos de hablantes de español están viviendo el mismo proceso, o procesos similares, en su español.

4 Eduardo Hernández-Chávez, Andrew D. Cohen y Anthony F. Beltramo, *El lenguaje de los chicanos: Regional and Social Characteristics of Language Used By Mexican Americans*, Arlington, Center for Applied Linguistics, 1975, p. 39.

5 Hernández-Chávez, XVII.

Terrorismo lingüístico

Deslenguadas. Somos los del español deficiente. Somos la pesadilla lingüística de ustedes, lo que les parece una aberración en el habla, su mestizaje lingüístico, el objeto de su burla. Como nosotras y nosotros hablamos con lenguas de fuego, se crucifica a nuestra cultura. Racial, cultural y lingüísticamente somos huérfanas, hablamos una lengua huérfana.

Las Chicanas que han crecido hablando español chicano han interiorizado la creencia de que hablamos un español malo. Es una lengua bastarda, ilegítima. Y como asumimos que nuestra lengua ha sido usada contra nosotras por parte de la cultura dominante, utilizamos nuestras diferencias lingüísticas unas contra otras.

Las feministas chicanas a menudo se eluden unas a otras con sospecha y vacilación. Durante mucho tiempo no pude comprender por qué, hasta que caí en la cuenta. Acercarse a otra Chicana es como mirarse en un espejo. Nos da miedo lo que podamos ver en él. Pena. Vergüenza. Baja autoestima. Se nos dice en la infancia que nuestra lengua es incorrecta. Los ataques repetidos contra nuestra lengua nativa debilitan nuestro sentido de nosotras mismas. Los ataques continúan a lo largo de nuestra vida.

Las Chicanas se sienten incómodas hablando en español con las Latinas, les da miedo su censura. Su lengua no fue prohibida en sus respectivos países. Han tenido toda una vida de inmersión en su lengua nativa: generaciones, siglos en los que el español ha sido la primera lengua, que se ha enseñado en las escuelas, se ha escuchado en la radio y la televisión y se ha leído en los periódicos.

Si una persona, Chicana o Latina, tiene en baja estima mi lengua nativa, también me tiene a mí en baja estima. A menudo con las mexicanas y Latinas hablamos en inglés como lengua neutral. Incluso entre las Chicanas tendemos a hablar inglés en fiestas o congresos. Y, sin embargo, al mismo tiempo, nos da miedo que la otra persona piense que somos agringadas

porque no hablamos español chicano. Nos oprimimos la una a la otra tratando de ser más Chicanas que nadie, luchando por ser las «verdaderas» meras Chicanas, hablando como hablan las personas Chicanas. No existe un único idioma chicano, al igual que no existe una única vivencia Chicana. Una Chicana monolingüe cuya primera lengua es el inglés o el español es tan Chicana como otra que habla diversas variedades de español. Una Chicana de Michigan o Chicago o Detroit es tan Chicana como otra del suroeste. El español chicano es tan diverso lingüísticamente como lo es regionalmente.

Para fines de este siglo,⁶ los hablantes de español constituirán la mayor minoría de Estados Unidos, un país donde se anima a los alumnos de instituto y de universidad a hacer cursos de francés porque se considera que esta lengua es más «cultura». Pero para que una lengua siga viva debe ser usada.⁷ Para cuando termine este siglo, el English, no el español, será la lengua materna de la mayoría de los Chicanos y Latinos.

Así que, si de verdad quieres hacerme daño, habla mal de mi idioma. La identidad étnica es como una segunda piel de la identidad lingüística —yo soy mi lengua—. Hasta que pueda enorgullecerme de mi idioma, no puedo enorgullecerme de mí misma. Hasta que pueda aceptar como legítimos el español chicano de Texas, el tex-mex y todas las otras lenguas que hablo, no puedo aceptar mi propia legitimidad. Hasta que sea libre de escribir en bilingüe y hasta que pueda saltar y cambiar de código sin tener que traducir todo el tiempo, mientras tenga que hablar English or Spanish cuando preferiría hablar Spanglish, y mientras tenga que adaptarme a los hablantes de inglés en vez de que se acomoden ellos a mí, mi lengua seguirá siendo ilegítima.

Nunca más me van a hacer sentir vergüenza por existir. Tendré mi propia voz: india, española, blanca. Tendré mi

6 Gloria Anzaldúa publicó este libro en 1987, por lo que se refiere a finales del siglo xx.

7 Irena Klepfisz, «Secular Jewish Identity: Yidishkayt in America», en Kaye/Kantrowitz y Klepfisz (eds.), *The Tribe of Dina*, p. 43.

lengua de serpiente —mi voz de mujer, mi voz sexual, mi voz de poeta—. Venceré la tradición del silencio.

*Mis dedos
Se mueven pícaros sobre tu palma.
Como las mujeres en todas partes, hablamos en código...*

—Melanie Kaye/Kantrowitz.⁸

«Vistas», corridos, y comida: mi lengua nativa

En los años sesenta, leí mi primera novela Chicana. se titulaba *City of Night*, de John Rechy, un homosexual tejano, hijo de padre escocés y madre mexicana. Durante días anduve por ahí en un asombro alucinado porque un Chicano pudiera escribir y pudiera ser publicado. Cuando leí *I Am Joaquín*,⁹ me sorprendió ver impreso un libro bilingüe escrito por un Chicano. Cuando vi por primera vez poesía escrita en tex-mex, me atravesó un sentimiento de puro gozo. Tuve la impresión de que realmente existíamos como pueblo. En 1971, cuando empecé a enseñar inglés en el instituto a alumnos Chicanos, traté de complementar los textos exigidos con obras de Chicanos, para que luego el director me echara la bronca y me lo prohibiera. Alegaba que se suponía que yo tenía que enseñar literatura inglesa y «American». Aunque corría el riesgo de que me despidieran, hice que mis alumnos me guardaran el secreto y les daba de tapadillo relatos cortos, poemas, una obra de teatro. En la escuela de posgrado, mientras hacía el doctorado, tuve que «discutir» con un director de tesis tras otro, semestre

16

8 «Sign», en *We Speak In Code: Poems and Other Writings*, Pittsburgh, Motherroot Publications, Inc., 1980, p. 85.

9 Rodolfo Gonzales, *I Am Joaquín / Yo Soy Joaquín*, Nueva York, Bantam Books, 1972. Se publicó por primera vez en 1967.

tras semestre, hasta que se me permitió centrar mi trabajo de investigación en la literatura Chicana.

Incluso antes de leer libros de personas Chicanas o Mexicanas, fueron las películas mexicanas que vi en el drive-in (el especial de los jueves por la noche costaba un dólar por vehículo) las que me dieron un sentimiento de pertenencia. «Vámonos a las vistas», decía mi madre a gritos y todos —abuela, hermanos, hermana y primos— nos apretábamos en el coche. Engullíamos los bocadillos de pan blanco con queso y mortadela mientras veíamos a Pedro Infante en melodramas lacrimógenos como *Nosotros los pobres*, la primera película mexicana «de verdad» (que no era una copia de las películas europeas). Me acuerdo de ver *Cuando los hijos se van* y suponer que todas las películas mexicanas resaltaban el amor que siente una madre por sus hijos y lo que sufren los desagradecidos hijos e hijas cuando no se dedican a sus madres. Me acuerdo de los *westerns* de tipo película musical de Jorge Negrete y de Miguel Aceves Mejía. Al ver las películas mexicanas, tenía una sensación de vuelta al hogar al tiempo que de alienación. La gente que quería ser alguien en la vida no iba a las películas mexicanas, ni a los bailes, ni sintonizaba su radio para escuchar música de boleros, rancheritas o corridos.

Durante toda mi infancia y adolescencia, sonaba todo el tiempo música nortea, a veces llamada música de la frontera norte de México, música tex-mex, música chicana o música de cantina (en inglés, *bar*). Crecí escuchando a los conjuntos, grupos musicales de tres o cuatro personas compuestos por músicos folk que tocaban la guitarra, el bajo sexto, percusión y el acordeón a botones, instrumento este último que los Chicanos habían tomado prestado de los inmigrantes alemanes que llegaron a México y al centro de Texas para cultivar la tierra y construir cerveceras. En el Valle del río Grande eran populares Steve Jordan y Little Joe Hernández y Flaco Jiménez era el rey del acordeón. Los ritmos de la música tex-mex son los de la polca, que también se adaptó de los alemanes, quienes a su vez la habían aprendido de los checos y los bohemios.

Me acuerdo de las noches de calor sofocante en que la música de los corridos —canciones de amor y muerte en la zona fronteriza entre Texas y México— salía a todo volumen de los altavoces baratos de las cantinas locales y se colaba por la ventana de mi cuarto.

Los corridos empezaron a usarse ampliamente a lo largo de la frontera tejano-mexicana durante el primer conflicto entre Chicanos y Anglos. Estas canciones normalmente hablan de héroes mexicanos que llevan a cabo valientes hazañas contra los opresores Ánglos. La canción sobre Pancho Villa, «La cucaracha», es la más famosa. Corridos sobre el presidente John E Kennedy y su asesinato siguen siendo muy populares en el Valle. Los Chicanos más ancianos recuerdan a Lydia Mendoza, una de las grandes cantantes de corridos de la frontera, a quien llamaban la Gloria de Tejas. Su canción «El tango negro», cantada durante la Gran Depresión, la convirtió en una cantante del pueblo. Los omnipresentes corridos relataban cien años de historia de la frontera, traían noticias de sucesos al tiempo que entretenían. Estos músicos folk y estas canciones folk son nuestros principales creadores de mitos culturales y hacían que nuestra dura vida pareciera soportable.

18

Yo crecí con una sensación de ambivalencia hacia nuestra música. La música *country-western* y el *rock-and-roll* tenían más *prestige*. En los años cincuenta y sesenta, las personas Chicanas con cierta instrucción y tantito agringadas sentían un poco de vergüenza ante la idea de que les pillaran escuchando nuestra música. Pero yo no conseguía que mis pies dejaran de moverse con la música, no podía dejar de tararear las letras ni podía engañarme a mí misma sobre el gozo que sentía al oírlas.

Existen formas más sutiles de interiorizar un sentimiento de identificación, en especial en forma de imágenes y emociones. Para mí la comida y ciertos olores están ligados a mi identidad, a mi patria. El humo de leña que se eleva hasta el inmenso cielo azul, el humo de leña que perfumaba la ropa de mi abuela, su piel. El olor desagradable a estiércol de vaca y las manchas

amarillas en la tierra; el chasquido de un rifle calibre 22 y el olor a cordita. El queso blanco casero que se funde en una sartén, dentro de una tortilla doblada. El menudo de mi hermana Hilda, de color rojo intenso por el chile colorado, con tajaditas de panza y maíz molido que flotan en la superficie. Mi hermano Carito asando fajitas en la parrilla del corral. Incluso en este momento, a más de 5.000 kilómetros de distancia, puedo ver a mi madre mientras especia la carne picada de ternera, cerdo y venado con chile, Se me hace la boca agua pensando en los tamales calientes, humeantes, que me estaría comiendo si estuviera en casa.

Si le preguntas a mi mamá: «¿Qué eres?»

*La identidad es el núcleo esencial de quienes
somos como individuos, la experiencia
consciente del ser que somos en nuestro interior.*

Kaufman¹⁰

Nosotros los Chicanos vivimos a horcajadas en las tierras fronterizas. Por uno de nuestros lados, nos encontramos expuestos constantemente al español de los mexicanos; por otro, escuchamos el vociferar inacabable de los Ánglos, así que se nos olvida nuestra lengua, Entre nosotros, no decimos nosotros los americanos o nosotros los españoles o nosotros los hispanos. Decimos nosotros los mexicanos (al decir mexicanos, no queremos decir ciudadanos de México; no nos referimos a una identidad nacional, sino a una identidad racial). Establecemos la distinción entre mexicanos del otro lado y mexicanos de este lado. En lo profundo de nuestro corazón, pensamos que ser mexicano no tiene nada que ver con el país en que se vive,

¹⁰ Kaufmann, p. 68.

Ser mexicano tiene que ver con un estado del alma —no es un estado mental ni una cuestión de nacionalidad—. Ni águila ni serpiente, sino ambos. Y como el océano, ni el águila ni la serpiente respetan. las fronteras.

Dime con quién andas y te diré quién eres

(Tell me who your friends are and I'll tell you who you are).

Refrán mexicano

Si le preguntas a mi mamá: «¿Qué eres? », te dirá: «Soy mexicana». Mis hermanos y hermana dirán lo mismo. Yo a veces contesto «Soy mexicana», y otras digo «Soy chicana» o «Soy tejana». Pero yo me identifiqué como «Raza» bastante antes de identificarme como «mexicana» o como «chicana».

Como cultura, nos llamamos españoles cuando nos referimos a nosotros mismos como grupo lingüístico y cuando escurrimos el bulto. Es en ese momento cuando nos olvidamos de nuestros genes indígenas predominantes. Somos Indios en una proporción del 70 u 80%.¹¹ Nos llamamos *Hispanic*¹² o *Spanish-American* o *Latin American* o Latinos cuando nos vinculamos a otros pueblos hispanohablantes del hemisferio occidental y cuando escurrimos el bulto. Nos denominamos *Mexican-American*¹³ para expresar que no somos al mexicanos ni americanos, pero que somos más el nombre American que el adjetivo Mexican (y cuando escurrimos el bulto).

Los Chicanos y otras personas de color sufren económicamente por no aculturarse. Esta alienación voluntaria (aunque forzada) deviene en conflicto psicológico, en una especie de identidad dual —no nos identificamos totalmente con los valores culturales angloamericanos ni nos identificamos por

11 Chávez, pp. 88-90.

12 *Hispanic*, hispano en inglés, se deriva de *Hispanis* (España, nombre dado a la península ibérica en tiempos antiguos cuando era parte del Imperio romano) y es el término que nos ha sido asignado por el gobierno de EE.UU. para facilitar nuestro tratamiento administrativo.

13 El Tratado de Guadalupe Hidalgo creó a los mexicano-americanos en 1848.

completo con los valores culturales mexicanos—. Somos una sinergia de dos culturas con grados diversos de mexicanidad y de anglicidad. Tenemos tan interiorizado el conflicto fronterizo que a veces me da la sensación de que uno anula al otro y que somos cero, nada, nadie. Á veces no soy nada ni nadie. Pero hasta cuando no lo soy, lo soy.

Cuando no escurrimos el bulto, cuando sabemos que somos más que nada, nos llamamos Mexicanos, refiriéndonos a la raza y a los antepasados; mestizos cuando afirmamos nuestro linaje tanto español como indio (aunque raramente reconocemos nuestra genealogía negra); Chicanos cuando nos referimos a un grupo de gente con conciencia política nacidos o criados en Estados Unidos; Raza cuando nos referimos a nuestro ser Chicano; tejanos cuando se trata de Chicanos de Tejas. Los Chicanos no sabían que eran un grupo, una comunidad, hasta 1965, cuando los obreros agrícolas y César Chávez se unieron y se publicó *I Am Joaquín* y en Texas se creó el partido la Raza Unida. Con ese reconocimiento, nos convertimos en un pueblo distinto y separado. Algo importante le sucedió al alma Chicana —nos hicimos conscientes de nuestra realidad y adquirimos un nombre y una lengua, el español chicano, que reflejaba esa realidad—. Al tener un nombre, algunos de los fragmentos empezaron a encajar unos con otros —quiénes éramos, qué éramos, cómo habíamos evolucionado—. Empezamos a vislumbrar en qué podríamos convertirnos alguna vez.

Y, sin embargo, la lucha de identidades continúa, la lucha de las fronteras sigue siendo nuestra realidad. Algún día cesará la lucha interna y tendrá lugar una verdadera integración. Mientras tanto, tenemos que hacer la lucha. ¿Quién está protegiendo los ranchos de mi gente? ¿Quién está tratando de cerrar la fisura entre la india y el blanco en nuestra sangre? El Chicano, sí, el Chicano, que anda como un ladrón en su propia casa.

Los Chicanos, qué pacientes parecemos, cuánta paciencia mostramos. Es la serenidad del Indio en nosotros.¹⁴ Sabemos cómo sobrevivir. Mientras otras razas han renunciado a su lengua, nosotros hemos conservado la nuestra, Sabemos lo que es vivir bajo los martillazos de la cultura dominante norteamericana. Pero más que contar los golpes, contamos los días las semanas los años los siglos las eras hasta que las leyes y el comercio y las costumbres blancas se pudran en los desiertos que han creado y queden calcinados. Humildes pero orgullosos, quietos pero salvajes, nosotros los mexicanos-Chicanos pasaremos junto a las cenizas que se deshacen mientras nos dedicamos a nuestros asuntos. Obstinados, perseverantes, impenetrables como la piedra y, sin embargo, poseedores de una maleabilidad que nos hace inquebrantables, nosotros, las mestizas y mestizos, perduraremos.

Tomado de *Borderlands/ La frontera la nueva mestiza*. Traducción de Carmen Valle. Capitán Swing Libros, 2016.

14 Los Ánglos, con el fin de aliviar su sentimiento de culpa por haber desposeído a los Chicanos, hicieron mucho hincapié en nuestra parte española, perpetuando el mito del suroeste español. Hemos aceptado la ficción de que somos Hispanic, es decir, Spanish, con el fin de adaptarnos a la cultura dominante y a su repugnancia por los indígenas, Chávez, pp. 88-91.



Ilustración digital: *Rumbo*
CAROLINA TUBERQUIA RESTREPO (2024)

La invención de las mujeres

Una perspectiva africana sobre los
discursos occidentales del género

Oyèronké Oyěwùmí

Prefacio

Este libro aborda la transformación epistemológica derivada de la imposición de las categorías occidentales de género en el debate sobre Yorùbá. Reconociendo la evidente fundamentación epistemológica del conocimiento cultural, la primera tarea del estudio será comprender las bases epistemológicas tanto de la cultura Yorùbá como de la occidental. Se trata de una labor arqueológica, en tanto se preocupa por dejar al descubierto las suposiciones más básicas y ocultas, haciendo explícito lo que simplemente ha estado implícito y desenterrando las conjeturas subyacentes dispensadas en las teorías y conceptos de investigación. Sólo cuando se exponen tales supuestos se les puede debatir y desafiar.

Este libro no trata sobre la llamada cuestión de la mujer. La cuestión de la mujer es un tema de extracción occidental –un legado de la antigua somato-centralidad de esta tradición de pensamiento–. No es un problema de la gente indígena Yorùbá sino un asunto importado. Si se ha vuelto relevante en los estudios Yorùbá, entonces será necesario dar cuenta de la historia del proceso que lo hizo posible. Y este estudio devino parte de dicha historia. Cuando empecé la investigación, creí que me sería posible realizar un estudio de género en la comunidad Yorùbá contemporánea, que pudiese abordar la cuestión desde una perspectiva local. Muy rápidamente me pareció obvio que debido a que la práctica académica descansa en teorías disciplinarias y debates conceptuales originados y definidos por Occidente, muchas de las preguntas que conformaban inicialmente el proyecto de investigación no emergían (y no podrían hacerlo) desde las condiciones locales. Aun así, estaba convencida que durante el proceso el obstáculo podría superarse.

Conforme se desenvolvía el trabajo y complejizaba mi pensamiento, me di cuenta que la categoría fundamental “mujer” –elemental en los discursos occidentales de género– simplemente no existía antes de que la tierra Yorùbá sostuviera contacto con Occidente. No había semejante grupo preexistente caracterizado por intereses, deseos o posiciones sociales compartidas. La lógica cultural de las categorías sociales de Occidente está basada en una ideología del determinismo biológico: la idea de que la biología provee la base para la organización del mundo social. Así, en realidad, esta lógica cultural es una “bio-lógica”. La categoría social “mujer” se basa en el tipo de cuerpo y está elaborada en relación y oposición con otra categoría: hombre; en ese sentido, la presencia o ausencia de ciertos órganos determina la posición social. No sorprende entonces que la socióloga feminista Dorothy Smith señale que en las sociedades occidentales: “el cuerpo del hombre da credibilidad a sus afirmaciones, mientras que a las de la mujer, su cuerpo se las resta”⁵. Judith Lorber también advierte la profundidad y omnipresencia de las ideas de la biología en el ámbito social cuando escribe que “el

género está tan generalizado en nuestra sociedad (occidental) que su reproducción en nuestros genes se da por supuesta”¹. Debido a lo anterior, resulta obvio que si alguien quiere aplicar esta “bio-lógica” occidental al mundo social Yorùbá (es decir, el uso de la biología como ideología que organiza el mundo social), primero tendrá que inventar la categoría “mujer” como parte del debate.

La afirmación de que la “mujer” no existía en las comunidades Yorùbá como una categoría social no debe interpretarse como una hermenéutica antimaterialista, una especie de deconstrucción postestructuralista acerca de la desintegración del cuerpo. Nada de eso –el cuerpo fue (y sigue siendo) muy material en las comunidades Yorùbá–. Pero antes de la difusión de las ideas occidentales en la cultura Yorùbá, el cuerpo no era la base de los roles sociales, ni de sus inclusiones o exclusiones, no era el fundamento de la identidad ni del pensamiento social. Sin embargo, la mayoría de los estudios académicos sobre Yorùbá han supuesto que el “raciocinio corporal”² estaba presente en la cultura indígena. Asumieron la universalidad de los constructos occidentales, lo cual condujo a la utilización acrítica de esas categorías basadas en el cuerpo para la interpretación de la antigua sociedad Yorùbá y durante el periodo contemporáneo.

Consecuentemente, al analizar cómo y por qué se creó el género en la sociedad Yorùbá (y de hecho en otras sociedades africanas contemporáneas), el papel e impacto de Occidente será de una extrema importancia, no solamente porque la mayoría de las sociedades africanas estuvieron bajo dominio europeo al final del siglo diecinueve, sino también por la permanente preponderancia de Occidente en la producción de conocimiento. Histórica y contemporáneamente, la creación, constitución y producción de conocimiento en los Estudios Africanos ha permanecido bajo la prerrogativa de Occidente. Por

1 Judith Lorber, *Paradoxes of Gender* (New Haven: Universidad de Yale, 1994), 13.

2 En el original “body-reasoning” (N. de la T.).

lo tanto, el raciocinio corporal y la bío-lógica desprendida del determinismo biológico inherente al pensamiento occidental, se impusieron a las sociedades africanas. La presencia de los constructos de género no puede separarse de la ideología del determinismo biológico. Las teorías y esquemas conceptuales occidentales se han extendido tanto que la mayoría de investigadores e investigadoras, inclusive de origen africano, les utilizan incuestionablemente.

Este libro fue consecuencia de la comprensión del predominio occidental en los Estudios Africanos. Dicha comprensión hizo necesario emprender una revaloración de los conceptos que apuntalan el debate, tomando en deliberada consideración las experiencias africanas. Evidentemente, todos los conceptos contienen su propio bagaje cultural y filosófico y muchos de ellos se convierten en distorsiones ajenas cuando se aplican en culturas distintas de las cuales provienen. Así, como un primer paso orientado al mapeo de la lógica cultural en una sociedad africana como la Yorùbá, tenían que ser desembaladas las categorías conceptuales y formulaciones teóricas derivadas de las experiencias occidentales.

Después de estas consideraciones, descubrí que ya no me era posible hacer un estudio de “género” (una categoría concebida biológicamente) en una localidad Yorùbá; primero tuve que escribir una historia de los debates de género en los estudios Yorùbá. Me llegó a parecer tan obvio, haciendo una analogía con la explicación de Michel Foucault sobre la historia de la sexualidad, que la historia del género –es decir, la historia de lo que en el discurso académico funciona como un campo específico de verdad– debía escribirse primeramente desde el punto de vista de la historia de los discursos³. Más aún, debía emprenderse un análisis de algunas de las reorganizaciones materiales que tuvieron lugar

3 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol.1, *An Introduction* (Nueva York: Random House, 1990), 69. [Versión en español: *Historia de la Sexualidad*. Vol.1 La voluntad de saber; Vol. 2 El uso de los placeres; Vol.3 La inquietud de sí; México: Siglo XXI, 1990. N. de la T.].

como resultado de la colonización británica. Pero mi explicación no se agota en el periodo formal de la colonización. Yo planteo que el periodo del comercio esclavista trasatlántico es una parte integral del proceso. No hay razón lógica para separar ambos periodos en la historia Yorùbá. Fueron un solo proceso lógico desplegado a lo largo de varios siglos. Si no se pone atención en el predominio material planetario de Occidente, no puede haber una explicación comprensiva de su permanente hegemonía en la producción de las ideas y el conocimiento. Por lo anterior, este también es un estudio de sociología del conocimiento.

Por lo tanto, se busca documentar cómo y por qué se implantó el género en la sociedad Yorùbá del suroeste de Nigeria (colonizada formalmente por los ingleses de 1862 a 1960) y de qué manera se le constituyó como una categoría fundamental en la investigación académica. La pregunta principal es la siguiente: ¿cuáles son las relaciones entre, por una parte, las distinciones bío-anatómicas y las diferencias de género como parte de la realidad social y, de otro lado, los constructos de género como un algo que quien observa introduce en una situación concreta?

En este estudio, realizo una exploración acerca de los modos mediante los cuales los presupuestos occidentales de las diferencias sexuales se utilizan para interpretar la sociedad Yorùbá, creando así un sistema local de género. Mi análisis desafía varias ideas, algunas ya mencionadas, comunes a muchas publicaciones feministas occidentales:

1. Las categorías de género son universales y atemporales y han estado presentes en cada sociedad en todos los tiempos. Con frecuencia la idea se expresa en un tono bíblico, como si se sugiriera que “en el principio fue el género”.
2. El género siempre sobresale como principio organizativo fundamental de todas las sociedades. El género está por doquier en cualquier sociedad dada.
3. Hay una categoría esencial, universal, “mujer”, caracterizada por la uniformidad social de sus integrantes.

4. La subordinación de las mujeres es universal.
5. La categoría “mujer” es pre-cultural, inamovible en el tiempo histórico y el espacio cultural y antitética a otra categoría inalterable – “hombre”–.

Yo planteo que tales suposiciones derivan del hecho de que en las sociedades occidentales los cuerpos físicos *siempre* son cuerpos sociales. En consecuencia, no hay una distinción real entre sexo y género, a pesar de los esfuerzos de las feministas para distinguirlos. En Occidente, las categorías sociales tienen una larga historia de encarnamiento⁴ y, por lo tanto, de engeneramiento⁵. Según la antropóloga Shelly Errington, “el Sexo (con S mayúscula) es el sistema de género de Occidente”. Continúa: “pero el Sexo no es la única forma de clasificar los cuerpos humanos, ni el único modo de significar el sexo. Alguien podría imaginar fácilmente lógicas y clasificaciones culturales distintas para las categorías de género, diferentes

4 En el original “embodied” (N. de la T.).

5 En el original “gendered”. Sobre las implicaciones del término, María Lugones y Pedro de Pietro comentan: “‘Gendered’ en inglés hace referencia a la negociación intersubjetiva de los arreglos referidos a la masculinidad y la femineidad. La asignación de género y la percepción propia respecto a las categorías e identidades de género forman parte de tal negociación. El término ‘engenerar’ no forma parte del léxico de la Real Academia Española. Sin embargo, sobre todo en el campo de las ciencias sociales y la producción interdisciplinar en los Estudios de Género en Latino América, el término ‘engenerar’ se comenzó a utilizar, de diversas formas, a mediados de los 90. En particular, el uso se ligó, en un primer momento, a la recepción de los trabajos del feminismo posestructuralista anglosajón y europeo. Sirvió, en ese contexto, para dar cuenta de los procesos subjetivos e intersubjetivos que son comprendidos en los términos, en inglés, ‘gender’ (en su acepción verbal) y ‘engender’. Recientemente, también se lo ha adoptado para señalar la posibilidad de interrogar algún aspecto de la realidad social, y/o institucional, desde el andamiaje epistemológico de ‘la teoría feminista’. Este último uso, por ejemplo, se encuentra en el trabajo de Sonia Álvarez (2001) y Arturo Escobar (2003:72)”. Otras alternativas son ‘generado’ y ‘generizado’. Véase nota de traducción en María Lugones (2008), “Colonialidad y género”, *Tábula Rasa*. Bogotá, Colombia. No. 9: 73-101, julio-diciembre 2008, p. 86. (N. de la T.).

escenarios que a su vez tomen en consideración la evidencia ofrecida por nuestros cuerpos”⁶.

El caso Yorùbá suministra uno de dichos escenarios. Y más aún, demuestra que el cuerpo humano no necesita ser engenerado para constituirse o ser visto en cada ocasión como indicio de clasificación social. En la sociedad Yorùbá precolonial, el tipo de cuerpo no era la base de la jerarquía social: la posición social de machos y hembras no dependía de su distinción anatómica. El orden social requirió de una cartografía diferente y no de un mapa de género basado en la presuposición de la biología como el fundamento de la clasificación social.

Uso los conceptos de “sexo” y “género” como sinónimos. Sin embargo, en consideración con la sociedad Yorùbá del período precolonial, he acuñado los términos “sexo anatómico”, “macho anatómico” y “hembra anatómica” para enfatizar la postura no engenerada⁷ con respecto de la relación entre el cuerpo humano y los roles, posiciones y jerarquías sociales. En algunos párrafos he acortado dichos términos como “anasexo”, “anamacho” y “anahembra”. Mi intención al calificarlos con “anatómico” (o “ana-”) ha sido mostrar que las distinciones Yorùbá fueron superficiales y no presuponían ninguna dimensión social jerárquica, como sucede en Occidente (las categorías sociales occidentales derivan esencialmente de la percepción de un dimorfismo sexual del cuerpo humano). Simple y sencillamente el género no era inherente a la organización social humana.

Aunque la lógica cultural Yorùbá precolonial no utilizó al cuerpo humano como la base del rango social (en la sociedad Yorùbá bajo ninguna circunstancia un macho era inherentemente superior a una hembra en virtud de su tipo de cuerpo), la sociedad estaba organizada jerárquicamente, desde la gente

6 Shelly Errington, “Recasting Sex, Gender, and Power” en *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, Jane Atkinson y Shelly Errington ed. (Stanford, Calif: Universidad de Stanford, 1990), 33.

7 En el original “nongendered” (N. de la T.).



Ilustración digital: *Fusión inmersiva*
BREYNER GRISALES (2024)

esclavizada hasta quienes gobernaban. El rango de las personas dependía primera y principalmente de la senioridad⁸, la cual se definía usualmente por la edad relativa. Otra diferencia fundamental entre las categorías sociales Yorùbá y las occidentales es la naturaleza altamente situacional de la identidad social Yorùbá. Antes de la sostenida intromisión de las categorías occidentales, en la sociedad Yorùbá las posiciones sociales de la gente cambiaban constantemente en relación a con quienes se interactuaba; entonces, la identidad social era relacional y no esencialista. Por contraste, en muchas sociedades occidentales, machos y hembras tienen identidades de género derivadas de la interpretación de sus anatomías; por eso mujeres y hombres se esencializan. En las culturas occidentales, dichas identidades de género esencialistas atañen a todas las responsabilidades sociales, sin importar cuán lejanas estén respecto de los temas reproductivos. El clásico ejemplo es que por muchos años las mujeres no votaban únicamente porque eran mujeres. Otro ejemplo es la engenerización de las profesiones, hasta el punto en que los léxicos profesionales contienen frases como “mujer piloto”, “mujer presidente” y “profesora emérita”, como si cualquier cosa hecha por mujeres en dichas ocupaciones sea distinto a lo hecho por hombres en las mismas profesiones.

A la luz de lo anterior, argumentaré que la atención puesta

8 En el original “seniority”. En comunicación personal del 29 de septiembre de 2014, Alberto Muñoz argumentó que “ancianidad” sería la traducción correcta del término: “[para] el maestro Turpana, ‘seniority’ proviene del latín ‘senex’ que es igual a viejo, anciano, senectud”. Rita Segato, en “Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yorùbá”, *Estudios Afro-Asiáticos*, Año 25, no.2, 2003, pp. 333-363, tradujo el término como “senioridad” enfatizando la dimensión de mayoría por edad relativa como eje articulador de la jerarquía social en la vida cotidiana. Se eligió esta última opción considerando que dicha dimensión de mayoría, como se verá principalmente en el segundo capítulo, que involucra al conjunto de la comunidad y no únicamente a las personas ancianas, expresa más adecuadamente el carácter de las relaciones sociales al que alude la doctora Oyèwùmí (N. de la T.).

por las investigadoras feministas en la situación de las mujeres –énfasis que presupone la existencia de “mujeres” como una categoría social entendida siempre como menos poderosa, en desventaja, controlada y definida por hombres– puede conducir a serias confusiones cuando se aplica a la sociedad Yorùbá⁹. De hecho, mi argumento central es que en dicha sociedad no había “mujeres” – en un sentido estrictamente engenerado–. Una vez más, el concepto “mujer”, tal como se usa y aplica en las investigaciones, deriva de la historia y la experiencia occidental, una historia enraizada en discursos filosóficos sobre las distinciones entre cuerpo, mente y alma y en ideas sobre el determinismo biológico y los vínculos entre el cuerpo y lo “social”.

La tierra Yorùbá abarca un área muy amplia y, a pesar de factores homogéneos como el idioma y las recientes experiencias históricas, pueden apreciarse algunas especificidades institucionales y culturales significativas en localidades concretas. Por ejemplo, Ondo y un buen número de sistemas de gobierno orientales de la tierra Yorùbá, manifiestan especificidades culturales con respecto a la cultura O` yó- Yorùbá. Entonces necesitaré delimitar el área a estudiar para lograr mi cometido. Mi unidad primaria de análisis será la cultura O` yó- Yo rùbá. Es decir, debe destacarse que dichas especificidades culturales locales fueron más acentuadas antes de los cambios de gran alcance ocurridos en la guerra civil y en los periodos coloniales y posteriores al siglo diecinueve. Debido a que la meta de mi investigación consiste en aprehender a grandes rasgos los radicales cambios institucionales introducidos con la dominación europea, en algunos casos será sensato ampliar mi perspectiva más allá de la cultura O` yó- Yorùbá. Deseo añadir aquí que para mi estudio el idioma es

9 Para una historia del surgimiento y cambios en la categoría “mujeres” en Inglaterra, véase Denise Riley, *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History* (Minneapolis: Universidad de Minnesota, 1988).

central y estoy comprometida con la lengua Yorùbá tal como se habla en yo¹⁰.

Aunque resulte obvio que los hallazgos de este estudio son aplicables a algunas otras sociedades africanas, dudaría en emplearlos abiertamente, en primer lugar porque no quiero caer en la trampa común de borrar una multitud de culturas africanas haciendo generalizaciones gratuitas, un proceso que deriva en una homogeneización injustificada. El borrado de las culturas africanas, grave defecto de muchos estudios sobre África, motiva mi esfuerzo por no hacer una argumentación fácil sobre África a partir de un ejemplo Yorùbá. Hay dos maneras comunes de subestimar las culturas africanas, incluso en los estudios que supuestamente tratan sobre ellas. La primera es la imposición acrítica de categorías conceptuales y teorías supuestamente objetivas, cuyo origen y constitución se limitan a la cultura occidental. La segunda es lo que llamo la teoría “revoltijo” de África –resultado de la desenfadada homogeneización de las culturas africanas, aun cuando resulte obvio que dichas culturas no comparten instituciones o historias–. No hay duda que la gente africana tiene muchas cosas en común y que son posibles algunas generalizaciones. Pero debe tenerse mucho cuidado al decidir cómo elaborar dichas afirmaciones y hasta qué nivel pueden aplicarse dada la escasez de estudios detallados, contextualizados históricamente y al tanto de la realidad cultural de muchas sociedades africanas.

Otro interés de este trabajo será historizar¹¹ y explicar el androcentrismo en el estudio de la historia y la cultura Yorùbá. Se cuestiona la presuposición de muchos textos acerca del privilegio masculino en aspectos de la vida Yorùbá contemporánea dada la evidencia de que no siempre fue así. Planteo

10 El Yorùbá común que se habla actualmente deriva sobre todo del idioma Oyó.

11 En el original “historicize”. Término común del vocabulario académico para aludir al contexto o trayectoria histórica de los hechos sociales (N. de la T.).

además que aunque la dominación masculina esté presente en la investigación y la literatura popular sobre Yorùbá, a dicha dominación no se le puede conceder el mismo grado en todos los lugares, instituciones o situaciones, ni en el pasado ni en la actualidad. Por ejemplo, en 1966, había en Ògbómòsò . dos *baálè*. femeninas (lideresas de aldea). Esas mujeres abandonaban el legado familiar de autoridad. Tuve el privilegio de realizar una serie de entrevistas con una de ellas –Baálè . Máyà (véase el cap. 3)–. Lo extraordinario es que ninguna recibió la atención pública que merecían, aún incluso en la era de las conferencias internacionales de las mujeres –el énfasis se puso erróneamente en una tradición que victimiza a las mujeres–.

El grado en el que la jerarquía de género se manifiesta actualmente en las instituciones estatales difiere del grado en que se muestra en la familia o las religiones indígenas. Cuán extendida está, cuán profunda es, entre cuáles grupos sociales, y cuándo y dónde se manifiesta, son temas empíricos que requieren investigación, no conjeturas incuestionables. Un asunto relacionado es que quienes hacen investigación presuponen que las “costumbres” con las que se topan hoy en día están enraizadas indudablemente en tradiciones antiguas. Yo sugiero que no debe asumirse dicha atemporalidad puesto que algunas de ellas son “nuevas tradiciones”.

Otro tema, que también se mencionó previamente, es el papel de la academia en el proceso de creación del género. Argumento que los conceptos y las formulaciones teóricas tienen límites culturales y que en el proceso de investigación los propios investigadores e investigadoras no registran u observan simplemente, también participan. Planteo por lo tanto que incluso cuando investigadoras e investigadores africanos buscan validar la especificidad de la experiencia africana, lo hacen desde dentro del armazón de categorías de conocimiento producidas eurocéntricamente. Así que aunque los orígenes del raciocinio corporal se localicen en el pensamiento europeo, su influencia está por doquier, incluyendo la variedad de disciplinas de los Estudios Africanos. Con el sólo hecho de analizar una

sociedad particular con constructos de género, quienes investigan crean categorías de género. Para decirlo de otra forma: al escribir sobre cualquier sociedad desde una perspectiva de género, investigadoras e investigadores necesariamente inscriben el género en dicha sociedad. El género, como la belleza, frecuentemente está en la mirada de quien observa. La idea de que al manejar constructos de género se contribuye necesariamente a su creación resulta evidente en la afirmación de Lorber según la cual: “la paradoja suprema del género es que para dismantelarlo como institución, primero debes hacerlo muy visible”¹². En la práctica el proceso de visibilizar el género es además el proceso de su creación.

Es así que la academia está implicada en el proceso de creación del género. En un estudio histórico de la sociedad Zulú en el sur de África, Keletso Atkins se opone a las investigaciones que por modismo teórico imponen constructos de género descontextualizadamente. Resumiendo, varios textos históricos Zulú, Atkins refiere:

*Podemos decir, hasta cierto punto, que dichos episodios no se hacen inteligibles relacionándolos con los conceptos de moda en la actualidad. En los susodichos textos no hay alusiones a relaciones de género; en ningún lugar ocurre un debate definiendo tareas que pudieran incluirse en el ámbito del trabajo de las mujeres. Insisto, entonces, en que vincular a cualquier precio los acontecimientos como algo relativo a temas de género puede malinterpretar groseramente los pasajes, asignándoles una intención que nunca tuvieron*¹³.

El presente estudio presta atención en lo inconveniente de interpretar “hechos biológicos” y “evidencia estadística” fuera del marco cultural de referencia del que derivan. No se exagera al decir que para los Estudios Africanos debería ser esencial a la investigación una cuidadosa evaluación de la genealogía de

¹² Lorber, *Paradoxes of Gender*, 10.

¹³ Keletso Atkins, *The Moon is Dead! Give Us Our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic, Natal, South Africa 1843-1900* (Londres: Heinemann, 1993), 67.

conceptos y formulaciones teóricas. En la iniciativa investigativa me inclino básicamente por una interpretación cultural, dependiente del contexto de la realidad social. El contexto incluye la identidad social de quien investiga, la ubicación espacial y temporal de la investigación y los debates en la bibliografía académica. Está también, desde luego, la cuestión fundamental de la relación entre la investigación y la realidad social, un problema importante dadas las torcidas políticas de investigación –particularmente en los estudios de mujeres–.

Los vínculos entre identidad social, experiencias personales y la naturaleza y perspectiva de la propia investigación son complejos; por ello, las relaciones son frecuentemente impredecibles y no lineales. Sin embargo, a pesar de los numerosos tratados posmodernistas que deconstruyen las identidades sociales, deseo reivindicar que soy Yorùbá. Nací en una gran familia y los vaivenes de muchas de mis relaciones constituyeron una introducción importante a los modos de vida Yorùbá. En 1973, mi padre ascendió al trono y se convirtió en *Ẹ̀sòún* (monarca) de Ogbómòsò, un gran sistema de gobierno de O` yó Yorùbá, de cierta trascendencia histórica. Desde entonces y hasta el presente, *ààfìn Ẹ̀sòún* (el palacio) ha sido el lugar al que llamo mi hogar. Diariamente, he oído los tambores y *oríkì* (alabanzas poéticas) de mis ancestros y ancestras, declamadas al pie de la letra por las reinas madres como saludos para quienes integraban la familia mientras pasábamos por *saarè* –el patio donde enterramos a monarcas que han muerto–. Nuestros ancestros y ancestras aún nos acompañan.

El palacio enlaza la vieja ciudad, totalmente rodeada por los dos mercados (Ojà Igbó y Ojà Jagun), que se llenan de gloria durante la noche. El *ààfìn Ẹ̀sòún* es el centro de los rituales cotidianos y de un continuo torrente de personas que vienen a rendir homenaje y a compartir sus historias heterogéneas con mi padre y mi madre. Pasar algún tiempo con mi madre, *Ìgbàyílolá* (*olorì* o real esposa) cuya “corte” es la primera escala para la mayoría de *ará ìlú* (población urbana), añadió otro punto de ventaja desde el cual mirar este mundo dinámico. Todos

esos eventos me proveyeron abundantes oportunidades para observar y reflexionar sobre los aspectos personales y públicos de esta cultura viva.

Los festivales anuales, como Egúngún, Òdòlè .e Ìgbé, me enseñaron a reconocer la continuidad cultural haciéndome apreciar las instituciones indígenas, aún en medio de cambios espectaculares. Durante el festival Òdòlè, se realiza el Egúngún (baile de máscaras) de las cinco ramas de la familia real. Quiero creer que todos esos acontecimientos y procesos fueron significativos dando forma a mis opiniones y a algunas de las preguntas con las que trato en este libro. No debería dejar de recalcar en este recuento las contribuciones y conversaciones que sostuve en el transcurso de los muchos años de esta investigación, con parientes, hermanas y hermanos mayores y menores, las muchas madres y padres del palacio y mi familia en general.

El capítulo 1 revisa el enraizamiento del pensamiento social occidental en la biología, utilizando el cuerpo como fundamento del orden social. También examina el predominio de Occidente en la constitución del saber sobre África y las implicaciones de esta posición privilegiada como punto de referencia en los Estudios Africanos. El capítulo 2 examina la sociedad O` yó-Yorùbá en sus propios términos, es decir, con la plena conciencia de que la observación de dicha sociedad a través de los lentes de género de Occidente provoca una percepción distorsionada. El Capítulo 3 discute cómo investigadoras e investigadores aplican paradigmas occidentales de género en su propio trabajo sobre África y cómo utilizan la historia popular del Viejo estado O` yó¹⁴ como un punto de acceso al problema de la reconstrucción del pasado y el engeneramiento de la historia. El capítulo 4 analiza la colonización como un proceso multifacético que estimuló la institucionalización de las categorías de género en la tierra Yorùbá. El capítulo 5 se

14 Para una descripción del término “Viejo O` yó”, véase el capítulo 2, no. 127, más abajo.

pregunta sobre el impacto del bilingüismo Yorùbá/inglés en la sociedad Yorùbá y la traducción de la oratura¹⁵ Yorùbá al inglés, considerando que a diferencia del Yorùbá, el inglés es un lenguaje con especificidad de género. De esta manera se problematiza el mundo en el que hoy vivimos, que alternadamente es multicultural y monocultural. De alguna manera este libro tiene la intención de plantear muchas preguntas, aunque solamente responde unas cuantas; ciertos problemas empíricos sólo podrán resolverse en investigaciones futuras. Mi esperanza es que las afirmaciones realizadas y las preguntas planteadas produzcan debate e investigación sobre las sociedades africanas que cuestionen conscientemente los presupuestos arraigados en la investigación académica.

Tomado de *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*. Editorial La Frontera, Bogotá (Colombia)

15 En el original “orature”. En el capítulo 5 la autora contextualizará el significado del término, característico de los Estudios Africanos. Se optó traducir como “oratura” gracias a lo encontrado por Agustina Veronelli en un ensayo de Raquel Gutiérrez Sebastián. Véase [http:// ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/32/90/07gutierrezsebastian.pdf](http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/32/90/07gutierrezsebastian.pdf). Consultado en línea el 18 de marzo de 2015. (N. de la T).



Ilustración digital: *Lost in translation*
VALERIA PAZ FIGUEROA (2024)

Lengua en disputa

Santiago Kalinowski

Lo primero que quería decir es que la lucha del inclusivo es una lucha en serio, es una lucha realmente en serio, que se mide en mujeres muertas, mujeres muertas todos los días, entonces ahí tenemos que remarcar ese hecho. Las mujeres muertas, las mujeres que no cobran lo mismo por el mismo trabajo, las mujeres que no pueden caminar en paz por la calle, las mujeres que sufren abusos dentro y fuera del hogar, esa es la lucha del inclusivo. Entonces, está muy claro que, por más de que a veces nos quieran decir que sí, el objetivo del inclusivo no revolve gramática, no es volverse lengua. Es decir, los que mencionamos al principio son fenómenos de cambio lingüístico que se dan por todo tipo de razones, algunas más azarosas, otras más de eficacia, el patrón más reconocible de cambio lingüístico a través del tiempo es la economía. Es decir, en general cuando ha habido un cambio, eso implicó para el hablante un esfuerzo menor de articulación. Muchas veces la economía tiene que ver con fenómenos de articulación, por ejemplo, sonorización de consonantes intervocálicas. Por ejemplo, decían “rota” los latinos y nosotros

decimos “rueda”. Decimos “rueda” con “d”, porque es más económico seguir usando la voz. Uno viene usando la voz con la vocal. Antes se cortaba la voz para decir la “t” y después volvía a usarse para decir la otra vocal. Es más económico seguir usando la voz. Entonces, si ustedes se fijan, muchísimas palabras del latín van a tener precisamente esa diferencia, si la consonante que no usa la voz en latín está entre dos vocales, se vuelve lo que se llama una consonante sonora, es decir, una consonante que usa las cuerdas vocales. En este caso, entonces, no estamos ante un fenómeno que se ajusta a los patrones de cambio lingüístico que conocemos en lingüística, que conocemos en las lenguas del mundo, no solo el español, en todas las lenguas del mundo, es decir, no hay acá un esfuerzo menor, un ahorro de la energía de procesamiento mental o de articulación. Yo siempre pongo el ejemplo del pluscuamperfecto latino, que era desinencial, se construían los verbos con terminaciones, de las que había gran abundancia; zen un momento dijeron “bueno, son demasiadas terminaciones”? ¿Lo dijeron conscientemente? No. Empezó a competir una perífrasis verbal con el verbo “habeo” de “haber” y ahí, entonces, en lugar de “amaveram”, pasado el tiempo, decimos “había amado”, porque es más regular, tenemos “he amado”, “había amado”, etc. Eso es economía. No es una pauta o un principio para la comunicación. La comunicación no se rige por lo que es más económico, sino por lo que es más eficaz, y para lograr la eficacia muchas veces gastamos más energía que la que el contenido semántico de lo que estamos diciendo requeriría. Cuando nos gusta una persona no decimos “me gustás, vamos”, no, leemos un libro y le comentamos, cosas así. La retórica del amor es una retórica de un gasto muy grande de energía. ¿Qué pasa con el inclusivo? El inclusivo no se ajusta a estos patrones que habíamos visto, del azar o de la eficiencia, o de la economía, a través del tiempo, la interacción con las condiciones políticas de un momento como en el caso de *independizarse*. Es una decisión consciente calculada y diseñada, surgida de un proceso, que tiene muchas décadas, de reflexión

acerca del sexismo que está codificado en la lengua. Como se trata de un esfuerzo mayor, que lo que busca es comunicar un contenido con la más alta eficacia posible, su principio rector es el efecto que logre el auditorio. Eso es, entonces, la retórica. Es un fenómeno retórico. Los fenómenos retóricos son aquellos que permiten comunicar algo de manera más eficaz a un auditorio. El inclusive entonces es la configuración discursiva de esta lucha política, una lucha política de sangre en la calle. El inclusivo es uno de los rasgos, el que llama más la atención, de la configuración discursiva de la lucha política por la igualdad en la sociedad y lo que busca es crear en el auditorio la conciencia de una injusticia, de la persistencia de una injusticia. Y lo logra. Y logra la reacción también del que ve amenazado su privilegio, que es una reacción muy violenta en general. Es decir, es un fenómeno retórico, no es un fenómeno de lengua. Consiste en aprovechar las posibilidades que nos brinda la lengua para crear un discurso que es eficaz en la comunicación de un ideal y de un deseo de igualdad que hay en muchos sectores. Por eso es un fenómeno profundamente político, discursivo, retórico, no es un fenómeno de lengua. Por lo tanto, como es un fenómeno tan político, las reacciones violentas en contra son reacciones políticas, son reacciones de gente que dice “no, si está buenísimo esto del privilegio. Yo soy hombre, heterosexual, blanco. Me encanta. ¿Por qué lo vamos a cambiar?”. Y ahí vienen las reacciones, que muchas veces se enfocan en un supuesto problema de inteligibilidad, pero eso es artificioso, en realidad. No hay problema de inteligibilidad. Eso es un insulto, es una manera de descalificar el fenómeno. El humor también se usa de la misma manera. Se hacen chistes con eso. “Le mer estebe serene” es un caso. Son maneras de descalificar un recurso que es potente, porque ese es el problema que tiene para quienes se oponen: es muy potente. En mi universidad de Canadá están haciendo un estudio, un relevamiento muy serio, por ejemplo, de Youtube, y dicen que, efectivamente, uno de los focos del inclusivo es Argentina. El otro foco es España. Ustedes segura-

mente habrán estado escuchando las profundas discusiones que hay en España, incluso ahora un pedido de revisión de la constitución con el foco puesto en la cuestión del masculino genérico. Está la idea de que la lengua no es racista ni es sexista ni es xenófoba y es una idea que no sé cómo tiene tanto éxito; cómo una forma de comunicación, un hecho de lo humano como es la lengua, hecha por los humanos en el contexto de las dinámicas de poder de los humanos, no va a estar atravesada por esas propias dinámicas de poder. La idea de que la lengua es aséptica y es inocente de todo a mí me parece peregrina, me parece extraña. ¿Qué podemos decir del masculino genérico? El masculino genérico se codificó en la lengua a lo largo de los milenios, ni siquiera de las decenas de años o de las centenas de años, de los milenios. Durante miles y cientos de miles de años el hombre, el macho de la especie acaparó absolutamente todos los espacios de visibilidad, distribuyó los recursos valiosos, cuando era la caza o la cosecha, eran la caza y la cosecha. Cuando aparecieron otros espacios (la política, la ciencia, el arte, etc.) acaparó esos espacios y durante todo ese proceso de milenios se fue configurando una suerte de “bueno, ante la duda, tiene que ser un varón, porque esa es la realidad que nos rodea”. Ese es el modo en que se va codificando a lo largo de los cientos y los miles de años una cosa como el masculino genérico, es decir, como correlato gramatical de un ordenamiento social ancestral de la especie, que es patriarcal. Si uno acepta esa especulación como mejor que la otra especulación, la de la lengua inocente, eso tiene su contrapartida: si nosotros creamos una sociedad igualitaria y mantenemos esa sociedad igualitaria durante cien, doscientos, trescientos, cuatrocientos años, los años que requiera un cambio lingüístico de estas características, un cambio lingüístico que se tiene que dar en cientos de millones de personas, porque estamos hablando de que las comunidades lingüísticas no son chiquitas, tienen diez, veinte, cuarenta y cien y cientos de millones de personas. Entonces, si nosotros creamos, y estamos muy lejos de hacerlo, una sociedad absolutamente igualitaria y mantenemos ese or-

denamiento social por el tiempo que hace falta, ahí es probable que aparezca algo diferente al masculino genérico, al masculino no marcado. Eso no quiere decir que esta intervención carezca de sentido o carezca de relevancia, porque, como decía al principio, la realidad se cambia haciendo política y la política se hace con la lengua (y con muchas otras cosas). Como configuración discursiva de una lucha política, es absolutamente relevante, es central, es, además, un diálogo global, porque este mismo problema, con los cambios que impone cada gramática diferente, está en inglés, está en francés, donde acaban de prohibir las fórmulas de la inclusión en los documentos oficiales, lo cual implica que hay un movimiento muy fuerte en ese sentido. Las lenguas nórdicas se pidieron prestado un pronombre neutro para las comunicaciones oficiales, haciendo el gesto opuesto. También está en alemán, en italiano, e decir, es un diálogo global. El masculino genérico es prácticamente un universal lingüístico porque es un universal humano la desigualdad entre el hombre y la mujer. Por más que creamos que el inclusivo busca cambiar la lengua y su relevancia está en la gramaticalización, no es así en mi opinión. Su objetivo es buscar la igualdad. Su objetivo es social y político. No busca codificarse en la gramática, como hacían, por ejemplo, los que intervinieron en contra de nuestro voseo. Así les fue. El objetivo, cuando es gramatical, no se puede conseguir. Pero el hecho de que algo sea la configuración discursiva de una lucha política no tiene nada de malo. El hecho de que sea un fenómeno de vanguardias y no de las masas no tiene nada de malo tampoco.

Tomado del libro *La lengua en disputa* de Beatriz Sarlo y Santiago Kalinowski. Publicado en 2019 por la editorial Godot.



Ilustración digital: *Dualidad*
SAMIR MARTINEZ DELGADO (2024)

Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo

Audre Lorde (1979)¹

Acepté participar en este congreso organizado por el Instituto de Humanidades de la Universidad de Nueva York hace un año. Convinimos en que mi función sería comentar las ponencias que trataran sobre el papel de las diferencias en la vida de las mujeres estadounidenses: las diferencias de raza, de sexualidad, de clase y de edad. Cualquier debate feminista sobre cuestiones personales o políticas queda desvirtuado si no tiene en cuenta estas cuestiones.

En el ámbito académico se tiene la peculiar arrogancia de emprender debates sobre teoría feminista sin entrar a analizar nuestras numerosas diferencias y sin conceder espacio a las

¹ Comentarios presentados en el “Encuentro personal y político” del Congreso del Segundo Sexo, Nueva York, 29 de septiembre de 1979.

significativas aportaciones de las mujeres pobres, Negras, del tercer mundo y lesbianas. A pesar de todo, se me ha invitado a participar, en mi condición de feminista Negra y lesbiana, para comentar las ponencias de la única sesión de este congreso donde están representadas las feministas Negras y lesbianas. Es triste lo que esto nos dice sobre la visión del presente congreso, celebrado en un país donde el racismo, el sexismo y la homofobia son inseparables. Al leer el programa del congreso no cabe sino deducir que las mujeres lesbianas y Negras no tienen nada que decir sobre el existencialismo, sobre el erotismo, sobre la cultura de las mujeres y el silencio, sobre el estado actual de la teoría feminista o sobre la heterosexualidad y el poder. ¿Y qué significa en el aspecto personal y político que las dos únicas mujeres Negras que hemos tenido voz en el Congreso hayamos sido convocadas a última hora? ¿Qué significa que las herramientas del patriarcado racista se empleen para examinar los frutos de dicho patriarcado? Significa que la amplitud del cambio posible y permitido es escasísima.

La exclusión de toda consideración sobre la conciencia lesbiana y la conciencia de las mujeres del Tercer Mundo representa una grave carencia de este congreso y de las ponencias aquí presentadas. Así, por ejemplo, en una ponencia sobre las relaciones materiales entre las mujeres se ha expuesto un modelo dicotómico de educación que no tenía en cuenta en absoluto mis conocimientos en cuanto lesbiana Negra. En dicha ponencia no se analizaba la reciprocidad entre las mujeres, ni los sistemas de apoyo mutuo, ni la interdependencia que existe entre las lesbianas y entre las mujeres identificadas con mujeres. Y, sin embargo, sólo es en el ámbito del modelo patriarcal de educación donde sucede que las mujeres “que tratan de emanciparse pagan un precio tal vez demasiado alto por los resultados que obtienen”, como se afirma en la mencionada ponencia.

Para las mujeres la necesidad y el deseo de apoyarse mutuamente no son patológicos sino redentores, y hay que partir de este conocimiento para redescubrir nuestro auténtico poder.

Esta conexión real es la que despierta miedos en el mundo patriarcal. Pues la maternidad es la única fuente de poder social a disposición de las mujeres en el marco de la estructura patriarcal.

La interdependencia entre las mujeres es el camino hacia la libertad que permite que el Yo sea, no para ser utilizado, sino para ser creativo. Ésta es la diferencia entre un estar pasivo y un ser activo.

Promover la mera tolerancia de las diferencias entre las mujeres es incurrir en el más burdo de los reformismos. Supone negar por completo la función creativa que las diferencias desempeñan en nuestras vidas. Las diferencias no deben contemplarse con simple tolerancia; por el contrario, deben verse como la reserva de polaridades necesarias para que salte la chispa de nuestra creatividad mediante un proceso dialéctico. Sólo así deja de resultar amenazadora la necesidad de la interdependencia. Sólo en el marco de la interdependencia de diversas fuerzas, reconocidas en un plano de igualdad, pueden generarse el poder de buscar nuevas formas de ser en el mundo y el valor y el apoyo necesario para actuar en un territorio todavía por conquistar.

Es en la interdependencia de las diferencias recíprocas (no dominantes) donde reside la seguridad que nos permite descender al caos del conocimiento y regresar de él con visiones auténticas de nuestro futuro, así como con el poder concomitante para efectuar los cambios que harán realidad ese futuro. Las diferencias son la potente materia prima a partir de la cual forjamos nuestro poder personal.

A las mujeres se nos ha enseñado a hacer caso omiso de nuestras diferencias, o a verlas como motivo de segregación y desconfianza en lugar de como potencialidades para el cambio. Sin una comunidad es imposible liberarse, como mucho se podrá establecer un armisticio frágil y temporal entre la persona y su opresión. Mas la construcción de una comunidad no pasa por la supresión de nuestras diferencias, ni tampoco por el patético simulacro de que no existen tales diferencias.

Quienes nos mantenemos firmes fuera del círculo de lo que

esta sociedad define como mujeres aceptables; quienes nos hemos forjado en el crisol de las diferencias, o, lo que es lo mismo, quienes somos pobres, quienes somos lesbianas, quienes somos Negras, quienes somos viejas, sabemos que la supervivencia no es una asignatura académica. La supervivencia es aprender a mantenerse firme en la soledad, contra la impopularidad y quizá los insultos, y aprender a hacer causa común con otras que también están fuera del sistema y, entre todas, definir y luchar por un mundo en el que todas podamos florecer. La supervivencia es aprender a asimilar nuestras diferencias y a convertirlas en potencialidades. Porque las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio. Y esto sólo resulta amenazador para aquellas mujeres que siguen considerando que la casa del amo es su única fuente de apoyo.

Las mujeres pobres y las mujeres de Color saben que hay una diferencia entre las manifestaciones cotidianas de la esclavitud marital y la prostitución, porque son sus hijas las que pueblan las aceras de la Calle 42. Si la teoría feminista estadounidense no necesita explicar las diferencias que hay entre nosotras, ni de las resultantes diferencias en nuestra opresión, entonces ¿cómo explicas el hecho de que las mujeres que os limpian la casa y cuidan a vuestros hijos mientras vosotras asistís a congresos sobre teoría feminista sean, en su mayoría, mujeres pobres y mujeres de Color? ¿Qué teoría respalda el feminismo racista?

En un mundo de posibilidades para todas, nuestras visiones personales contribuyen a poner los cimientos de la acción política. Al no reconocer las diferencias como una fuerza fundamental, las feministas académicas no consiguen superar la primera lección patriarcal. En nuestro mundo, divide y vencerás debe convertirse en definamos y cobremos fuerza.

¿Por qué no se ha buscado a otras mujeres de Color para que participaran en este congreso? ¿Por qué se ha considerado que se habían hecho suficientes consultas después de llamarme un par de veces por teléfono?

¿Soy acaso la única fuente posible de nombres de feministas Negras? Es cierto que las ponencias de las dos participantes Negras han generado una poderosa unión amorosa entre las mujeres, pero ¿dónde queda la cooperación interracial entre feministas que no se aman entre sí?

En los círculos feministas académicos, la respuesta que suele darse a estas preguntas es: “No sabíamos a quién recurrir”. Esa elusión de responsabilidades, ese lavarse las manos, es asimismo el motivo de que se excluya el arte de las mujeres Negras de las exposiciones de mujeres, la obra de las mujeres Negras de la mayoría de las publicaciones feministas, excepción hecha del ocasional “Número especial sobre las mujeres del Tercer Mundo” y los textos de mujeres Negras de las bibliografías. Tal como señaló Adrienne Rich en una charla reciente, si las feministas han mejorado tanto su educación en los últimos diez años, ¿cómo es posible que no hayáis mejorado asimismo vuestros conocimientos sobre las mujeres Negras y sobre las diferencias entre nosotras, blancas y Negras, cuando son un factor clave para la supervivencia de nuestro movimiento?

A las mujeres de hoy día todavía se nos pide que nos esforcemos en salvar el abismo de la ignorancia masculina y eduquemos a los hombres para que aprendan a reconocer nuestra existencia y nuestras necesidades. Todos los opresores se han valido siempre de esta arma básica: mantener ocupados a los oprimidos con las preocupaciones del amo. Ahora se nos dice que corresponde a las mujeres de Color educar a las mujeres blancas, afrontando su tremenda resistencia, y enseñarles a reconocer nuestra existencia, nuestras diferencias y nuestros respectivos papeles en la lucha conjunta por la supervivencia. Lo cual es una manera de desviar nuestras energías y una lamentable repetición del pensamiento racista patriarcal.

Simone de Beauvoir dijo en una ocasión: “Debemos extraer la fuerza para vivir y las razones para actuar del conocimiento de nuestras auténticas condiciones de vida”.

El racismo y la homofobia son condiciones reales de nuestra vida aquí y ahora. Insto a cada una de las mujeres aquí presentes

a que se sumerja en ese lugar profundo de conocimiento que lleva dentro y palpe el terror y el odio a la diferencia que allí habitan. Ya que vea el rostro que tienen. Es la condición para que lo personal y lo político puedan comenzar a iluminar nuestras decisiones.

El texto y la nota proceden de: Audre LORDE, “Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo” (1979/1984/2003), en Audre Lorde, *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, traducción de María Corniero, revisión de Alba V. Lasheras y Miren Elordui Cadiz,



Ilustración digital: *Sin título*
MIGUEL ESTEBAN GARCÍA (2024)

“La liminalidad se ha abordado en términos antropológicos para describir patrones de comportamientos humanos: analizar transformaciones, interacciones y zonas intermedias entre identidades (Konstantin Mierau). Desde el arte y la literatura se ha empleado para describir técnicas mixtas, y utilizando este concepto en obras con reflexiones liminales donde los personajes presentan de forma paralela diferentes personificaciones extratextuales, en donde el concepto de liminalidad funciona como un metalenguaje para generar espacios híbridos de producción de sentido.”

Tomado de *Narrativas liminales : la liminalidad en los procesos de creación de una narrativa híbrida en el proyecto de novela gráfica y cortometraje Ficciones*.
Por Manuela Velásquez Arteaga. Proyecto de investigación en Comunicación Audiovisual y Multimedial, Universidad de Antioquia. Medellín. 2021

Imagen como arte, antes que técnica

Por: José Luis Arboleda

En septiembre de 2024 la Biblioteca Carlos Gaviria Díaz recibió en su sala de exposiciones cerca de cincuenta obras y unos ochenta artistas involucrados con la propuesta “Transitar”, como una muestra de resultados de las clases y talleres actualmente impartidos en el área digital de la Facultad de Artes de la Universidad de Antioquia, en cursos denominados como “Lenguajes Audiovisuales”, “Animación Digital”, “Video Mapping”, “Arte Sonoro”, “Imagen Digital”, “Arte Interactivo” e “Inteligencia artificial”. Algunas de estas obras y artistas participaron también en certámenes como el *Festival Internacional de la Imagen 2024*, que se llevó a cabo en Manizales.

De esa exposición “Transitar”, se nutre el lenguaje visual que complementa esta nueva edición de *Leer y releer*, en una selección de ocho imágenes que permiten la reflexión sobre la evolución de instrumentos y técnicas disponibles para la observación de nuestros entornos, así como la posible redefinición del

concepto de ser artista en el mundo actual. La imagen digital no dista en su objetivo de la imagen análoga, pero su proceso y las variables ficcionales enriquecen la creación, con elementos que suelen ser tan disímiles como novedosos. Finalmente, cabe afirmar que los artistas, y en especial los artistas de la imagen, tienen en las técnicas contemporáneas de la fotografía una suerte de portal hacia las rupturas con las representaciones instaladas u ortodoxas, amén de los artificios que pueden emplearse para sugerir y reinterpretar los contextos. Son a la postre las herramientas que liberan al creador de arte, porque el oficio artístico es creación libre, o no lo es.

Leer y releer hace mención desde la gratitud a esos artistas, profesionales o en proceso de formación, que suman su talento en las páginas que han trascendido, pues con ello también se da la continuidad de un propósito cultural y pedagógico como el que traduce esta publicación.

Brevidades sobre los artistas visuales de esta edición en el orden que aparecen dentro de este número:

1. *La gran descarga de Fukushima* (Portada). Juan Felipe Acevedo Vergara
2. *Descender*. Madeleyn Araujo Correa
3. *Rumbo*. Carolina Tuberquia Restrepo
4. *Fusión inmersiva*. Breiner z. Grisales
5. *Lost in traslation*. Valeria Paz Figueroa
6. *Sin título*. Miguel Esteban García
7. *Dualidad*. Samir Martínez Delgado
8. *La Battaglia de la Vita*. Juan Felipe Acevedo Vergara

A su talento y esmero: Gracias infinitas y muchos éxitos venideros.

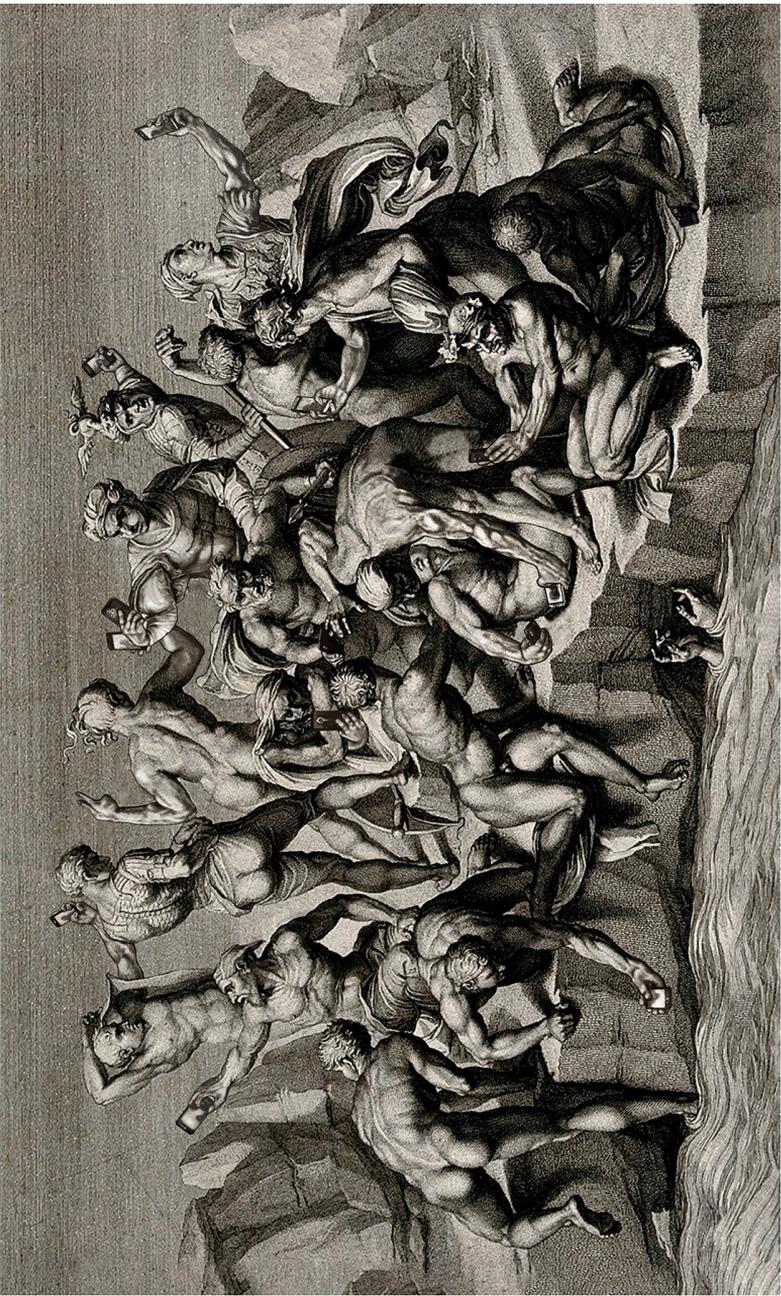


Ilustración digital: *Bataglia de la vila*
JUAN FELIPE ACEVEDO VERGARA (2024)



(57) 604 219 53 30 | imprenta@udea.edu.co
Impreso en diciembre del 2024



Imprenta
Universidad de Antioquia

— 95 AÑOS —

Campus Medellín. Ciudad Universitaria
Calle 67 N.º 53-108. Bloque 28, primer piso
(+57) 604 219 53 30 | imprenta@udea.edu.co

Editorial

Universidad de Antioquia

— 40 AÑOS —



El nuevo matasanos y otros relatos

Diana Patricia Díaz



El instante luminoso 2.ª edición

Alonso Sepúlveda Soto



Pájaro con corbata

Memo Ánjel



Sakura y otros cuentos

Selnich Vivas Hurtado

Descúbrelos y conoce más en:

editorial.udea.edu.co



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA