

# Metodologías en investigación feminista



Mónica R. Aguilar Mendizábal  
(Editora)



Mónica R. Aguilar Mendizábal  
(Editora)

# Metodologías en investigación feminista



Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas  
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

305.42

M47

Metodologías en investigación feminista / editora, Mónica R. Aguilar Mendizábal – 1a. Ed. – San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2023.

241 páginas; 14x21 centímetros.

ISBN: 978-607-543-210-6.

1. Feminismo – Investigación metodológica.

2. Intervención feminista

I. Aguilar Mendizábal, Mónica Rosalba, autora. II. Arteaga Pertuz, Marcia, autora. III. Cruz Hernández, Delmy Tania, autora. IV. Fernández Camacho, Marcela, autora. V. Garzón Martínez, María Teresa, autora. VI. Morales Vargas, María de Lourdes, autora. VII. Somosa Ibarra, Karla Lizbeth, autora.

---

Primera edición: Diciembre de 2023

D.R. © 2023, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

1 Av. Sur Poniente 1460, 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

[www.unicach.edu.mx](http://www.unicach.edu.mx)

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

Calle Bugambilia 30, Fracc. La Buena Esperanza

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 29243, México

Tel. y fax: (967) 6786921, ext. 106

[editorial.cesmecha@unicach.mx](mailto:editorial.cesmecha@unicach.mx)

Impreso en México / Reservados los derechos

Libro dictaminado por pares académicos

Imagen de portada: *De mi boca brotarán colibríes (Imagen creada con IA e intervenida con programas de diseño gráfico), 2023*

Diseño de portada: María de Lourdes Morales Vargas

Diseño y diagramación: María de Lourdes Morales Vargas

## CONTENIDO



Introducción .....	7
Escenarios metodológicos desde los feminismos en Chiapas <i>Mónica R. Aguilar Mendizábal</i> .....	17
Una tarea doble: Tejer organización feminista y construir puentes en las academias. Una experiencia desde el sureste de México <i>Delmy Tania Cruz Hernández</i> .....	47
Feminicidios: el perpetuo pesar de una estructura de larga duración <i>Karla Lizbeth Somosa Ibarra</i> .....	79
Alcances de una forma de investigación feminista militante en Chiapas <i>Marcela Fernández Camacho</i> .....	107
Sin título... por ahora. Confesiones muy íntimas del hacer investigación feminista en la geografía <i>Marcia A. Pertuz</i> .....	133

Rutas para navegar por la autoetnografía  
y el relato autobiográfico.

Caminar *en y por* la academia

*María de Lourdes Morales Vargas* ..... 169

Blanquitud. O sobre cómo investigar  
un color sin color

*María Teresa Garzón Martínez* ..... 207

Sobre las autoras ..... 237



## BLANQUITUD

### O SOBRE CÓMO INVESTIGAR UN COLOR SIN COLOR

María Teresa Garzón Martínez  
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica  
UNICACH

#### Introducción

La blanquitud, como yo prefiero llamarla siempre desligada de la connotación eurocéntrica que le otorga Bolívar Echeverría, ya no es un tema nuevo en nuestras coordenadas geopolíticas. De hecho, desde hace casi diez años se construye una gama interesante, desde diferentes disciplinas y campos, de propuestas académicas que piensan de forma crítica la blanquitud, sus genealogías en la Abya Yala y las formas en las que aún opera en nuestras realidades contemporáneas. Veo con gran beneplácito esta “salida del closet” de la blanquitud (LASA, 2023), aunque hace ya mucho tiempo no comulgo con las agendas LGBTIQ+, porque yo misma estoy inscrita en este campo de producción de conocimiento. Sin embargo, también existe en mí una mirada de sospecha, pues que los temas de investigación se pongan de moda no siempre habla de una conciencia

crítica o una irrupción rebelde en lo que es la academia occidental, y puede denotar simplemente eso: un tema que da visibilidad a quien investiga, dota de capitales académicos que no siempre se traducen en capitales económicos y, en medio de todo, se banaliza al perder contenido político.

Ojalá este no sea el caso, en especial si se parte de la premisa de que: “el estudio de la blanquitud propone un cambio de perspectiva que implica que las personas blancas o blanqueadas investigan los procesos, los aspectos culturales, históricos, sociológicos y las condiciones por las cuales son construidas como blancas, su identidad, los ‘privilegios’ que ello supone” (Garzón, 2017, p. 77). En efecto, si el estudio de la blanquitud tiene dimensión política, o compromiso político, o sentido político es porque la misma está agenciada principalmente por personas *blancas* o *blanco mestizas* que se ubican a sí mismas en las genealogías de la colonialidad de los Sures globales, para indagar sobre la constitución histórica de un régimen de poder complejo, que se configura en el siglo XVI, y que aún tiene vigencia, cuya base de operación es la clasificación racial de los cuerpos y lo que ello implica en términos de dominación y subordinación, pero también de resistencia y transformación. En otras palabras, las personas blancas se están preguntando por ser sujetas de la historia, pero ya no desde el llamado “ojo de dios” o desde la aspiración de la “hybris del punto cero” (Castro-Gómez, 2010) o desde el halo de culpa blanca (Shannon, 1998), sino desde una deconstrucción profunda que implica al *yo* y al *nosotras* en un escenario de imposiciones racistas y luchas antiracistas que exceden el color de la piel. Por lo anterior,

no se puede comprender la blanquitud por su apariencia, sino por su historia. Una historia en la cual la blanquitud se transforma en relaciones de poder, dominación y hegemonía que no están “marcadas”, son invisibles, parecen “naturales y puras”, son “omnipresentes” y normativas, para formular desde allí una interpretación del mundo como la única posible. De lo anterior se deriva que la blanquitud, además, pueda entenderse como una “mitología blanca”, una estrategia retórica, una formación discursiva, una construcción narrativa a través de la cual Occidente da cuenta de sí como el principio y el fin de lo humano (Garzón, 2017, p.78).

En mi propia experiencia, la pregunta por la blanquitud emerge pronto en la vida. Cuando era una niña pude percibir cómo mi abuela materna, Tita, se sentía orgullosa de la blanquitud de sus nietas, en particular, de las *gemelas* (Garzón, 2020). Nací en la ciudad de Bogotá, Colombia, y crecí en un contexto blanqueado donde se hablaba de mestizaje, de la desaparición de los grupos originarios a raíz de la brutalidad de la colonización y poco se referencia a las personas afro, negras y raizales. Además, en un país inmerso en el conflicto armado y desde la centralidad de la capital, por aquella época parecía que los temas importantes eran los de la violencia histórica, las guerrillas y el narco. No obstante, mi blanquitud estaba ahí naturalizada, aunque explícita. La pregunta por la blanquitud poco a poco se fue despertando cuando empecé a trabajar en las teorías descoloniales de la mano de Santiago Castro-Gómez y en el feminismo descolonial de la mano

de Ochy Curiel, Mara Viveros, Yuderkys Espinosa y María Lugones. Sin embargo, fue por efectos de mi propia deslocalización geográfica como migrante en México que pude hacerle frente del todo a mi blanquitud y construir la conciencia de que yo habito mi propia pregunta de investigación.

En ese sentido, soy una feminista blanca descolonial que investiga la blanquitud desde *sí misma* y la polifonía de voces de un *nosotras* que hacen parte del archivo de la cultura popular, situada siempre en la plataforma de los estudios culturales feministas, las teorías descoloniales y la genealogía. Lo hago porque comprendo que, como lo advierte Francoise Vergés, “una mujer blanca es la que ocupa una posición de privilegio y de poder y se niega a investigar las causas” (2021, p.68). Yo ocupo un lugar de privilegio relativo porque mis enunciaciones salen del mundo académico occidental, en donde me desempeño como docente e investigadora, me ubico en un lugar de saber y poder el cual, a diferencia de otras, no me ciega, sino que me obliga a *investigar las causas*, a comprender cómo llegué a ser lo que soy ahora en los términos concretos de las relaciones de poder y qué puedo hacer con ello en esos mismos términos. Así, mi trabajo suele ser reiterativo, autobiográfico, creativo, carente de conclusiones, nunca completamente singular y, seguramente, pertinente para el momento histórico que habitamos. Bajo ese tenor, para mí es importante proponer una reflexión de cómo he investigado aquel “color que no posee color —sólo es visible para algunas— y que, por lo mismo, no se muestra tal cual es” (Garzón, 2017, p. 75), por medio de volver a visitar lo que ya he puesto en publicaciones, en las aulas y en la misma vida cotidiana, estas letras, entonces, van de eso.

## El lugar de lo blanco: cartografías en construcción

Hace varios años publiqué un pequeño ensayo titulado: “El lugar de lo blanco. Cartografía de una pregunta” (*Veredas*, 2013) que es el resultado del estado del arte de mi tesis doctoral. En ese entonces, necesitaba situarme urgentemente en un campo de producción de conocimiento completamente desconocido para mí y porque, como lo dije:

hablar de lo blanco como experiencia racial, en nuestra región, es una tarea urgente, porque del tema casi no se ha producido nada. Como afirma Mara Viveros (2010) o Aníbal Quijano (2000), la experiencia racial blanca ha sido olvidada de nuestros análisis. Cuando se intenta hacer un ejercicio interseccional, el panorama es más desolador, pues hay poquísimas experiencias que dan cuenta del cruce entre raza, género, nacionalidad y clase social con referencia a lo blanco (2013, p. 84).

En sólo diez años este horizonte ha cambiado de forma radical por lo que la cartografía que inicié a ciegas, dibujando mapas nocturnos como un guiño al maestro Jesús Martín-Barbero, se enriqueció, cuestionó, deconstruyó y vuelto a construir al punto de convertirse en una tarea en permanente de(re)construcción que ahora presento solo con la intención de situar el campo y situarme a mí misma en él, entre otras, porque a veces mi cerebro *electrochoqueado* olvida que mi trabajo político intelectual ha ayudado a esa misma construcción.

La blanquitud no es un tema nuevo de estudio como lo anota JM. Persánch en su artículo: “(Preámbulo) De Whiteness a Blanquitud y Branquitude” (2020). En efecto, es posible ubicar primeros intereses en el tema en proyectos panafricanistas y anticoloniales enmarcados en el mundo anglosajón como los de W. E. B. Du Bois, James Baldwin, Aimé Césaire o Frantz Fanon que, de algún modo, se vieron absorbidos por los sistemas categoriales de las teorías poscoloniales en los Estados Unidos, Reino Unido, Australia y Sudáfrica. Como un campo de estudio interdisciplinar, asegura Persánch, los estudios de la blanquitud —*Whiteness Studies*— emergen en ese mismo mundo anglo con los trabajos de Theodor Allen y Richard Dyer, en las décadas de setenta y del noventa del siglo XX respectivamente, separándose de explicaciones biologicistas e incluyendo nociones de opresión y discriminación racial. Con este giro, la blanquitud deja de ser un asunto de genética y fenotipo y se transforma en un fenómeno social urgente de ser estudiado, una categoría analítica de opresión con gran potencial explicativo y un campo de estudio en seria expansión.

Actualmente, Persánch ubica cuatro olas en el desarrollo del campo. La primera incluye la indagación de Theodor Allen sobre la blanquitud estadounidense, en especial, la pregunta sobre cómo los irlandeses se convirtieron en blancos (*White Supremacy in United States History*, 1973; *Class Struggle and the Origin of Racial Slavery: The Invention of the White Race*, 1975; *The Invention of the White Race*, 1994 y 1997). Una segunda ola es inaugurada por las preguntas de Richard Dyer sobre el sujeto blanco, su invisibilidad y sus lugares de privilegio (*White: Essays on Race and Culture*, 1997) y por las preguntas de Geor-

ge Lipsitz a propósito de cómo opera la blanquitud en las esferas públicas y privadas (*The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics*, 1998). Una tercera ola emerge con aportes como los de Fyre Jacobson respecto a la blanquitud como una categoría maleable donde se cruzan historia, política y cultura (*Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, 1998). Por último, una cuarta ola se configura tras la elección del presidente Donald J. Trump en los Estados Unidos, cuando formas de racismo y xenofobia que se creían superadas reaparecen en la escena social, y por el estudio de la blanquitud en contextos hispanos y lusófonos.

En efecto, al empezar la segunda década de los años dos mil del siglo XXI, es posible apreciar un florecimiento del interés de pensar la blanquitud desde contextos no anglos y, por extensión, no marcados por las campañas imperiales británicas. El trabajo del mismo Persánch (*Blancura situacional e imperio español en su historia, cine y literatura (S.XIX -XX)*, 2016) se ubica aquí, al igual que trabajos pioneros como los de María Aparecida Silva Bento (*Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*, 2002), Jerry Dávila (*Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in Brazil, 1917-1945*, 2003), Alfred López (*Postcolonial Whiteness*, 2005), María DeGuzmán (*The Black Legen, Off-Whiteness, and Anglo-American Empire*, 2005), Mara Lovema (“Whiteness in Latin America: Measurement and Meaning in National Censuses 1850- 1950”, 2009), Lourenco Cardoso (*O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*, 2014), Lea Geler (“Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud,

blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital”, 2016), y Adolfo Bejarano Aguado (“La blanquitud y la representación de lo originario en Colombia. Reflexiones sobre las violencias epistemológicas hegemónicas”, 2017).

El trabajo representativo de esta cuarta ola, más por su importante difusión que por su contenido, es el ensayo inacabado: “Imágenes de la blanquitud” (2007/2010), del filósofo Bolívar Echeverría. Siguiendo a Max Weber con su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), en particular el uso de la palabra *espíritu*, Echeverría entiende la blanquitud como la condición de la humanidad moderna, que es poseedora de ciertas características como, por ejemplo, hacer de la vida centrada en la producción de riqueza económica una práctica ética. Sin embargo:

ese tipo especial de humanidad continúa Echeverría, no se da en términos abstractos, al poseer cuerpos hay una traducción y una encarnación. Por lo tanto, ese espíritu del capitalismo necesita tener una perceptibilidad sensorial, ser visible, tener una apariencia: una apariencia física del cuerpo, no siempre necesariamente blanca, pero sí ser limpio y ordenado, tener buenas maneras de expresarse, positividad discreta en su actitud y mirada y mesura de gestos y comportamientos. No obstante, ese espíritu tampoco puede ser independiente de un contexto social más específico y ese es el de las naciones y las identidades que las mismas poseen. Así pues, con un tinte de casualidad, porque la vida económica moderna de corte capitalista puritano tuvo lugar como vida concreta en una entidad estatal

sobre la base de entidades humanas blancas del nordeste europeo, se asoció la santidad capitalista a lo blanco, al punto que en naciones del trópico la blanquitud, descrita en estos términos, es también una aspiración identitaria en la tarea de ascenso socio-racial (Garzón, 2020, p.28).

En su ensayo Echeverría parece afirmar que es posible asociar la santidad capitalista a lo blanco porque el capitalismo moderno tuvo lugar como vida concreta sobre la base de entidades humanas blancas del nordeste europeo. En consecuencia, la blanquitud se construye, ya a un nivel global, como condición y cualidad del orden civilizatorio moderno capitalista. Tal hipótesis, no obstante, no provee de suficientes herramientas para pensar la blanquitud en la Abya Yala en comparación con las premisas presentadas por los estudios sobre la llamada *limpieza de sangre*, mito nacido en la Edad Media que se ve actualizado por los Estatutos de limpieza de sangre, instaurados por el Consejo de Toledo, en 1449, para migrar a nuestro territorio y dar sustento a la clasificación racial de las personas (Böttcher, Hausberger y Torres, 2011; Garzón, 2020) y que también podrían ser parte de esta cuarta ola de los estudios de la blanquitud.

## **Las mujeres de la ciudad letrada**

La veta descolonial en los estudios de la blanquitud es constitutiva de un giro en el interior del campo en su cuarta ola y representa un paradigma más cercano a la configuración de la colonialidad y los intentos de perpetuarla en las coordenadas

geopolíticas del Sur. A propósito, los trabajos pioneros de: Vron Ware, Natalie Zemin Davies, Jane Haggis, Ien Ang, bell hooks, Hazel V. Carby, publicados en el libro: *Feminist Postcolonial Theory. A reader*, bajo la coordinación de Raina Lewis y Sara Mills (2003) abren brecha, como también lo hacen los trabajos de: Sirin Adlbi Sibai (*La cárcel del feminismo*, 2016), Houria Bouteldja (*Los blancos, los judíos y nosotros*, 2017), Françoise Vergès (*No todas las feministas son blancas*, 2021), y Francisco Godoy Vega (*Usos y costumbres de los blancos*, 2023). Sin embargo, arribadas a este punto se hace preciso destacar que desde la imaginación literaria es donde se ha hecho un aporte amplio a este cruce entre historias coloniales en la Abya Yala y blanquitud, ya que la creación y la crítica literaria son espacios de lucha por los significados de la blanquitud al punto que,

en la actualidad, muchos de los análisis producidos desde la literatura son considerados precursores del “boom” de los whiteness studies (Roediger, 1998; Engles, 2006b). Aquí es muy importante el aporte de escritores de color, afro y negros de Estados Unidos, el Caribe y África y, en especial, el aporte de escritoras racializadas de las Américas, en cuyas obras se da cuenta del racismo que experimentan las mujeres, lo complejo del orden racial, el deseo por lo blanco, el cruce entre racismo, clasismo, sexismo y la heterosexualidad como sistema político, y las posibles formas de resistir (Garzón, 2017, p. 81).

En ese sentido, obras escritas por mujeres negras o con protagonistas negras como *The Father of Désirée’s Baby* (1893), de

Kate Chopin; *Passing* (1929), de Nella Larsen; *La Negresse blanche* (1950), de Mayotte Capécia; *The Bluest Eye* (1970) y *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination* (1992), de Toni Morrison, son referencias obligatorias. En nuestro territorio son representativas novelas como *Sab* (1841), de Gertrudis Gómez de Avellaneda, y *Sombras de pueblo negro* (1940), de Irma Pedroso, de las cuales profundizo en el capítulo: “Blanquitud. Apuntes preliminares”, del libro *Solo las amantes serán inmortales. Ensayos y escritos en estudios culturales y feminismo* (2017).

Yo me ubico en este horizonte, en principio, con mi libro *Blanquitud. Una lectura desde la literatura y el feminismo descolonial* (2020) que nació en el año 2015 y tuvo que esperar cinco años para ser publicado, pues no entraba en la línea editorial de ninguna editorial académica, ni en México ni en Colombia, hasta que *en la frontera*, la editorial de Glefas (Grupo latinoamericano de estudio, formación y acción feminista), aceptó el reto al lado de *Abuelita Ceci editorial e Invertidas*, todas proyectos feministas independientes. Al parecer, su tema y tono no eran de interés o, es posible también, llegaban a ser superfluos como superflua podría ser la política del trabajo intelectual que habita el libro: tomar responsabilidad histórica y asumir la *traición* que eso implica. Bajo este horizonte,

si mi situación es la de una mujer que intenta desaprender para deshacer desde una posición geopolítica específica, teniendo en cuenta su propia paradoja al respecto —hablo desde una mirada privilegiada, en términos raciales, educativos y de clase, pero es una mirada subordinada, en términos geopolíticos, de diferencia sexual y de sexualidad—, está cla-

ro que la política de este trabajo intelectual es la traición. Traición pensada como la oportunidad que mis mismos privilegios me han brindado para contar otra historia crítica sobre aquello que pareciera no verse, no tener un lugar de enunciación, ni una perspectiva humana, ni una historia, ni un cuerpo que hable de sí mismo [...] En consecuencia, aquí traición es traducción: acción de comprender el significado de un discurso, de un mundo discursivo con impacto en lo real, no para dar un significado similar o equivalente, sino como forma de intervenir el código para contar otras historias en otra lengua. Historias que hablan del lado “claro” y “femenino” de la modernidad, que en últimas, también hace parte, en palabras de Walter Mignolo (2011), de su lado “oscuro” en tanto elemento fundamental de la colonialidad de género (Lugones, 2008) (Garzón, 2022, p. 24).

*Blanquitud* representa para mí eso: verme al espejo y preguntar a la historia de colonialidad por mi ser y mi hacer, produciendo conocimiento sobre ello desde lo que las diosas pusieron en mis manos, esto es, cuatro novelas escritas por mujeres colombianas: *Dolores* (Soledad Acosta de Samper, 1869), *Bogotá de las nubes* (Elisa Mújica, 1984), *En diciembre llegaban las brisas* (Marvel Moreno, 1987) y *No give up, maan! ¡No te rindas!* (Hazel Robinson Abrahams, 2010). En efecto, cuando salí de Bogotá solo me llevé mis cuatro novelitas y con ellas empecé a trabajar, en el marco de un programa de doctorado en la Universidad Autónoma de México- Unidad Xochimilco, en un tema que para entonces no tenía nombre certero —blancura, blanquitud, procesos de racialización, limpieza de sangre, criollismo—, desde un campo

de producción de conocimiento que se decía estaba de moda –los estudios culturales– y desde un feminismo ciertamente desconocido –el descolonial–. Tal triangulación era la única manera que en ese momento tenía de hacer las cosas, porque no me importaba la obra literaria en sí, sino las historias que me regalaban y cómo a través de esos universos narrativos podía descubrir la manera de operar de la blanquitud en toda su complejidad, desde la única base epistemológica, ontológica y política que tienen sentido para tal fin: lo descolonial.

Ahora bien, en mi caso no se trata de cualquier literatura, sino de una escrita por mujeres en el siglo XX, donde existe la tendencia de representar procesos de concienciación en las protagonistas que les permiten, o no, romper las reglas; que se ubica en lugares semi marginales del mundo literario al, por ejemplo, no ser parte del canon, pero tener algo de visibilidad; y que tiene como agentes escritoras mayoritariamente blancas. En otras palabras, trabajo con novelas de escritoras colombianas que habitan un lugar paradójico, de inclusión y exclusión, en la ciudad letrada (Garzón, 2007). Con estas consideraciones presentes planteo un análisis crítico del contenido de las historias que leo, diseñando una línea histórica que va desde finales del siglo XIX al 2010 –fechas de publicación de las obras–, incluyendo un análisis de las trayectorias de las escritoras y sus contextos. Así, amparada en un sistema categorial que incluye *la limpieza de sangre*, *la decencia*, *el intercambio de mujeres* y *el mestizaje*, en palabras de mi maestro Castro-Gómez:

Analiza cuatro novelas escritas por mujeres colombianas en las que se escenifica el drama de la nación criollo-blanca.

Las cuatro novelas enfocan este drama desde cuatro perspectivas diferentes, pero siempre mostrando la “imposibilidad de la blanquitud”, es decir, evidenciando el modo en que la escritura de las mujeres, tal vez sin pretenderlo, desestabiliza el proyecto desde adentro. Esta es, en esencia, la apuesta central del libro. Mostrar que esos “cuerpos otros” arruinan de algún modo el proyecto de la nación y lo llevan al fracaso. Hay, por tanto, una grieta fundamental, una anomalía constitutiva en el proyecto, que impide su propia realización. El sueño de la blanquitud se ve perturbado por sus propios fantasmas, vale decir, por los cuerpos que él mismo ha dejado por fuera. La escritura hecha por mujeres, opera de este modo como lo “otro” del proyecto de la nación criollo-blanca que se devuelve contra él para castigarlo. Los cuerpos que “no importan” terminan importando, y mucho, en la medida en que consolidan su venganza sobre aquel dispositivo que los excluyó. Con singular maestría, casi con una perversa sonrisa dibujada entre los labios, María Teresa nos deja ver cuál es la falla inherente que arruina el dispositivo colonial de la blancura en Colombia e interrumpe su funcionamiento (Garzón, 2020, p. 17).

Pero este no es el aporte real de *Blanquitud*, o no del todo. Ningún análisis feminista puede ser ajeno a la experiencia propia y a la experiencia de otras cuyas existencias son la condición de posibilidad de las nuestras. ¿Cómo escribir *Blanquitud* sin narrar la vida de Tita, la vida de la abuela Ceci y la mía? Tita se sentía orgullosa de mi piel blanca —la “raza” se mejoró— y Cecilia hablaba de un *negro inmundo* que al parecer era esposo de la bis-

abuela Patrocinia. En consecuencia, el universo narrativo más importante en mi primer acercamiento sistemático al tema de la blanquitud es el mío: una configuración de hechos reales e imaginarios propios de mi genealogía familiar que me dieron claves para avanzar en un camino que suele tornarse circular. Fue entonces cuando la palabra *genealogía* empezó a tornarse cada vez más importante, pero no por la genealogía familiar pensada como un árbol de ramas y raíces frondosas, sino por la herramienta valiosa –de origen foucaultiano– para pensar el mundo:

el cambio en el código se da cuando ya no se propone una historia de las ideas o los objetos, para adentrarse en el rastreo de la emergencia, en el pasado, de formas de la experiencia que continúan vigentes en el presente, constituyendo a las/os sujetos. Por ello, la propuesta genealógica no se remite a construir una historia de lo que se cree que se piensa, se siente o se hace, sino a lo que efectivamente se hace en un momento histórico, siguiendo ciertas reglas, relaciones de poder, efectos de universalización y luchas por la hegemonía, configurando condiciones de posibilidad y su propia racionalidad (Garzón, 2015, p. 224).

## **La genealogía de la experiencia**

La genealogía de la que abrego puede entenderse como:

un método y una apuesta de la política del trabajo intelectual acordes a las preguntas por la configuración del

presente a través del examen de las condiciones de posibilidad, las relaciones de poder y los discursos de ‘verdad’ que hacen viable que algo o alguien exista bien en el marco de las coordenadas de ese poder o bien en resistencia a ese mismo poder (Garzón, 2021, p. 213).

No obstante, en esa versión, la genealogía tiene una limitante ya que su fuente primigenia es el archivo. El archivo, pensado de manera tradicional, puede definirse como un acervo de documentos que están autorizados para guardar cierta memoria, pero también como el mismo proceso que le da sustento. Hablamos, entonces, tanto de libros, manuales, documentos históricos, prensa escrita, en suma, todo aquel documento que pueda tener interés histórico, como de los procesos de organización y edición guiados por la lógica de la colonialidad del saber, en donde la función metonímica del archivo se vuelve prioritaria. Es decir, los contenidos del archivo deben ser idénticos a la versión *oficial* de la historia: “los hechos que han consolidado el Estado-nación; las representaciones que se pueden plasmar sin duda del suceso ocurrido; en suma, con lo pedagógico de las versiones oficiales (Bhabha, 1997)” (Garzón, 2016, p. 79).

En este preciso momento juega el silencio como condición de posibilidad del archivo, pues a través de lo que calla el archivo es posible su propio hablar, dibujando una dinámica similar a la que describe Gayatri Spivak con relación al hablar del subalterno (2010). Buena parte de ese silencio del archivo es habitado por las mujeres, así, a secas, como bien lo dijo un día Virginia Woolf cuando se pregunta, frente al anaquel de una biblioteca donde su presencia ha sido prohibida, cuántos

de aquellos nombres que aparecen en las obras serán realmente seudónimos que esconden la obra de una mujer (Garzón, 2016). Empero, el silencio no implica un borramiento radical del archivo —muchas escritoras entraron a los archivos con seudónimos—, más bien configura una pregunta que ha sido respondida desde apuestas subalternas: ¿pueden existir otros archivos? Este cuestionamiento fue la materia de una conversación entre Yuderkys Espinosa, Statham de La Cruz Garzón Bauer Wick H —mi perro y marido que en aquel entonces era un cachorro— y yo (Garzón, 2019).

En aquellos años remotos ya para la memoria, deseábamos dar cuenta del ahora del movimiento feminista y de su dependencia a la razón feminista moderna eurocentrada, pero no siguiendo una historia de las ideas, sino desde algo más cercano y encarnado: la experiencia, ese magma que constituye al sujeto y es la materia de aquello que debe ser explicado desde su propia voz (Scott, 2000). En esa conversación nos parecía que la genealogía era la herramienta; sin embargo, aún quedaba por resolver el problema del archivo y la borrada de las mujeres. Frente a ello, pensamos que la experiencia de las mujeres es ya un archivo sobre el cual trabajar, pero cuando consultamos con expertos escuchamos voces que nos decían lo contrario. Ese “no” fue la clave, pues sabemos que cuando nos dicen “no existe”, existe; “no se puede”, se puede; “no importa”, importa (Garzón, 2023b). Por lo demás,

el ladrido irrumpe en la conversación intelectual. El cuerpo y sus experiencias retan los haceres de la producción de conocimiento y demandan ser explicados. La risa termina

por descolocar los fundamentos del archivo y nos invita a trabajar con la presencia de una ausencia. Entonces, se formula la pregunta obligada: qué tipo de archivo se edifica desde la experiencia feminista (Garzón, 2019, p. 265).

Así, acudiendo de forma apasionada a la imaginación epistemológica y en medio de los ladridos del pequeño Statham, nace la genealogía de la experiencia en la cual se exige: “articular tres pilares fundamentales a la hora de producir cierto tipo de conocimiento, en este caso, feminista y descolonial: la experiencia [...], el conocimiento situado –relevancia visceral y geopolítica del para qué producir conocimiento– y las prácticas concretas de la acción política “los haceres desarrollados desde las apuestas de lucha” (Garzón, 2021, p. 213). Con el objetivo de indagar, principalmente, sobre: “¿cómo llegué a ser esto que soy ahora? Y ese llegar a ser, ¿es meramente individual o implica algún tipo de colectividad, una especie de nosotras político en un yo que también es político? ¿Por qué importa esto?” (Garzón, 2021, p. 212).

Bajo ese tenor público “Oxímoron. Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala” (*Descentrada*, 2018) y “La Chava Bipolar. Ensaio genealogia da experiência de uma feminista branca da Abya Yala” (*Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 2021), donde en clave personal, pero también acudiendo al arte y al feminismo descolonial, reflexiono sobre el hacer político y reflexivo de una feminista blanca de la Abya Yala que se inscribe dentro del proyecto descolonial y que estudia la blanquitud desde el campo de los estudios culturales. En específico, en “Oximoron”, siguiendo de cerca a val

flores (“Escribir contra sí misma”, 2010), indago acerca de si es posible escribir contra sí misma, pensando ese *sí misma* como un producto de una subjetivación política que excede los límites del *yo* al mismo tiempo que extendiendo una invitación para asumir de forma más decidida en nuestros feminismos de la Abya Yala el debate con relación a la blanquitud. En ese momento concluyo que:

En el mundo donde el Yo feminista está muerto, en un terreno de lucha descolonial, producir conocimiento feminista crítico de la blanquitud, ubicándose en la blanquitud misma, es un reto necesario en la producción de nuestros propios andamiajes conceptuales, en aquellos dispositivos que explican nuestras genealogías y apuestas políticas, siempre situadas y siempre en tensión. Aquí, sólo he intentado aportar a la construcción de un espacio de debate y lucha política polemizador, que no parte de una idea de superación de las diferencias, o de apuestas simples por el uso estratégico de las identidades políticas, o de lugares sin ira, sin rabia, sin coraje o de una mera implicación como blanca, o de una plana noción de articulación, sino de las desconfianzas, de lo que he visto y aprendido y dialogado, de mis propias obsesiones intelectuales, de lo que me persigue como sombra, de los motivos que me han hecho renunciar, de las apuestas que me han hecho volver [...] En cierto sentido, entonces, intentar construir respuestas e historias feministas en nuestras coordenadas geopolíticas siempre aspirará a ser un proceso de creatividad valioso, riguroso y necesario. Tan necesario como el escribir contra

sí misma, en este instante eterno, en estos proyectos feministas descoloniales, donde seguramente una feminista como yo está llamada a no habitar, a no visitar y donde el oxímoron igual de litigante como figura retórica podría ser condición de posibilidad del hacer (Garzón, 2018, p. 15).

En la “Chava bipolar” voy un poco más hacia el fondo de la herida y errando por la memoria personal, la cultura popular, el mundo de los textos académicos feministas y la clave narrativa de la comedia; ensayo una especie de autobiografía con miras a recoger las huellas propias, identificar continuidades y discontinuidades en las mismas genealogías y construir horizontes de sentido para un pensar y actuar crítico de la blanquitud. En esta ocasión, cierro diciendo que:

De esta manera, paso a paso, se va tejiendo un ensayo de genealogía, con aciertos y errores, entre el yo y el nosotras, desde la experiencia, el conocimiento situado y las prácticas concretas de la vida cotidiana, como un flujo constante de quién sabe qué. Tal vez, porque este es un trabajo sin garantías, la importancia de hablar desde el yo genealógicamente o contragenealógicamente, desde los feminismos descoloniales, radica en reconocer y reconocernos como sujetas de la historia que nos ha sido negada para hackear el código y abonar a una transformación real que es a la vez discursiva, material y carnal, vital, política e intelectual. O, simplemente, se trate sólo de dejar una huella, un pequeño tatuaje en la piel de las luchas (Garzón, 2021, p. 230).

## De amores y martirios

Deseo terminar este ensayo exponiendo otro de los aspectos que forman parte de mi trabajo con la blanquitud, el feminismo descolonial y los estudios culturales, no de manera detallada, puesto que es un trabajo aún terriblemente incipiente y de difícil concreción, pues su fuente principal, su archivo originario, son los fantasmas. Los fantasmas, en la Abya Yala, son presencias fundamentales porque:

Así como la historia de colonialidad en la Abya Yala se encuentra rebosante de procesos de resistencia y transformación, también esa historia está plagada de fantasmas. “¿No vivimos rodeados de fantasmas acaso? Los muertos, los desaparecidos, pero también los proyectos, las ideas, los programas” (Parrini, 2006, p. 31). Fantasmas: almas errantes que se manifiestan ante los vivos para reclamar su atención, conjurar el olvido y saldar deudas, que evitan ser exorcizados, procuran justicia y asedian toda forma de razón occidental. Los fantasmas no son una experiencia aislada, sino colectiva, pues ningún espectro puede existir de manera radical por fuera de un contrato social, de unos mapas conceptuales que interpreten la presencia de la ausencia y de un contexto cultural que regule esas interpretaciones (Hall, 1997). Por ello, los fantasmas devienen en puente entre mundos y tiempos, sobre todo, entre pasado y presente, ya que el pasado en sí mismo es un fantasma y el presente es el mapa conceptual a través del cual la memoria, la escritura de la historia, opera (Garzón, 2023b, p. 79)

Se dice que hay vidas y fantasmas que se enlazan las unas a las otras a través del tiempo (Garzón, 2018b). A propósito, existe un fantasma que no me deja y se ha transformado en mi compañera de ruta... Una compañera bastante terca, por cierto:

terribles son las cosas que se escuchan de ella, por ejemplo, que ha matado a sus hijos ahogándolos en el río. Sin embargo, nadie nunca ha encontrado evidencia de esto. Aunque se afirme que su leyenda está basada en hechos reales, sus huellas se difuminan en la historia allá en los tiempos de Cihua-cóatl. Su lamento, no obstante, sigue presente cobrando cada vez más fuerza [...] Va vestida de blanco, sus cabellos son oscuros, camina despacio y, aunque su presencia intimidada y vuelve tóxico el ambiente [...] Ella es la mujer que llora, la Llorona [...] Es esta una presencia viva y constante en el cotidiano de la gente y en la cultura popular en México y el resto de la Abya Yala. En otras palabras, estamos hablando de un símbolo nacional y un ícono regional el cual, sin embargo, es principalmente un fantasma mexicano cuya historia ha sido reescrita y actualizada cientos de veces (Baxmeyer 2015) (Garzón, 2020b, p. 71).

Como fantasma la Llorona reta a la genealogía y hasta la genealogía de la experiencia, puesto que estamos ante un *ser* que ya *no es* o sólo *es* como espectro de una existencia pasada. La cuestión del *ser* se vuelve más complicada con la Llorona, pues su acto criminal cometido contra sus hijos la expulsa del universo de lo humano y la posiciona en el espacio del no ser y de lo monstruoso (Garzón, 2016). En consecuencia, si es

cierto que la genealogía de la experiencia comparte con la genealogía foucaultiana el principio de la existencia, es del *ser* y del *estar siendo*, dado en circunstancias específicas y localizadas en términos de tiempo, espacio y poder (Castro-Gómez, 2012), ¿qué le pasa a este principio cuando debe vérselas con el *no ser*? ¿Puede existir una genealogía del *no ser* dada en circunstancias específicas y localizadas en términos de tiempo, espacio y poder? Son preguntas que emergen casi siempre a medianoche y hacen que mi trabajo se despabile, pues además de soñar genealogías ahora es preciso asumir el reto contragenealógico que implica la Llorona:

si la pregunta que anima la genealogía no es por el ‘llegar a ser’, sino por el ‘no llegar a ser’, esto es por las condiciones de posibilidad que producen la imposibilidad, la no existencia, la división ontológica entre el ser y el no ser, entre el archivo y su silencio, entre la huella y su borradura, entonces [...], tal vez, el método feminista para encontrarnos a nosotras mismas, para escribir nuestras contra-historias haciendo correr la sangre en busca del más allá de la justicia es, más bien, contragenealógico (Garzón, 2019, p. 258).

El *contra* puede señalar varias cosas: una genealogía que es contraria a la genealogía; una genealogía que se diseña a cambio de otra genealogía; incluso una genealogía que es conjuro de los maleficios de la colonialidad. Lo mismo podemos decir del contra-archivo apelando a la idea del archivo como talismán de Achille Membe (“The Power of the Archive”, 2002). Lo cier-

to es que para construir un archivo que me ayude a caminar por la contragenealogía de la Llorona, en las coordenadas de la blanquitud, me he visto obligada a trabajar con cine no porque yo lo haya elegido, sino porque la Llorona lo quiso así:

En el cine, existe una importante lista de producciones audiovisuales que hacen referencia al fantasma quien, en palabras de García Riera, es la: “única contribución del todo mexicana a la galería de espantos del cine de horror” (1992, p. 82). La presencia de la Llorona ha sido constante desde la década del treinta del siglo XX, época del cine de oro mexicano, cuando se estrena: *La Llorona* (Ramón Peón, 1933). En adelante, la Llorona protagoniza un número importante de películas nacionales como extranjeras fantásticas, de ciencia-ficción y de terror, en donde su representación varía según las tendencias cinematográficas así como la normativa moral de cada periodo y las tendencias del mercado cultural en el nivel internacional (González, Manrique 2013) [...] A esto se debe sumar esa escena inmortal de la película *Frida* (Taymor, 2002), donde Frida Kahlo –Salma Hayek– se sienta a tomar tequila junto a Chávela Vargas mientras ésta entona la Llorona (Garzón, 2020b, p. 72).

En particular, para pensar la contragenealogía, me centro en la película: *J-Okel* (2007), escrita por Jeremy Svenson, dirigida por Benjamin Williams y filmada en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Esta película no es una gran película; no obstante, forma parte de un renacer del interés por la figura de la

Llorona en el cine contemporáneo, sumando un giro interesante a la historia: en este drama, la Llorona es una mujer blanca, una inmigrante estadounidense viviendo en San Cristóbal, ¿qué significa esto? En el cine, la Llorona suele ser identificada con una mujer mestiza o indígena, aunque su representación, en el amplio universo cinematográfico habitado por ella, acuda mayoritariamente a la blancura, estos son rasgos fenotípicos asociados a la blanquitud. Pero es con *J-Okel* la Llorona es una mujer blanca y doblemente blanqueada, pues se trata de una migrante estadounidense que se ve investida en su totalidad por la blanquitud en aras de su movimiento migratorio. Aquí, al parecer, no se trata de una simple usurpación, sino de un desplazamiento mimético que parece desorganizar las partes de la ecuación colonial —la *gringa* imita el lugar de la *indígena*— sólo para que el resultado sea el mismo: la mujer muere y se condena, mientras que el fantasma emerge y en ese tránsito la historia de la Llorona se vuelve a reducir al de la madre que mata a sus hijos deviniendo un monstruo (Garzón, 2020).

Como he dicho en otros lugares (Garzón, 2016), la condición de posibilidad para la existencia de la Llorona es la ocupación imperial, el despojo que ésta implica y las herencias coloniales que hoy experimentamos como colonialidad, pero también las resistencias y respuestas históricas de transformación. Por eso es necesario retornar a los territorios de la Llorona, “esta vez guiada por un camino de flores de Cempasúchil, para seguir preguntando a ella, sobre ella, por ella, y sus representaciones en el cine y la manera [de] cómo la blanquitud juega aquí un papel determinante como su condición de posibilidad” (Garzón, 2020b, p. 71). Por estos moti-

vos, y otros más, me encuentro desarmando buena parte de lo que he armado, reconstruyendo mi método genealógico de manera radical y pensando el fracaso como fundamento esencial de la investigación, sin perder de vista que, es posible, La Llorona sea una respuesta en clave feminista descolonial que aún no hemos leído a cabalidad y de allí su importancia. Por eso, ella, necia, se nos sigue apareciendo:

Fantasmas, insisto, almas errantes que se manifiestan ante los vivos para reclamar su atención, conjurar el olvido y saldar deudas, que evitan ser exorcizados, procuran justicia y asedian toda forma de razón occidental, incluida la blanquitud. Por eso es estratégico y urgente seguir representando, infiltrando los dispositivos letrados, escribiendo contra una misma, construyendo genealogías y contragenealogías del nosotras, desde una perspectiva descolonial, para que ese algo, que no termina de morir en las letras, se transforme en la huella de los fantasmas y en un plan de pelea para seguir traicionando a la blanquitud y confrontar a la vez al amor y al martirio (Garzón, 2023b, p. 98)

## REFERENCIAS

- Böttcher, N; Bernd, H. y Torres, H. (2011). *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. México: El Colegio de México.
- Castro-Gómez; S. (2010). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Garzón Martínez, M. T. (2013). El lugar de lo blanco: cartografía de una pregunta. En: *Revista Veredas, 13* (número especial), pp. 83-104. Disponible en <https://veredasojs.xoc.uam.mx/index.php/veredas/article/view/507>.

- Garzón Martínez, M. T. (2015). Seguir al conejo blanco: Santiago Castro-Gómez y el oficio del genealogista. En: *Nómadas*, 43, pp. 217-229. Disponible en <https://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/inicio/2217-capitalismo-contemporaneo-y-crisis-civilizatoria-nomadas-43/procesos-de-creacion/852-seguir-al-conejo-blanco-santiago-castro-gomez-y-el-oicio-del-genealogista>.
- Garzón Martínez, M. T. (2016). Nunca regalé el llanto. Lamento, silencio y re(ex)istencia en la Llorona. En: M. Cejas (editora), *Feminismo, cultura y política: practicas irreverentes* (pp. 78-98). México: UAM-X, Ítaca.
- Garzón Martínez, M. T. (2017). *Sólo las amantes serán inmortales. Escritos y ensayos en feminismo y estudios culturales*. Chiapas: Cesmeca-Unicah.
- Garzón Martínez, M. T. (2018). Oxímoron. Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala. Descentrada. Revista interdisciplinaria de feminismos y género, 2 (2), pp. 1-17. Disponible en <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe050>.
- Garzón Martínez, M. T. (2019). Contragenealogías del silencio. Una propuesta desde los estudios culturales feministas. En: Calle 14: revista de investigación en el campo del arte, 14 (26), pp. 254-268. Disponible en <https://doi.org/10.14483/21450706.15002>.
- Garzón Martínez, M. T. (2020a) *Blanquitud. Una lectura desde la literatura y el feminismo descolonial*. Bogotá: Editorial en la frontera.
- Garzón Martínez, M. T. (2020b). ¿Escuchas el susurro?... tras las huellas de la Llorona blanca en *J-Okel*. En: *The Journal of Hispanicand Lusophone Whiteness Studies*, vol.1, pp. 70-83.
- Garzón Martínez, M. T. (2021) La Chava Bipolar: Ensaio genealogia da experiêcia de uma feminista branca da Abya Yala. En: *Revista De Estudos E Pesquisas Sobre As Américas*, 15 (1), pp. 211-234. Disponible en <https://doi.org/10.21057/10.21057/repamv15n1.2021.38844>.

- Garzón Martínez, M. T. (2023b). La que no sabe de amores no sabe lo que es martirio: fantasmas, representación y blanquitud en la Abya Yala. En: L. Vargas-Monroy y M. Pujal i Llombart (eds.), *Género y poder. Exploraciones situadas en el sistema colonial-moderno* (pp. 79-101). Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Garzón Martínez, M. T. (editora) (2023a). *En tiempos de pandemia. Ser, hacer, sentir feminismo*. Chiapas: Cesmeca-Unicach.
- Garzón Martínez, M.T. (2015b) En el mundo de las hackers: Discurso, literatura escrita por mujeres y los trazos de la mano zurda. En: M. Rufer y M. Peza (eds), *Estudios culturales y nación. Debates desde la poscolonialidad* (pp. 229-248). UAM, Ítaca.
- Garzón Martínez, M.T. (2018). *Hacerse pasar por la que una no es. Modernización, criminalidad y no mujeres en la Bogotá de 1920*. Chiapas: Cesmeca-Unicach.
- Persánch, J.M. (2020) (Preámbulo). De Whiteness a Blanquitud y Branquitude. En: *Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies*, vol. 1, Article 1.
- Scott J. W. (2000). Experiencia. En: *Revista La Ventana*, 13, pp. 42-73.
- Shannon, J. (1998). White Noises: On Performing White, On Writing Performance. En: *TDR/The Drama Review*, vol. 42, 1 (157), pp. 49-65. Disponible en <https://doi.org/10.1162/105420498760308670>.
- Spivak, G. Ch. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. En: *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 297-364.
- Vergés, Françoise (2021). *No todas las feministas son blancas*. Santander: La Vorágine.