



CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLOGICOS  
PROGRAMA INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

**Amor en Feministlán:  
Experiencias amorosas de mujeres feministas  
que viven en la Ciudad de México**

Tesis que presenta  
Alonso Pi Cholula

Para obtener el título de  
Maestro en Estudios de Género

Directora  
Ana Paulina Gutiérrez Martínez

Lectoras  
Karine Tinat  
Natalia Tenorio Tovar

Ciudad de México, 2020

## **Agradecimientos**

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y al Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG) del Centro de Estudios Sociológicos (CES) por la invaluable oportunidad de cursar la Maestría en Estudios de Género (MEG).

A todas las personas que trabajan en El Colegio de México y hacen de él un lugar idóneo para el estudio y la investigación. Ambas labores serían imposibles sin las actividades de quienes sostienen la biblioteca, el comedor o los camiones que más de una vez me salvaron de la lluvia.

A Ana Paulina Gutiérrez Martínez por darle sentido a mis intuiciones, ser crítica en los momentos necesarios y, en general, guiarme durante la elaboración de esta tesis. Gracias, también, por tu entrega al mostrarme cómo hacer investigación.

A Karine Tinat por inspirarme y regalarme comentarios sumamente generosos. Tus palabras siempre me ayudaron a ver lo invisible, a imaginar lo inimaginable. Gracias, igualmente, por ayudarme en uno de los momentos más difíciles de mi vida.

A Natalia Tenorio Tovar por creer en este proyecto. Tu entusiasmo y sugerencias me motivaron para seguir adelante.

A todas mis compañeras y profesoras de la MEG por enseñarme a pensar de manera diferente. Les tengo una enorme admiración y respeto.

A Martha Zapata Galindo por aceptarme para hacer una estancia de investigación en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín.

A todas las mujeres que entrevisté. Sin sus relatos, esta tesis no existiría.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	<b>5</b>
<b>Capítulo I. Estrategia teórico-metodológica</b> .....	<b>10</b>
1.1 Estado del arte.....	10
1.1.1 Activismo y militancia feminista .....	10
1.1.2 Experiencias amorosas de mujeres feministas .....	14
1.1.3 Experiencias amorosas de personas no feministas.....	18
1.2 Marco teórico.....	21
1.2.1 Proceso de socialización.....	21
1.2.2 Emociones .....	26
1.2.3 Género .....	30
1.2.4 Capital, campo y habitus .....	32
1.2.5 Politización.....	35
1.3 Relato Metodológico.....	36
1.3.1 Entrevistadas .....	37
1.3.2 Método biográficamente orientado .....	40
1.3.3 Técnica y análisis .....	42
1.3.4 Mi posicionamiento.....	44
<b>Capítulo II. Proceso de socialización y politización feminista</b> .....	<b>49</b>
2.1 Condiciones de arribo .....	49
2.1.1 Camino silencioso .....	49
2.1.2 Camino de intuiciones indignadas .....	51
2.1.3 Camino periférico.....	54
2.1.4 Cierre.....	57
2.2 Elenco cara a cara .....	59
2.2.1 Sujeta socializada .....	60
2.2.2 Sujeta socializante .....	63
2.2.3 Cierre.....	70
2.3 Elenco virtual.....	71
2.3.1 Gafas violetas .....	71
2.3.2 Politización del género y el poder performativo del lenguaje.....	76

2.3.3 Cierre .....	79
2.4 Redefiniciones .....	80
2.4.1 Viejos vínculos.....	81
2.4.2 Nuevo espacio vital .....	83
2.4.3 Mundo laboral y escolar .....	85
2.4.4 Redefinición de una misma .....	88
2.4.5 Cierre.....	90
<b>Capítulo III. Experiencias amorosas .....</b>	<b>91</b>
3.1 Narrativas.....	91
3.1.1 De una rebeldía amorosa a otra .....	91
3.1.2 Del acontecimiento al proyecto.....	94
3.1.3 Del malestar a la crítica.....	97
3.1.4 El amor como fracaso.....	100
3.1.5 Cierre.....	101
3.2 Parejas ideales, regímenes y confluencia.....	102
3.2.1 Parejas ideales .....	102
3.2.2 Regímenes .....	104
3.2.3 Confluencia .....	108
3.2.4 Cierre.....	112
3.3 Acuerdos, choques y contradicciones .....	114
3.3.1 Acuerdos.....	114
3.3.2 Choques .....	119
3.3.3 Contradicciones .....	122
3.3.4 Cierre.....	125
3.4 Feministlán.....	126
3.4.1 La lógica del campo .....	127
3.4.2 ¿La (feminista) perfecta?.....	133
3.4.3 Cierre.....	137
<b>Consideraciones finales .....</b>	<b>139</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>144</b>

## Introducción

En esta investigación llevo a cabo un análisis sobre la relación entre el *proceso de socialización y politización feminista*, por un lado, y las *experiencias amorosas de pareja*, por el otro, de mujeres feministas que residen en la Ciudad de México. Para lograrlo, me baso en la reconstrucción de narrativas biográficamente orientadas de distintas mujeres feministas cisgénero y una mujer trans\*.<sup>1</sup> Dichas mujeres, a pesar de tener distintas edades, afinidades políticas, orientaciones sexuales y capitales, conviven un mismo espacio: “Feministlán”.

Tal vez resulte sospechoso que sea un hombre quien realiza esta investigación. Por esa razón vale la pena aclarar cuál es el sentido de la tesis. No me guían fines inquisitoriales ni el deseo de generar polémica. Me orienta un tipo particular de curiosidad sociológica que se condensa en tres objetivos. En primer lugar, dar cuenta de las dinámicas de socialización y politización feminista de las entrevistadas, a partir de la reconstrucción de: a) sus caminos de arribo al feminismo, b) sus relaciones con los “elencos” de socialización y politización feminista y c) sus redefiniciones (tanto subjetivas como de relaciones sociales) después de incursionar en el mundo de los feminismos. En segundo lugar, analizar la dimensión generizada de las experiencias amorosas de las entrevistadas, poniendo especial atención en los cambios y continuidades respecto a: a) las narrativas que emplean para explicar sus itinerarios amorosos, b) las construcciones discursivas de sus parejas ideales, c) sus representaciones simbólicas del amor, d) sus acuerdos amorosos y e) los conflictos, choques y contradicciones que viven como mujeres feministas que aman. Ambos objetivos están englobados por uno más general: entender cómo se afectan la incursión en el mundo de los feminismos y las experiencias amorosas.

Junto a cada objetivo se encuentran múltiples preguntas. ¿Qué condiciones sociales favorecen que una sujeta sea más proclive que otra para recibir la influencia cultural del feminismo? Si todo proceso de socialización supone la presencia de relaciones intersubjetivas, ¿qué tipo de agentes están involucrados cuando tal socialización es

---

<sup>1</sup> Uso el término trans\* con un asterisco para destacar, como lo hacen Alba Pons y Eleonora Garosi inspirándose en Mauro Cabral (2009), “...la variabilidad y pluralidad de experiencias situadas cultural y políticamente que se pueden enmarcar dentro de lo trans” (2016, p. 311-312). En ese sentido, retomo lo trans\* como “una estrategia inclusiva de la variabilidad humana en el campo del género” que, en lugar de hacer referencia a una condición estática, se refiere más bien a un proceso (Pons y Garosi, 2016, p. 311-312).

feminista? ¿Por qué después de la incursión en el mundo de los feminismos ya no hay, para las entrevistadas, un regreso a una concepción de la realidad y de sí mismas que no esté atravesada por esquemas feministas de percepción?

Si la experiencia amorosa depende del conjunto de referentes culturales para construirla y otorgarle sentido (Illouz, 2012), ¿cómo narran las entrevistadas sus itinerarios amorosos? ¿La socialización y politización feminista supone un cambio de los parámetros desde los cuáles se determina el atractivo de una persona y, por lo tanto, una redefinición de los patrones de gusto? ¿Qué caracteriza a los acuerdos amorosos de las entrevistadas y en qué sentido son diferentes de aquellos que tenían antes de ser feministas? Si una apuesta feminista es impedir que en el amor se reproduzcan las desigualdades estructurales de género, ¿la realización de dicha apuesta trae consigo, por parte de las interlocutoras, algún choque o contradicción con sus parejas o con ellas mismas?

¿Los procesos de socialización y politización feminista de las entrevistadas determinan sus experiencias amorosas o viceversa? Para orientar la lectura de la tesis, me permito adelantar una respuesta: la acumulación de conocimientos feministas y las formas de sostener relaciones amorosas interactúan de manera conjunta en la determinación de los itinerarios activistas/militantes y amorosos de las entrevistadas. Ello se debe a que, en la red de relaciones sociales de las entrevistadas, el amor es un ámbito en virtud del cual se pondera el nivel de compromiso con los principios políticos del feminismo, mientras que la búsqueda de congruencia con esos principios lleva a la transformación de las formas de amar. Esto es tanto como decir que los principios políticos estructuran, en parte, la experiencia amorosa y que la vida activista/militante está influenciada por el amor.

¿Qué sucede cuando se busca amar de manera feminista, pero las disposiciones de acción, pensamiento y emoción de una sujeta pertenecen a una socialización amorosa no feminista? Hay intentos volitivos de configuración subjetiva por cerrar la brecha entre la forma en que se ama y la manera dictada por discursos más o menos normativos que provienen del feminismo. Tales intentos muchas veces consisten en trabajo emocional, ya sea para hacerse sentir lo que no se siente o para atemperar la fuerza de una emoción (Hochschild, 2012 [1983]). Esto, además de suponer que el “yo” es una materia sobre la que se puede trabajar, cuestión que hace de la socialización feminista una “tecnología del yo”

(Foucault, 2008), no es sólo una empresa individual. La evocación o represión emocional es, parafraseando a Durkheim, producto de la coerción social (2019 [1895], p. 132). Por eso, cuando los intentos de reformulación individual no consiguen sus objetivos sobrevienen sanciones morales o emocionales por parte de quienes pueden cargar “legítimamente” con la categoría “feminista” como una etiqueta de autoidentificación.

Lo legítimo e ilegítimo, las sanciones y la coerción social en pos de realizar un ideal de mujer feminista en el amor nos habla de un orden. Este orden es lo que denomino Feministlán. Recupero este término de una entrevista que realicé con Garnet (43 años) para referirme, como lo hizo ella, a un espacio simbólico de carácter heterogéneo en el que conviven todas las mujeres y agrupaciones feministas. Es imposible determinar los límites de Feministlán, porque su área no concuerda con los de ningún sitio geográfico: se trata, más bien, de un espacio que va entre lo virtual y no virtual. Entiendo a Feministlán como un campo, es decir, un sitio cuya organización jerárquica de posiciones responde a la distribución de una determinada forma de “capital” (Bourdieu, 2002 [1966]). A reserva de explorar más adelante cuál es ese capital, cabe decir que Feministlán es, también, un orden de género y un régimen emocional, en tanto que su organización jerárquica descansa, al menos en parte, en las formas de poner en acto el sentido político asignado a la identidad de género en las relaciones amorosas y sexuales. Tal organización da cuenta de relaciones de poder asimétricas, las cuales, como en todo campo, a veces son desafiadas y otras más aceptadas.

Antes de continuar, es conveniente responder una pregunta: ¿en qué sentido esta investigación es relevante para los Estudios de Género y la Sociología? Para empezar, porque es cercana a un campo disciplinar emergente. Si bien es cierto que las emociones ocuparon un estatuto marginal en los orígenes de la sociología (Bericat, 2000, p. 147), desde 1975 han proliferado estudios sociológicos acerca de temas vinculados a la afectividad. De hecho, la sociología de las emociones se encuentra consolidada como una rama disciplinar en centros importantes de investigación académica de Estados Unidos y diversos países de Europa, mientras que en América Latina, según Olga Sabido, da claros indicios de una institucionalización creciente (2011, p. 44). Esta “oleada” de investigaciones tiene en su cresta, entre otras emociones, al amor. Prueba de ello son a) el “crecimiento cualitativo en el

uso del término amor en las actividades académicas”, b) la expansión del amor a múltiples campos disciplinares, c) el antagonismo entre interpretaciones feministas acerca del amor y d) la incorporación del amor como un elemento clave para pensar la revolución y el orden desde la teoría política contemporánea (Jónasdóttir, 2014, p. 24).

Por otro lado, el objeto de estudio de esta tesis no apunta en dirección a una nimiedad, sino hacia un tipo de experiencia que marca el brillo de muchas biografías individuales. A fin de cuentas, como recuerdan Peter Berger y Hansfried Kellner respecto al matrimonio, las relaciones de pareja pueden ser vistas como un “un acto dramático” en el que sus participantes “se juntan y se redefinen a sí mismos” (1993 [1964], p. 222).<sup>2</sup> Entonces, estudiar las experiencias amorosas de un conjunto de mujeres feministas es prestar atención a un nivel de sus respectivas transformaciones subjetivas; transformaciones que las hacen ser, en un momento particular de sus itinerarios de vida, quienes son.

Finalmente, la relevancia de esta investigación descansa en la mirada que ofrece acerca de cómo devenir mujer feminista representa un proceso individual, aunque de base social, que impacta en la identidad de género y en las formas de “hacer género” de las interlocutoras (Butler, 2007). Y es en el cruce entre el devenir feminista con las experiencias amorosas de pareja que se puede ver cómo “lo personal es político”, es decir, cómo tales experiencias representan, para las sujetas de estudio, una oportunidad para ejercitar sus convicciones políticas, un criterio de evaluación colectiva y un campo de batalla contra la opresión de género. Por consiguiente, esta investigación permite apreciar cómo el amor y la política, contrario a lo que plantea Alain Badiou (2001) desde una mirada filosófica, no forman parte de dominios separados.

Ahora bien, el primer capítulo de esta tesis está compuesto de tres secciones. La primera de ellas está dedicada al estado del arte, en el que ofrezco un panorama de las investigaciones que se han hecho acerca de los dos elementos que componen mi unidad de análisis: el proceso de socialización y politización feminista y las experiencias amorosas de mujeres feministas. En la segunda sección, dedicada al marco teórico, desarrollo el alcance de un conjunto de conceptos que se encuentran en los terrenos de la Sociología del

---

<sup>2</sup> Este comentario es válido incluso para aquellas personas que estudian al amor como un problema sociológico, pues, como dice el título de un artículo de Stevi Jackson (1998), “incluso los sociólogos se enamoran”.

Conocimiento, la Sociología de las Emociones, la Sociología Disposicional y los Estudios de Género. Por último, ya en la sección del relato metodológico, expongo el perfil de las interlocutoras; detallo cómo usé el método biográfico y las entrevistas semiestructuradas; puntualizo cómo elaboré el análisis del material recopilado; y me posiciono como investigador frente a mi objeto de estudio.

En el segundo capítulo describo y analizo, a lo largo de cuatro secciones, las dinámicas de socialización y politización feminista de las interlocutoras. En la primera sección detallo tres caminos analíticamente diferentes, pero muchas veces sobrepuestos, de arribo al feminismo: el camino silencioso, el camino de las intuiciones indignadas y el camino periférico. En la segunda exploro la relación de las entrevistadas con sus respectivos elencos de socialización y politización que operan bajo encuentros “cara a cara”, así como su conversión en agentes socializadores de ellas mismas y de personas que les son cercanas. En la tercera indago los vínculos de las interlocutoras con la segunda dimensión del elenco de socialización y politización, a saber, el “elenco virtual”. En la cuarta reflexiono sobre las redefiniciones (tanto subjetivas como de relaciones sociales) que experimentaron las interlocutoras tras incursionar en el mundo del activismo y la militancia feminista.

En el tercer capítulo exploro los itinerarios amorosos de las entrevistadas, los cuales dividí en cuatro secciones y organicé a partir de una comparación entre el periodo previo y el posterior a su incursión en los feminismos. En la primera sección reviso las cuatro narrativas que emplean las interlocutoras para otorgarle sentido a su vida amorosa: “de una rebeldía a otra”, “del acontecimiento al proyecto”, “del malestar a la crítica” y “el amor como fracaso”. En la segunda analizo cómo son, a qué responden y qué consecuencias se derivan del cambio de las representaciones de pareja ideal que han tenido en distintos momentos de sus vidas. En el tercero me centro en sus acuerdos, choques y contradicciones (presentes y pasados) en el ámbito del amor. En el cuarto reflexiono en torno a el papel del género, el amor y la sexualidad en el campo donde están las entrevistadas, o sea, Feministlán.

# Capítulo I

## Estrategia teórico-metodológica

### 1.1 Estado del arte

#### 1.1.1 Activismo y militancia feminista

En este apartado presento investigaciones que provienen de distintos campos disciplinares, pero que (dada la formación académica de sus autoras, los métodos que emplean y las revistas donde publican) he agrupado en dos conjuntos: las de tradición sociológica y las de tradición psicológica. La diferencia entre los estudios de una y otra tradición es que los primeros son más proclives a emplear encuestas que ofrecen datos representativos a escala nacional (Bolzendhal y Myers, 2004; Harnois, 2015; Kane, 1995; Peltola *et al.*, 2004; Plutzer, 1988; Rhodebeck, 1996; Swank y Fahs, 2017); mientras que los segundos trabajan con cuestionarios o preguntas ensayo que fueron aplicados, casi siempre, a estudiantes universitarios (Liss, *et al.*, 2001; Nelson *et al.*, 2008; Peet y Reed, 2002; Redford, 2018; Stake, 2007). Sin embargo, los estudios de ambas tradiciones fueron hechos en Estados Unidos y giran en torno a una pregunta que supone la búsqueda de causalidad: ¿qué condiciones allanan el camino para que las mujeres se acerquen a las filas del feminismo y adopten una identidad política feminista?

De acuerdo con mi revisión, la educación es un elemento fundamental en el proceso de politización feminista. Numerosas investigaciones señalan la fuerte correlación entre asistir a clases de Estudios de Género y la Mujer y el involucramiento en prácticas activistas de corte feminista (Nelson *et al.*, 2008; Peet y Reed, 2002; Stake, 2007). Tales prácticas pueden ir desde “hablar con otras personas para influir en sus actitudes sobre los derechos de las mujeres” hasta “confrontar a otros sobre sus prácticas sexuales” (Stake, 2007, p. 51). Otros estudios dan cuenta del vínculo entre haber cursado mayores años de escolaridad que el promedio de personas y tener puntos de vista afines a la política feminista (Rhodebeck, 1996; Swank y Fahs, 2017). No obstante, en este grupo de estudios también hay quienes sostienen una postura escéptica respecto al potencial liberador y politizador de la educación. Este es el caso de Emily Kane, para quien la educación “no favorece la emergencia uniforme de creencias críticas sobre la desigualdad de género, ya que los espacios escolares tienden más a reproducir que a disminuir las desigualdades sociales” (1995, p. 85).

La edad es otra de las variables comúnmente medidas en la literatura académica aquí revisada. Pía Peltola y sus colaboradoras encontraron que a las mujeres nacidas entre 1960 y 1978, en comparación con mujeres nacidas en décadas anteriores, les resulta más difícil identificarse con el feminismo, ya que, durante su juventud, el movimiento feminista experimentaba una etapa de reflujo en su ciclo de lucha (2004, p.140). A su vez, Catherine Bolzendhal y Daniel Myers hallaron que, en términos generales, el incremento de edad va en detrimento de las posibilidades de abrazar concepciones feministas (2004 p. 775). Hay otro grupo de investigaciones desde las que se sostiene que la edad no es una dimensión significativa en la incorporación subjetiva de una identidad política feminista (Rhodebeck, 1996, p. 399; Swank y Fahs, 2017). Este descubrimiento, según Eric Swank y Breanne Fahs, implica un desafío a “las aserciones ‘posfeministas’ de que el feminismo es menos relevante para las mujeres jóvenes” (2017, p. 7).

La experiencia y percepción de desigualdades, sobre todo de género pero también de distinta índole, dan cuerpo a otro dominio importante de elementos para que las mujeres se acerquen al mundo de los feminismos. En su investigación, Catherine Harnois muestra cómo la percepción de desigualdades vinculadas a la raza, la etnia y la discriminación contra minorías sexuales son “predictores consistentes del apoyo de las mujeres a la lucha por la igualdad de género” (2015, p. 381). Otras investigaciones señalan que el hecho de vivir las consecuencias del sexismo, así como el reconocimiento del carácter estructural del mismo, son dos ingredientes clave que están asociados a la autoidentificación y al involucramiento en el activismo feminista (Nelson *et al.*, 2008, p. 726; Swank y Fahs, 2017, p. 7).

Por otro lado, Bolzendhal y Myers subrayan que el empleo fuera de casa es “un predictor consistente con actitudes profeministas” (2004, p. 773). Yendo más lejos, Ethiel Klein sostiene que la experiencia laboral de las mujeres las puede conducir al feminismo, ya que les permite alcanzar un estado de independencia económica que facilita su separación de roles de género tradicionales y les demuestra que ellas pueden hacer el mismo trabajo que los varones (1984, p. 36-69 en Plutzer, 1988, p. 640). Ambos hallazgos son contradichos por Plutzer, quien considera que los efectos del trabajo para que las mujeres se acerquen al feminismo son “consistentemente pequeño[s]” (1988, p. 647), y que lo verdaderamente

determinante descansa sobre “las variables más tradicionales de la sociología política: educación, religión, raza, edad y lugar de residencia” (1988, p. 648).

En cuanto al ingreso familiar, los estudios que revisé no comparten la misma valoración sobre su papel en la politización feminista de las mujeres. Swank y Fahs sostienen que “el ingreso familiar nunca predijo la participación en el movimiento de mujeres (2017, p. 7), lo cual contradice los resultados de la investigación de Peltola y sus colaboradoras que señalan que las mujeres que provienen de hogares con un ingreso elevado no suelen tomar parte ni identificarse con el feminismo (2004, p. 134). De hecho, según estas mismas autoras, provenir de hogares con un ingreso limitado es uno de los factores asociados a tener una identidad política feminista (2004, p. 135).

Bolzendhal y Myers mencionan que la importancia de la raza “parece ir en decrecimiento como predictor del feminismo entre las mujeres” (2004, p. 777), lo cual sugiere, como afirman Swank y Fahs, que el movimiento feminista está conformado por mujeres que provienen de distintas razas (2017, p. 7). Este tipo de hallazgos de corte estadístico encuentra respaldo en la investigación cualitativa de Melissa R. Peet y Beth Glover Reed, quienes señalan que, en el marco de una clase introductoria a los Estudios de la Mujer, las estudiantes “de color encontraron dificultades para entender cómo el género era también una dimensión que debían tomar en cuenta” (2002, p. 113); sin embargo, esas mismas estudiantes lograron superar tales dificultades para “pensarse de manera interseccional” y no limitar su identidad ni su lucha a una sola dimensión social que las atraviesa.

Antes de concluir, me gustaría poner atención en el consenso relativo que existe en la literatura que revisé acerca de la importancia de otras variables que están comúnmente asociadas con la identificación e involucramiento de las mujeres con el feminismo. Distintas investigaciones hallaron que entre mayor simpatía tenga una mujer por las posturas del polo liberal del espectro político, más probable es que resulte afín al feminismo (Bolzendhal y Myers, 2004; Liss, 2001; Peltola *et al.*, 2004).<sup>3</sup> Otros estudios apuntan que la división

---

<sup>3</sup> Dado que estas investigaciones son relativas al contexto estadounidense, el espectro político al que se refieren está marcado por dos polos: el liberal y el conservador. Aunque no es mi objetivo caracterizar ambos polos, cabe mencionar que cada uno de ellos puede definirse en virtud de la moral que defienden. Mientras que el polo liberal sustenta posturas más favorables al sexo premarital y al aborto, el conservador no (Bolzendhal y Myers,

generalizada del trabajo en los hogares es igualmente importante en esta cuestión, ya que las amas de casa son menos propensas a identificarse con el feminismo que las que trabajan fuera de casa (Rhodebeck, 1996, p. 399). A su vez, las redes sociales que vinculan con espacios donde se valora el activismo político y las preocupaciones de las mujeres (Swank y Fahs, 2017, p. 7), así como la cercanía al feminismo por medio de la madre u otras personas, son elementos clave en la autoidentificación con la lucha feminista (Nelson *et al.*, 2008, p. 762). Finalmente, la exposición a estereotipos “positivos” de mujeres feministas suscita la emergencia de juicios igualmente favorables hacia ellas, cuyo papel es crucial en la autoasignación de la etiqueta “feminista” y en el desarrollo de prácticas congruentes con el activismo feminista (Liss, 2001, p. 132; Redford *et al.*, 2018, p. 11).

Este grupo de investigaciones me es útil para pensar la socialización y politización feminista, ya que proponen múltiples variables a tomar en cuenta durante el análisis: la edad, el tipo y nivel de escolaridad, la orientación política, las experiencias previas de desigualdad, el empleo, el nivel de ingresos familiar, la raza o etnia, la división del trabajo en el hogar y los juicios implícitos y explícitos sobre mujeres feministas previo a su incursión en el mundo de los feminismos. No obstante, este conjunto de estudios también presenta elementos de los cuales pretendo alejarme. Entre ellos, la falta de reflexividad<sup>4</sup> en algunas de las investigaciones de tradición psicológica: en ellas no se problematiza el papel que pudo haber tenido el ofrecer retribuciones a las y los encuestados (Nelson *et al.*, 2008), así como tampoco acerca de que las investigadoras estudiaran a quienes (no sabemos) pudieron haber sido sus alumnos y alumnas (Nelson, 2008; Stake, 2007). Por otro lado, los estudios sociológicos y psicológicos, en tanto que basados fundamentalmente en la estadística, hablan acerca de la correlación de variables, mas no cómo ocurre dicha interacción. Sabemos que el involucramiento en el activismo feminista está asociado con el reconocimiento de factores estructurales que reproducen la subordinación de las mujeres (Swank y Fahs, 2017, p. 7), pero no sabemos cómo ese reconocimiento impacta en el acercamiento al feminismo ni cuáles son sus consecuencias a nivel de principios de acción, pensamiento y emoción.

---

2004). Por eso no sorprendente que, en el caso de las mujeres, la identificación con el polo liberal de la política sea un factor que “consistentemente” predice el apoyo al feminismo (Bolzendhal y Myers, 2004, p. 777).

<sup>4</sup> Una excepción es la investigación de Miriam Liss y sus colaboradoras, pues señalan que la forma de preguntar a las entrevistadas influye en las respuestas que éstas dan acerca de si son o no feministas (2001, pp. 131-132).

De cara a estas investigaciones, la aportación de mi tesis se puede dividir en tres rubros: a) no sólo me pregunto qué variables están relacionadas, sino cómo se da esa relación; b) exploro el sentido subjetivo y las experiencias emocionales de las entrevistadas y c) hago un extenso ejercicio de reflexividad para subrayar cómo mi posición social influyó en la construcción, análisis e interpretación de los datos empíricos.

### **1.1.2 Experiencias amorosas de mujeres feministas**

En este apartado expongo los hallazgos de investigaciones que provienen de distintas disciplinas. Entre tales disciplinas están la psicología (Backus y Mahalik, 2011; García, 2017a; García, 2017b; Hand, 2013; Pinckert, 2012; Rudman y Phelan, 2007; Yoder *et al.*, 2007), la antropología (Esteban, 2009; Esteban y Távora, 2008), la comunicación (Faulkner y Ruby 2015) y la historia (Payne, 2010). Dado que los métodos y técnicas que utilizan estas investigaciones son muy variados, no hay un patrón claro de distinción entre ellas. Sin embargo, salta a la vista cómo las investigaciones realizadas en Estados Unidos tienen una orientación cuantitativa y una marcada preferencia por tomar a estudiantes universitarios como sujetos de estudio (Backus y Mahalik, 2011; Pinckert, 2012; Rudman y Phelan, 2007; Yoder *et al.*, 2007). Exceptuando a la investigación histórica que recurre al análisis de diarios y transcripciones de grupos de concientización (Payne, 2010, p.22), el resto de las investigaciones echa mano, sobre todo, de entrevistas cualitativas. No obstante, todas estas investigaciones giran en torno a una pregunta que comparten conmigo: ¿cómo son las relaciones amorosas de mujeres feministas?

La influencia del feminismo en la vida amorosa de mujeres feministas se puede ver en las formas que éstas tienen de elegir pareja. Algunas investigaciones señalan la existencia de una relación inversa entre el desarrollo de una personalidad feminista “fuerte” y la elección de parejas que reúnen características de la masculinidad tradicional (Backus y Mahalik, 2011). Otros estudios muestran cómo algunas mujeres feministas prefieren hombres con los que comparten su misma identidad política y el mismo conjunto de valores acerca de cómo debe ser una relación de pareja (Rudman y Phelan, 2007, p. 797). Ambos criterios de selección conducen a distintas autoras a considerar que el desarrollo de una identidad feminista puede funcionar como un dispositivo que favorece el establecimiento de relaciones

amorosas “sanas” en las que prima la estabilidad, calidad y equidad (Backus y Mahalik, 2011; Rudman y Phelan, 2007, p. 797).

La influencia del feminismo en la vida amorosa de mujeres feministas también es apreciable en los acuerdos y dinámicas que tales mujeres construyen con sus parejas. Miranda Pinckert señala que en las relaciones amorosas de mujeres feministas suelen haber prácticas de comunicación continua que benefician el reparto equitativo de roles y el apoyo mutuo (2012, p. 114). Otras investigaciones dan cuenta de cómo los acuerdos de pareja de mujeres feministas permiten a dichas mujeres tomar distancia de los modelos tradicionales de género que vienen implícitos en el discurso romántico del amor (Hand, 2013). El origen de tales formas de comunicación, el relajamiento de los mandatos de género, la búsqueda de libertad y la realización del deseo sexual se encuentra, en el marco del estudio realizado por Mari Luz Esteban Galarza y Ana Távora, en el hecho de que sus interlocutoras feministas “se han alimentado a lo largo de su vida de discursos y referencias alternativas bajo la forma de ensayos, estudios, literatura de ficción, música, películas...que ofrece contenidos y posibilidades al margen de lo hegemónico” (2008, p. 71).

Aunque estoy especulando, tal vez sea en virtud de tales acuerdos y dinámicas que las mujeres con una identidad feminista fuerte, según los parámetros de algunos estudios, son aquellas que reportaron altas expectativas sobre el establecimiento de relaciones íntimas y equitativas (Yoder *et al.*, 2007, p. 370). De lo anterior posiblemente se deriva un hecho que, aparentemente, va a la contra de lo dicho más arriba acerca de la primicia de la horizontalidad: las mujeres feministas, según el estudio de Laurie Rudman y Julie Phelan, “reportaron mayor conflicto respecto a la equidad en la pareja, comparado con las mujeres que no se autoidentificaron como feministas” (2007, p. 797). Pienso que dicho carácter conflictivo se debe a cualquiera de las siguientes razones: a) es una muestra de la defensa de la igualdad en la pareja o b) es la búsqueda, en una relación no igualitaria, de igualdad.

Las experiencias contradictorias de distintas mujeres feministas son especialmente ricas para ver la influencia de la socialización y politización feminista en el amor. Una de tales contradicciones consiste en que mujeres críticas del amor romántico deseen experiencias románticas en las que los hombres desempeñan un papel tradicional (Hand, 2013, p. 93; García, 2017b). Algo similar puede verse en la investigación de Sandra Faulkner

y de Paul Ruby, quienes sostienen que hubo una relación antagónica entre la identidad feminista de Faulkner y las demandas del discurso romántico de lo que “debe ser” una relación de pareja. De ahí que “en nuestra relación de pareja, el discurso del romance reemplazó la mutualidad, en razón de la necesidad relacional de darlo todo, incluso la identidad individual fuera de la pareja...” (Faulkner y Ruby 2015, p. 224).

Lo dicho más arriba apunta a otro ámbito sobre el que puede sentirse la influencia del feminismo: la construcción simbólica del amor. Pinckert muestra cómo sus interlocutoras son especialmente críticas de los roles de género y los patrones de conducta estereotípicos que promueven los acuerdos amorosos tradicionales (Pinckert, 2012). A su vez, Esteban y Távora señalan cómo sus colaboradoras consideran que el amor romántico es una “trampa cultural” que da lugar a relaciones desiguales con consecuencias nocivas para la vida de las mujeres (2008, p 70). Sobre la misma línea, Nagore García encontró en los relatos de sus sujetas de estudio una narrativa en la que el amor cumple un papel doble: como fuente de empoderamiento y como cárcel que limita la individualidad (García, 2017b, p. 10). Esto último, que bien podría colocarse en el terreno de las contradicciones, es un indicador de cómo la crítica al amor puede venir acompañada de una apropiación que se logra mediante la reconfiguración de sus códigos (Esteban, 2009; García, 2017b).

En cuanto a la sexualidad, la influencia del feminismo no es menor. Según Janice D. Yoder, las mujeres que no son feministas, en comparación con quienes sí lo son, gozan de menor asertividad sexual, especialmente respecto al inicio de la relación sexual y la insistencia de llevar a cabo prácticas sexuales seguras (Yoder *et al.*, 2007, p. 370). Por otro lado, Esteban encontró en su estudio comparativo entre un par de mujeres de edades disímiles que mientras que su interlocutora de mayor edad prefiere las relaciones heterosexuales y no divide el amor del sexo; la más joven mantiene relaciones sexuales con personas de diversos géneros y coloca al amor y a sus encuentros sexuales en cajones divididos (2009, p. 39).

La única investigación que encontré acerca de los debates sobre el amor entre distintas corrientes feministas fue la de Robin Payne (2010). En esta investigación se muestra cómo las mujeres feministas de la “segunda ola” buscaron una “redefinición del amor”, en tanto que elemento fundamental para la liberación de las mujeres (Payne, 2010, p. 1). Sin embargo, no todas las feministas siguieron el mismo camino: las feministas liberales le apostaron a la

búsqueda de la realización personal “dentro o fuera del amor romántico”, mientras que las feministas radicales identificaron los ideales del amor romántico como la causa primera de la opresión de las mujeres” y, por lo mismo, propusieron el lesbianismo como la base para establecer nuevas formas de amor radicales (Payne, 2010, pp. 15-16). A su vez, las mujeres marginalizadas en virtud de su raza y clase social veían a la crítica del amor romántico como un lujo exclusivo de mujeres blancas de clase media y media alta (Payne, 2010, p. 20).

Las investigaciones cuantitativas que revisé me llevan a la formulación de preguntas que pueden orientar mi análisis: a) ¿existe una relación entre satisfacción de pareja y poseer una identidad política feminista? (Backus y Mahalik, 2011), b) ¿las mujeres feministas suelen mantener relaciones en las que prima un reparto equitativo de trabajo doméstico? (Yoder *et al.*, 2007), c) ¿a qué responde la “estabilidad” de aquellas relaciones entre mujeres y hombres feministas? (Rudman y Phelan, 2007) y d) ¿ser feminista va de la mano con prácticas de autocuidado en el ámbito de las relaciones sexuales? (Yoder *et al.*, 2007). Por otro lado, los estudios de corte cualitativo antes expuestos son muy sugerentes en términos metodológicos, pues en ellos encontré la importancia de: a) ubicarse en una línea horizontal con las entrevistadas (Pinckert, 2012), b) componer una muestra diversa de sujetas de estudio (Esteban 2009; Payne 2010), c) prestar atención a la resistencia y reproducción del contenido normativo de discursos feministas y no feministas sobre el amor (Hand, 2013; García, 2017b), d) estar abierto a las contradicciones (Hand, 2013; García 2017b) y e) mirar las construcciones simbólicas del amor (Esteban y Távora, 2008; Faulkner y Ruby; 2015 y García, 2017b).

Estas investigaciones también presentan rasgos que pretendo no reproducir. Las investigaciones de corte cuantitativo no explicitan las teorías que utilizan ni llevan a cabo un ejercicio de reflexividad, lo cual nubla el marco dentro del que llevan a cabo sus análisis y el papel que las autoras pudieron tener en la construcción de sus datos. Por ambas razones, considero que la aportación de mi tesis descansa, en parte, en construir un marco teórico en el que aparecen el conjunto de teorías que guían mi ojo analítico y en señalar cómo yo, tomando en cuenta las coordenadas sociales que me constituyen, influí en cada etapa del proceso de investigación. Por otro lado, las investigaciones cualitativas no solo parten de definiciones normativas sobre el significado del amor romántico (Esteban, 2008), mismas

que conducen a la división entre formas “buenas” y “malas” de amar, sino que muestran poco interés por la mutua influencia del devenir feminista y tener relaciones de pareja. Además, todas las investigaciones adoptan una perspectiva más sincrónica que diacrónica: ofrecen una foto, mas no la película, de cómo aman sus sujetas de estudio en un momento particular. En cambio, mi investigación está orientada hacia el análisis procesual y de mutua influencia entre el proceso de socialización y politización feminista de las interlocutoras y sus experiencias amorosas; al tiempo que no toma como punto de arranque una definición apriorística del amor, sino que descubre cómo éste es entendido por las entrevistadas.

### **1.1.3 Experiencias amorosas de personas no feministas**

Las investigaciones que aquí presento provienen de diversos campos académicos: la socio-demografía (Samuel y Sebille, 2005; Solís, 2009), la sociología (Collignon y Rodríguez, 2010; Rodríguez 2010; Rodríguez, 2019; Rodríguez y Rodríguez, 2016; Tenorio, 2010; Tenorio, 2012), la psicología (Flores, 2019; Ruiseñor, 2016) y la pedagogía (García *et al.*; 2019; Romo, 2008). Mientras que las investigaciones sociodemográficas utilizan métodos estadísticos, el resto de las investigaciones, exceptuando la de Elsa Ruiseñor (2016) que emplea métodos mixtos y la de María Martha Collignon y Zeyda Rodríguez (2010) que emplea técnicas de la historia, proponen un abordaje cualitativo por medio de entrevistas. Aun así, a la mayoría de estas investigaciones les interesa conocer cómo han sido los cambios de la experiencia amorosa a lo largo de los últimos años.

El presente nacional de la vida en pareja es fruto de largas transformaciones. De acuerdo con Patricio Solís, el matrimonio temprano y duradero, “que llegó a ser predominante apenas pasada la segunda mitad del siglo XX, se ha debilitado a tal grado que ya no puede ser considerado el único referente normativo de las trayectorias familiares femeninas en México” (2009, p. 194). El retraso femenino en el calendario de unión, mismo que no es emulado por los varones y que se presenta con mayor frecuencia en las zonas urbanas que en las rurales (Samuel y Sebille, 2005, p. 46), responde, en parte, a los cambios en las “aspiraciones femeninas en términos de educación, de empleo y de vida familiar” (Samuel y Sebille, 2005, p. 51). Además, según los datos de la Encuesta Nacional Sobre la Dinámica de las Familias en México 2005, de cara a la cohorte de mujeres nacidas entre 1970

y 1979 cuyo porcentaje de divorcio era del 8.3%, “la fracción de mujeres en la trayectoria de separación o divorcio ya había alcanzado 10.8% al momento de la encuesta” (Solís, 2009, p. 195).

Collignon y Rodríguez señalan que al inicio del siglo XX había un régimen erótico en el que el matrimonio, visto como la relación por antonomasia para vivir la experiencia amorosa, estaba fuertemente regulado por la moral católica de la época que prescribía roles género muy precisos a hombres y mujeres (Collignon y Rodríguez, 2010). Bajo la influencia de este primer régimen se encuentran aquellas parejas que identifican al amor “con la costumbre, los hijos y la formación de la familia” (Tenorio, 2012, p.18), consideran que la satisfacción de necesidades económicas está por encima de lo relativo a la sexualidad y reproducen los roles tradicionales de género, cuestión que refuerza, según las personas entrevistadas por Tenorio, los lazos y la permanencia de la pareja (2012, p. 21).

Algunos estudios señalan que en el presente existen subjetividades afectivas que nadan entre las libertadas traídas por los cambios en el ámbito de la intimidad, mismas que colocan a las emociones al centro de las relaciones amorosas y liberan parcialmente a la sexualidad de los dictados católicos, y los imaginarios característicos del inicio del siglo XX (Collignon y Rodríguez, 2010, p.69; García *et al.*, 2019; Rodríguez, 2019, p. 342). Esta mezcla desemboca en múltiples contradicciones como la valoración por la libertad de cada integrante de la pareja y “el deseo de posesión” (Rodríguez, 2019, pp. 348-349); la anteposición de proyectos personales como viajar o seguir estudiando y el deseo de casarse, a veces para toda la vida, y tener hijos (Rodríguez, 2010; Rodríguez, 2019, p. 355; Romo, 2008, p. 812).

El amor ocupa, de acuerdo con algunas investigaciones, un papel fundamental en la vida de los y las jóvenes mexicanas (Romo, 2008, p. 808). Dicha importancia está alimentada por una construcción simbólica del amor en la que destacan la sinceridad, la confianza, el respeto, el compañerismo y la afinidad de intereses (Rodríguez, 2010, p. 90; Tenorio, 2012, p.22). Aquellas características ideales que componen lo que es el amor para los y las jóvenes encuentran su contraparte en nuevas posibilidades de control en las relaciones de pareja, las cuales son habilitadas por el desarrollo de tecnologías que permiten extender la vigilancia al terreno de las redes sociales en internet (Rodríguez y Rodríguez, 2016, p. 38). Entonces, entre

las formas de significar el amor y las maneras de “ponerlo en acto” puede haber un desfase: discursos y prácticas pueden ir por caminos diferentes.

Frente a las “parejas tradicionales”, las parejas más jóvenes se distinguen por una mayor flexibilidad ante la infidelidad y mayor voluntad al diálogo sobre la sexualidad (Tenorio, 2012). Esto no quiere decir que para las parejas jóvenes la fidelidad sea irrelevante, ya que muchas veces la identifican como un criterio sin el cual una relación amorosa no puede “perdurar en el tiempo” (Tenorio, 2010, p. 180). En el caso de las mujeres, algunas investigaciones apuntan que la fidelidad es valorada “como un elemento de unión y consolidación de la pareja, una muestra de respeto, no sólo al interior del vínculo sino de respeto a sí mismos cuando le son fieles al otro” (Flores, 2019, p. 299). Lo anterior es acompañado por una tendencia contradictoria: algunos jóvenes exploran su vida sexual fuera de las relaciones amorosas, al tiempo que consideran que tener relaciones sexuales sin amor es algo “indigno, insatisfactorio, aburrido, instintivo, hormonal, y muchas veces ocasiona sentirse utilizado/a” (Rodríguez, 2019 p. 361).

Mientras algunas investigaciones subrayan que las mujeres reproducen el orden social que las oprime mediante la ocupación de roles de cuidado y la entrega en el amor (Flores, 2019, p. 298), otras señalan que las mujeres son presas de diversos “mitos” del amor romántico (García *et al.*, 2019). Otros estudios señalan que las mujeres que se sienten amadas, a diferencia de las que viven condiciones de desamor, pueden “negociar en el plano de la sexualidad y enfrentar los disensos con bajo nivel de conflicto (Ruisseñor, 2016, p. 37). Esto último (que suele ocurrir en el caso de mujeres con “un mayor nivel de escolaridad, una menor frecuencia en cuanto a la conyugalidad adolescente y un promedio menor de hijos/as” (Ruisseñor, 2016, p. 32)) da cuenta de cómo el amor es una relación social que constriñe y habilita.

Este grupo de estudios me es de enorme utilidad, ya que sus hallazgos representan puntos de comparación futura con mi propia investigación. De estas investigaciones destaco los esfuerzos por historizar las experiencias amorosas mediante su inserción en diversos regímenes eróticos (Collignon y Rodríguez, 2010; Rodríguez, 2019); la idea de tomar en cuenta la dimensión diacrónica del amor, haciendo énfasis en lo simbólico, los roles de género y la sexualidad (Rodríguez, 2010; Rodríguez, 2019; Tenorio, 2012); el compromiso

con el proyecto feminista de emancipación (Flores, 2019, García *et al.*, 2019); el hecho de significar el amor como un ámbito donde se condensan cambios ocurridos en otras esferas sociales (Collignon y Rodríguez, 2010; Rodríguez, 2010; Rodríguez y Rodríguez, 2016; Rodríguez, 2019; Tenorio, 2012; Tenorio, 2010); y el empleo de técnicas que permiten llegar a resultados representativos a nivel nacional (Samuel y Seville, 2005; Solís, 2009).

No obstante, algunas de estas investigaciones contienen elementos problemáticos. Uno de ellos es formular juicios de valor acerca de las creencias de las personas entrevistadas: “Los testimonios recabados representan la visión que tienen las personas de lo que significa una relación de pareja, aluden a estereotipos románticos, inexistentes, falaces, inapropiados y fantasiosos...” (García, *et al.*, 2019, p. 241). Otro elemento es hacer afirmaciones concluyentes acerca de personas que no forman parte de la población bajo estudio como, por ejemplo, sí hace Verceli Flores al momento de avanzar comentarios sobre varones: “...existe una diferenciación de la importancia del amor en hombres y mujeres, para las mujeres el amor es más significativo que para los hombres en la familia patriarcal (2019, p. 298). Un elemento más es llenar de contenido el término “amor romántico” antes de que éste pueda ser definido por las sujetas de estudio; esto es precisamente lo que hace Flores: el amor romántico es “una construcción social que se encarga de idealizar, con la finalidad de que las mujeres sueñen con la figura del príncipe azul, proyectan a una mujer potenciada por el amor, con una entrega incondicional...” (2019, p. 287). Un último elemento es no prestar atención al género y a su intersección con otras dimensiones de la realidad social como, por ejemplo, ocurre en el caso de José Romo (2008), quien engloba a mujeres y hombres bajo las categorías de “jóvenes”, “universitarios” y “personas”.

## **1.2 Marco teórico**

### **1.2.1 Proceso de socialización**

Mis referentes en este apartado son Bernard Lahire (2004), Teresa De Lauretis (1992) y la dupla formada por Peter Berger y Thomas Luckmann (2012 [1968]). Aunque los últimos escribieron en la década de 1960 bajo la intención de reformular la sociología del conocimiento, sus conceptos son muy útiles entender el proceso de construcción de sujetos. Ello se debe a que su obra descansa sobre el intento de integrar dos principios “que muchas

veces se asumen como contrapuestos: por un lado, que la existencia social determina a la conciencia y no viceversa (como sostenía el marxismo) y, por otro lado, que las ideas son fuerzas eficaces en la historia (como lo postuló Max Weber)” (Vera, 2016, p. 158). Junto a Lahire y De Lauretis, Berger y Luckmann me permiten analizar las transformaciones subjetivas que van de la mano con la incursión en el mundo de los feminismos, pues al centrarse en la interiorización individual del mundo social develan el tipo de batallas que trae consigo la adopción de principios éticos y políticos que, las más de las veces, van a contracorriente de los aprendizajes de género previamente incorporados por las entrevistadas. En conjunto, estas aproximaciones me resultan de gran ayuda para apreciar cómo en las interlocutoras conviven principios de acción, pensamiento y emoción potencialmente contradictorios que, en virtud de su aparición simultánea, las pueden llevar a vivir a contiendas<sup>5</sup> de socialización, es decir, a una competencia entre sus disposiciones incorporadas.

La socialización puede ser entendida como el proceso intersubjetivo a través del cual un individuo “se convierte en miembro de una sociedad” (Berger y Luckmann, 2012 [1968]). Dicho proceso descansa sobre la administración de conocimiento, el cual, en contextos de gran diferenciación social como la Ciudad de México, no está distribuido de manera homogénea. Esto da lugar a la existencia de distintos *stocks* de conocimiento que favorecen la emergencia de socializaciones diferentes. No obstante, lo que está en juego en cualquier tipo de socialización es la “mediatización” de una definición de la realidad para que los individuos la utilicen como un referente para interpretar y actuar en la vida cotidiana (Berger y Luckmann, 2012 [1968]).

La mediatización de conocimiento es llevada a cabo por un “elenco de socialización” (Berger y Luckmann, 2012 [1968]). Tal mediatización, en tanto que corresponde al punto de vista de un elenco particular, siempre es parcial. De ahí que a organizaciones feministas con una adscripción política diferente les correspondan formas distintas de “crear” el objeto que explica sus agravios y las estrategias para combatirlo. Esto puede verse en la distancia que separa a las entrevistadas que simpatizan con el feminismo socialista y las que se identifican

---

<sup>5</sup> El término “contienda” está inspirado tanto por la información recopilada en mi trabajo de campo como por una ponencia de Hiroko Asakura (2019).

con el feminismo radical, ya que algunas de las primeras, a diferencia de algunas de las segundas, colocan el derrocamiento del capitalismo como parte de acción su política.

El elenco de socialización suele estar compuesto por una pluralidad de agentes y puede operar mediante encuentros cara a cara o por medio de diversos productos culturales. Su objetivo, la administración de conocimiento, depende de las condiciones de la transmisión cultural: la relación que establecen quien ya ‘sabe’ y quien ‘no sabe’, la creencia del sujeto socializado de que dicha transmisión vale la pena y el tiempo transcurrido durante la “progresiva instalación en el cuerpo de hábitos mentales o gestuales, sensoriales o intelectuales” (Lahire, 2004, pp. 251-253). Así, todo proceso de socialización implica una relación social de interdependencia entre el elenco de socialización y el sujeto socializado, en la que el éxito de la transmisión cultural descansa sobre el entrenamiento continuo y el “deseo de construir hábitos” (Lahire, 2004, p. 253). Dicho deseo puede verse en la autovigilancia que llevan a cabo algunas de las interlocutoras para ceñirse a las dinámicas de disciplinamiento feminista, las cuales, conforme pasa el tiempo y las nuevas definiciones de la realidad dejan de competir con las viejas, van decreciendo en intensidad.

El elenco de socialización ofrece las condiciones de posibilidad para que un individuo sostenga las definiciones de la realidad que le fueron mediatizadas, ya que permite traer a cuento y poner en práctica tales definiciones (Lahire, 2004, p. 106). Esto ocurre a través de las conversaciones y las interacciones que promueve el elenco, puesto que, según Berger y Luckmann, ellas conducen al sujeto a utilizar el conocimiento administrado para “objetivizar la experiencia biográfica en proceso de desenvolvimiento” (2012 [1968], p. 191). Esto se ve en el caso de las madres feministas que entrevisté, dado que sus hijas emplean categorías feministas que les ayudan a no olvidar la perspectiva desde la cual “deben” verse a sí mismas y el mundo que las rodea.

Lahire (2004) considera poco conveniente entender a los procesos de socialización a modo de una secuencia entre primera y segunda socialización<sup>6</sup>, puesto que tal planteamiento

---

<sup>6</sup> La distinción entre primera y segunda socialización pertenece a Berger y Luckmann (2012 [1968]). Para ellos, la socialización primaria, misma que ocurre durante la infancia y supone un fuerte vínculo afectivo entre el sujeto socializado y el elenco socializador, consiste en la conversión de un individuo “en miembro de la sociedad” (Berger y Luckmann, 2012 [1968], p. 163), mientras que la segunda se trata de un proceso asociado principalmente (mas no exclusivamente) al ámbito profesional y que, en comparación con la socialización primaria, lleva consigo una carga afectiva de menor volumen (Berger y Luckmann, 2012 [1968], pp. 172-176).

supone el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, cuando, en contextos como el de la Ciudad de México, lo que prima en la vida de un individuo es una socialización múltiple, heterogénea e incluso contradictoria. El contacto con múltiples elencos de socialización desemboca en la construcción de un sujeto plural: aquella persona que ha sido socializada, “simultánea o sucesivamente, en el seno de una pluralidad de mundos sociales no homogéneos, y a veces incluso contradictorios, o en el seno de universos sociales relativamente coherentes, pero que presentan contradicciones en algunos aspectos...” (Lahire, 2004, p. 47). Un sujeto plural es quien, en función de haber estado en contacto con un elenco de socialización heterogéneo, ha incorporado distintos esquemas de acción, pensamiento y emoción que se activan en virtud de la situación en la que se encuentra. Es por ello que el pasado interiorizado es “abierto de manera diferente a tenor de la naturaleza y la configuración de la situación presente” (Lahire, 2004, p. 77). De ahí que las interlocutoras puedan reprobar lo que ellas consideran el carácter posesivo de los celos; al tiempo que experimentar dichos celos con gran intensidad.

El carácter heterogéneo de la socialización puede llevar a “alteraciones” o “resocializaciones”. Se trata de una socialización en la que se vuelve a “atribuir acentos de realidad” a las definiciones mediatizadas por el elenco de socialización (Berger y Luckmann, 2012 [1968], p. 195). Para que las alteraciones se puedan llevar a cabo es necesario que un sujeto se encuentre frente a un nuevo elenco de socialización que le sirva como “laboratorio de transformación” y que dicho sujeto abandone la base social de su elenco anterior (Berger y Luckmann, 2012 [1968], pp. 195-197). En ese sentido, las resocializaciones descansan sobre la modificación de lo que garantiza el mantenimiento de una definición de la realidad: “el aparato conversacional” (Berger y Luckmann, 2012 [1968], p. 197). En el caso de las interlocutoras, la fractura de viejos vínculos sociales detiene el conjunto de conversaciones que se llevaban a cabo desde claves no feministas. Esas claves se van abandonando porque dejan de ser pertinentes para entender el mundo, ya que, bajo el nuevo contexto de la agrupación feminista, los términos pertinentes a usar son otros.

Las resocializaciones “implican el uso de un ‘aparato legitimador’”: un procedimiento intelectual de rechazo, vía su reinterpretación, de “[l]a realidad antigua, así como de las colectividades y otros significantes que previamente la mediatizaron para el individuo...” (Berger y Luckmann, 2012 [1968], p. 198). Además, el aparato legitimador hace que la nueva

definición sea vista como la única posible. Esto conduce a una “ruptura biográfica”, un marcado “antes y después”, que es identificado por los sujetos como una “separación cognoscitiva entre la obscuridad y la luz” (Berger y Luckmann, 2012 [1968], p. 198). Algo similar le ocurre a las entrevistadas, pues sus procesos de socialización y politización feminista implican el uso de las *gafas violetas* para echar un vistazo al pasado. De ese vistazo surge una resignificación del pasado en clave de violencia y un presente entendido como un tiempo de sanación.

En la vida de una persona pueden ocurrir conflictos entre distintos tipos de socializaciones. Estos conflictos, que bien pueden entenderse como “un problema de coherencia entre las internalizaciones originales y las nuevas...” (Berger y Luckmann, 2012 [1968], p. 175)”, se manifiestan en los relatos de las interlocutoras como culpa al no sentirse como “deberían” en tanto que mujeres feministas. También puede ocurrir una disonancia entre “lo incorporado y la nueva situación” (Lahire, 2004, p. 73). Dicha crisis, denominada por Lahire como “ausencia de complicidad ontológica” (2004, p. 75), puede apreciarse en la interacción de algunas de las entrevistadas con sus familiares: los comentarios machistas que antes eran aceptados, ahora les generan sentimientos de enojo e indignación que a veces les conducen a la confrontación de sus padres, madres, hermanas y hermanos.

Lo dicho hasta aquí se vincula con la conceptualización de “experiencia” que propone Teresa De Lauretis (1992). Para esta autora, la experiencia no se refiere “a la relación puramente mental (psicológica) con objetos y acontecimientos...”, sino a maneras de actuar, sentir y entender el mundo que se producen en la intersección entre el sujeto y la realidad social (De Lauretis, 1992, pp. 254, 288). La experiencia goza de un carácter esquivo, pues se forma en el límite entre lo consciente y lo inconsciente: entre los aprendizajes interiorizados de la sociedad (que se manifiestan como disposiciones no reflexivas de evaluación, emoción y acción) y el conocimiento que se tiene de ellos. De ahí que las experiencias sean fenómenos tanto individuales como sociales, cuyas particularidades descansan sobre la ubicación social y la trayectoria biográfica de cada individuo.

### 1.2.2 Emociones

En este apartado conecto las propuestas de Oliva López (2013; 2011), Arlie Hochschild (2012 [1983]; 1979) y Ana Jónasdóttir (2018; 2011) para analizar las emociones, en general, y el amor, en particular. Estas aproximaciones me permiten entender cómo las experiencias emocionales, a pesar de vivirse individualmente, son moldeadas socialmente, ya que aportan herramientas para volver inteligible la forma en la que discursos sociales (movilizados por figuras de autoridad) señalan cuáles son las formas legítimas de sentir y expresar lo sentido en contextos particulares, así como los mecanismos a través de los cuales las personas involucradas en una relación amorosa ponen en acto, mediante un intercambio no recíproco de afectos y cuidados, las desigualdades estructurales de género. Asimismo, estas aproximaciones me ayudan a observar el vaivén explicativo entre las emociones y sus contextos de aparición, pues permiten ver cómo las primeras no sólo son el resultado de, sino que colaboran con, la transformación de las segundas.

Siguiendo a López (2011), considero que definir qué son las emociones puede resultar más problemático que útil. Las definiciones, sobre todo cuando anteceden a un esfuerzo de investigación, constriñen el ámbito de lo posible a una sola perspectiva: la marcada por la definición misma. A mi parecer, la definición de una emoción constituye un punto de llegada, mas no de partida. De lo contrario, se corre el riesgo de caer en la trampa esencialista de reificar un objeto del pensamiento. De ahí que, en sintonía con Sara Ahmed (2017), al referirme a las emociones me refiera más a cómo operan que a qué son.

López señala distintas funciones de las emociones. Por un lado, la función de allanar el camino para la emergencia de “los procesos de pertenencia social e identidad” (López, 2011, p. 35). Esto se ve, en mi investigación, en la formación de un “nosotras” politizado que surge a través del reconocimiento colectivo en las historias individuales de dolor que suelen compartirse en las agrupaciones feministas. Por otro lado, las emociones tienen una función comunicativa, en tanto que por medio de la manifestación del sentir se dan a conocer “las intenciones, motivaciones, deseos, valores, reglas, normas instituidas que devienen acción por cada sujeto...” (López, 2011, p. 49). Por ejemplo: la protesta política de muchas de las interlocutoras es una forma de comunicar, poniéndolos en acto, su rabia y dolor. A su vez, las emociones tienen una función estructurante, ya que guían el hacer de las personas y las

instituciones. Así, la rabia colectiva convoca a la protesta, aun cuando ello implique, como me lo dijeron algunas entrevistadas, encararse con autoridades de sus respectivas escuelas.

López propone la categoría de “dispositivos emocionales”, los cuales constituyen “estrategias discursivas e institucionales que (...) contribuyen a generar un determinado capital emocional en relación con los sexos, las clases sociales, la edad y la profesión” (2011, p. 51). Los dispositivos son incorporados mediante procesos de socialización y funcionan como disposiciones de autocontención emocional. En ese sentido, los dispositivos emocionales forman parte de la función reguladora de las emociones, en tanto que, al incorporarse y operar a nivel del habitus, guían el actuar cotidiano de las personas. Por ejemplo: la vergüenza ante el carácter “poco feminista” de determinados calvarios amorosos puede conducir a limitar las verbalizaciones de tales calvarios con las compañeras de colectiva. Aquí, la vergüenza opera como dispositivo emocional que señala el valor desigual que tienen distintas experiencias amorosas dentro de una agrupación feminista.

Los dispositivos emocionales encuentran su origen en los “régimenes emocionales” (López, 2013). Tales régimenes son un grupo de normas acerca de las formas legítimas de sentir y expresar lo sentido. Su reproducción está íntimamente conectada a la función reguladora de las emociones, en tanto que se logra vía la incorporación de los dispositivos emocionales que conducen a que la experiencia y la expresión emocionales se ajusten, de manera más o menos imperfecta, al contenido de los discursos morales sobre el sentir que están presentes en los régimenes mismos. En mi investigación, las agrupaciones feministas pueden promover determinados régimenes emocionales, dado que construyen patrones colectivos del sentir en virtud de los cuales se señala la legitimidad o ilegitimidad de las experiencias amorosas de sus integrantes.

Por otro lado, Arlie Hochschild se enfoca en estudiar los esfuerzos volitivos para manejar las emociones (1979, p. 552). Tal manejo o “trabajo emocional” puede ser de evocación (hacerse sentir lo que uno no siente) o de supresión (reprimir lo que se siente) (Hochschild, 1979, p. 561). Ambas formas de trabajo emocional suponen una dirección, a saber: de uno hacia sí mismo. En este caso, el trabajo emocional suele hacerse cuando el sentir individual no se corresponde con las convenciones del sentir de un contexto específico. Para cerrar la brecha entre la situación y el sentir, dice Hochschild, las personas pueden echar

mano de distintas estrategias de trabajo emocional, por ejemplo: cognitivo, corporal y expresivo.<sup>7</sup> Además, las personas pueden confeccionar un “sistema de trabajo emocional”: formar un ‘elenco’ de personas que reafirmen y validen el sentido su trabajo emocional (Hochschild, 1979, p. 562). Esto implica que el sentido del trabajo emocional también puede realizarse para otros y de otros hacia uno mismo (1979, p. 562). De ahí que algunas de las interlocutoras se refirieran constantemente al “soporte emocional” que les brindan sus amigas más cercanas de las agrupaciones feministas en las que militan. Tal soporte es trabajo emocional, en tanto que yace sobre la ejecución de esfuerzos volitivos de carácter grupal para atemperar el dolor que resulta, por ejemplo, de develar las violencias anteriormente vividas.

Hochschild plantea que las formas de sentir están orientadas por “reglas del sentir”, las cuales son patrones compartidos socialmente que, casi siempre, permanecen latentes. Esto significa que no necesariamente pertenecen a la dimensión consciente de la cognición, en tanto que han sido incorporadas como disposiciones que operan de forma más o menos inmediata. (Hochschild, 1979, p. 563). Se puede llegar a las reglas del sentir, por lo menos, vía un par de caminos. Por un lado, atendiendo a los reclamos sobre una persona que no está sintiendo de la forma en la que debería, según las convenciones de la situación en la que se encuentra. En este caso, tenemos una afrenta que subraya la existencia y contenido de una regla. Por otro lado, prestando atención a los esfuerzos por reducir la distancia existente entre las reglas del sentir que marca una situación/interacción y lo sentido.

Para explicar la formación de las emociones, Hochschild se refiere constantemente a la “ideología”. La ideología constituye una forma de entender el mundo, que trae consigo una carga implícita de reglas del sentir (Hochschild, 1979, p. 566). Al cambiar una postura ideológica cambian las reglas del sentir: nuevos son los objetos causantes del agravio, nuevas las formas de expresar lo sentido y nuevas las emociones a experimentar bajo determinadas coordenadas. Esto es lo que le ocurre a las interlocutoras tras su incursión en el mundo de los feminismos, pues la incorporación de nuevas categorías como “patriarcado” o “amor

---

<sup>7</sup> La estrategia cognitiva consiste en el “intento de cambiar imágenes, ideas o pensamientos en pos de modificar los sentimientos asociados con ellos”; la estrategia corporal es “el intento de cambiar síntomas somáticos o físicos de las emociones” como respirar más lento; la estrategia expresiva descansa en el intento “de cambiar gestos expresivos en con el objetivo de cambiar los sentimientos internos” como intentar sonreír para no estar triste (Hochschild, 1979, p. 562).

romántico” redefinen el origen de sus pesares, el sentido político de enunciar sus emociones y sus emociones mismas.

La existencia de contextos sociales donde circulan distintos tipos de ideologías implica que en ellos están presentes distintos paquetes de reglas de sentir. En tales contextos, en los que se puede ubicar a la Ciudad de México, una sola persona descansa bajo la influencia de múltiples ideologías y, por lo tanto, de reglas de sentir diferentes que fueron incorporadas durante procesos de socialización distintos. De ahí que las entrevistadas puedan vivir una pugna entre las reglas del sentir que adquirieron en ambientes de socialización no feministas y las reglas que les fueron mediatizadas en sus respectivos procesos de socialización y politización feministas.

Respecto al amor, un concepto útil es “el poder del amor”. Este concepto significa el amor como en un “poder biosocial necesario para el crecimiento humano, potencialmente liberador y, aun así, susceptible de ser explotado por otros” (Jónasdóttir, 2018, p. 18). Tal explotación no es equiparable a la coerción, pues comúnmente trae consigo un beneficio para todos los que están involucrados y muchas veces ocurre con el consentimiento de la parte explotada (Jónasdóttir, 2001, p. 260). Lo que se extrae de la explotación son beneficios (emocionales, económicos, sexuales) derivados del poder del amor de las personas, usualmente las mujeres. La relación de explotación se da a partir del intercambio no recíproco de las capacidades para amar, esto es, cuando una de las partes gana lo que no da a cambio (Ferguson, 2018, p. 40). De ahí que, en las relaciones amorosas conformadas por un hombre y una mujer, las segundas, a diferencia de los primeros, vean frustrados sus anhelos de satisfacer sus necesidades de amor personal (Ferguson, 2018, p. 42). Esto se ve en los relatos de algunas entrevistadas, cuyas parejas varones se muestran renuentes a hacer trabajo emocional por ellas y sobre ellos mismos.

La expropiación masculina de las capacidades femeninas para amar no es producto de alguna suerte de patología intrínseca a los hombres (Illouz, 2012). Para Jónasdóttir, nada “ata la posición de explotadores a los hombres como criaturas masculinas ni delimita la relación de explotación a las relaciones heterosexuales” (2011, p. 261). La respuesta de por qué entre hombres y mujeres hay una relación de explotación en el amor descansa, más bien, sobre la posición sistémica de los hombres. Tal posición, muchas veces signada por la

independencia económica y orientada hacia la autonomía emocional, no sólo no les obliga a devolver el cuidado amoroso en sus relaciones, sino que les lleva a concebir el ofrecimiento de esos cuidados “como una serie de cargas y limitaciones, como una pérdida de tiempo y energía que debe ‘economizarse’” (Jónasdóttir, 2011, p. 266).

### **1.2.3 Género**

En este apartado explico la definición de “género” que avanzó Joan W. Scott (2008 [1986]), la cual funciona como un eje en torno al cual giran el resto de las teorías sobre género que utilizo. Todas estas aproximaciones me sirven para entender la feminidad como un construcción social y cultural, cuya formación está abierta a transformaciones y no descansa sobre la dimensión biológica de los cuerpos. De ahí que me abran la posibilidad de conectar las formas generizadas de actuar, pensar y sentir en la vida cotidiana de las interlocutoras, ya sea en la esfera del amor o en cualquier otra, con las presiones y mandatos de distintas organizaciones sociales como, por ejemplo, la familia o las agrupaciones feministas.

La definición de Scott es la siguiente: “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder” (2008 [1986], p. 65). Respecto a la primera parte de la definición, Scott señala que el género se compone de cuatro elementos interrelacionados: representaciones simbólicas, conceptos normativos, instituciones y organizaciones sociales e identidad subjetiva (2008 [1986], pp. 66-67).

Las representaciones simbólicas pueden asumir formas múltiples y contradictorias (Scott, 2008 [1986], p. 66), mientras que los conceptos normativos son interpretaciones de las representaciones simbólicas que se presentan a sí mismos como las únicas opciones posibles. En mi trabajo, una apuesta fundamental de las agrupaciones feministas es promover procesos de socialización que permitan el nacimiento de nuevas representaciones simbólicas y conceptos normativos de género, bajo la esperanza de que sus integrantes puedan dar cuenta de feminidades que tomen distancia de los atributos tradicionalmente asignados a las mujeres (la docilidad, por ejemplo).

Desde una perspectiva diferente, el género se puede entender como un performance. Esto implica no considerar el género como una posesión o una esencia, sino como algo que

se hace a través de conductas situadas en interacción con otras personas (West y Zimmerman, 1987, p. 127). Así, el género consiste en una producción cotidiana, cuya manifestación depende de las relaciones que se dan en un contexto social determinado. Sobre esa línea, Butler sostiene que el género tiene una “determinada expresión” que consiste en la puesta en acto de normas que nos preceden y que nos exceden, es decir, que no dependen de los y las sujetas que las realizan en su actuar (Butler, 2009, p. 333). De hecho, no sabemos “qué es exactamente lo que las normas de género esperan de nosotros, y sin embargo nos encontramos motivados y orientados dentro de sus términos” (Butler, 2009, p. 333).

Las normas de género no sólo actúan *sobre* los sujetos, sino que habitan *en* ellos. Una vez incorporadas a través de múltiples procesos de socialización, tales normas funcionan como disposiciones que se activan con *como si* fueran “naturales”. Por eso, el género está vinculado a la identidad subjetiva: se trata de formas de desenvolverse que parecen inseparables del ser de cada persona. Partiendo de esa base, Priscila Cedillo sostiene que las identidades de género pueden ser entendidas “como un *stock* de disposiciones que, aun cuando se perciban como naturales y congruentes, son resultado del intenso trabajo de socialización, y no siempre resultan armoniosas entre sí ...” (2016, p. 206). Así, el esfuerzo volitivo de “deconstrucción” que las entrevistadas mencionan repetidamente es una tarea que requiere de vigilancia y, como ellas mismas lo dicen, de trabajo emocional. A fin de cuentas, sus respectivos procesos de socialización feminista tienen por objeto transformar sus stocks de disposiciones de género para, entonces, alejarse de las representaciones simbólicas, conceptos normativos y performance de género que dan cuenta de feminidades no feministas.

En la segunda parte de la definición de Scott, la historiadora afirma que “...el género es el campo primario dentro del cual, o por medio del cual, se articula el poder” (2008 [1986], p. 68). En ese sentido, el género puede ser utilizado como un criterio a partir del cual se lleva a cabo una distribución de personas en posiciones de mayor o menor jerarquía. Este ejercicio culmina en la estructuración de un espacio social en el que prima, entre hombres y mujeres, un diferencial de poder que permite a los primeros sacar ventajas a costa de las segundas. Sin embargo, el poder no solamente se articula en relaciones entre géneros, sino también dentro de un mismo género; de tal forma que, como expongo en el tercer capítulo, las formas de

hacer género en el amor son criterios en virtud de los cuales se puede distribuir a las integrantes de una agrupación feminista en posiciones de mayor y menor estima colectiva.

El poder de las normas de género, instalado en los hábitos de las personas, les conduce a obrar de acuerdo con sus propios contenidos. Sin embargo, como dice Butler, el sujeto “no es el efecto determinístico del poder” (2009, p. 324); de tal forma que la puesta en acto de las representaciones simbólicas y normas de género constituye una cita que siempre es imperfecta. Y es sobre dicha imperfección que descansa la posibilidad de la reproducción parcial de las representaciones y normas de género y, por consiguiente, su actualización. En ese sentido, las interlocutoras no son autómatas que siguen “a pie juntillas” los mandatos de género, pues pueden acoplarse con disciplina, ceñirse a medias o estar en contra de tales mandatos. De ahí que lleven a cabo una negociación con el carácter normativo de los ideales feministas y no feministas acerca del comportamiento supuestamente adecuado que debe mostrar una mujer en sus relaciones amorosas

Lo anterior sugiere que siempre hay lugar para la “agencia”. La agencia no es un “sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino una capacidad para la acción que las relaciones históricas específicas de subordinación habilitan y crean” (Mahmood, 2006, p. 33-34). Esto no niega la posibilidad de que la agencia pueda manifestarse a modo de resistencias a las normas; en todo caso, subraya que tanto las formas de resistencia como las múltiples maneras que existen de habitar las normas son expresiones de agencia (Mahmood, 2006, p. 49). Las sujetas de estudio ejercitan su capacidad de agencia cuando abrazan, critican o se acoplan imperfectamente a las formas pretendidamente legítimas de actuar como sujetas generizadas que están incluidas en los discursos feministas y no feministas que les rodean.

#### **1.2.4 Capital, campo y habitus**

En este apartado expongo el contenido y relaciones de la triada “campo”, “capital” y “habitus” que acuñó Pierre Bourdieu. Esta triada me ayuda a entender cómo las subjetividades son formadas en virtud de la posición que ocupan en determinadas coordenadas sociales y para apreciar cómo dichas posiciones dependen del volumen y composición de los recursos al alcance de las sujetas de estudio. Asimismo, la triada me sirve para observar el papel del amor y la sexualidad (entendidos como ámbitos de experiencia en

los que se pueden poner en acto las convicciones políticas del feminismo) como elementos que contribuyen a la organización jerárquica de posiciones que componen el mundo de los feminismos. A su vez, la triada me permite entender cómo hay posiciones que, en virtud del conjunto de redes sociales al que conectan, hacen que una sujeta se más proclive que otra para recibir información feminista que le sirva como puente para su ulterior politización.

Para Bourdieu, el “capital es trabajo acumulado, bien en forma de materia, bien en forma interiorizada o incorporada” (2001, p. 131). Esto tiene, al menos, dos implicaciones. Primero, que la acumulación de capital tiene una historia y, por lo tanto, “requiere tiempo” (Bourdieu, 2001, p. 132). Segundo, que el capital está inscrito “en la objetividad de las cosas” y en los cuerpos de quienes lo detentan (Bourdieu, 2001, p. 132). Asimismo, según Bourdieu, las distintas formas en las que se presenta el capital pueden intercambiarse entre sí. Esta transmutación no siempre es inmediata, pues implica la aplicación de esfuerzo o trabajo.

Dice Bourdieu que el capital “puede presentarse de tres maneras fundamentales” (2001, p. 135). El capital económico “es directa o inmediatamente convertible en dinero, y resulta especialmente indicado para la institucionalización en forma de derechos de propiedad” (Bourdieu, 2001, p. 135). El capital cultural se puede presentar de tres maneras diferentes: de manera interiorizada “en forma de disposiciones duraderas del organismo”, de manera objetivada “en forma de bienes culturales” y de manera institucionalizada que “confiere propiedades enteramente originales al capital cultural que debe garantizar” y que se puede ver, por ejemplo, en títulos académicos (Bourdieu, 2001, pp. 135-136). El capital social consiste en “la totalidad de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y de reconocimiento mutuo” (Bourdieu, 2001, p. 148). Cabe añadir otra forma de capital: el capital simbólico. A pesar de llamarse “capital”, el capital simbólico no es, en estricto sentido, una forma de capital. Se trata, más bien, de “la forma que adoptan los diferentes tipos de capital una vez que son percibidos y reconocidos como legítimos” (Bourdieu, 2001, p. 106). Por eso, esta forma de “capital” inviste la persona que lo detenta de reconocimiento público, ya que hace que sus conocimientos o autoridad se vean, a ojos de las otras personas, como propiedades válidas (Bourdieu, 2001, pp. 141-142).

Para Bourdieu, la “forma concreta en que se manifiesta [el capital] dependerá de cuál sea el campo de aplicación correspondiente” (2001, p. 135). Esto significa que a cada campo le corresponde una forma de capital específico y que el capital específico de un campo puede no tener valor en otro. Así, en el campo de las personas antiaborto, la acumulación de conocimientos feministas puede ser poco relevante. En dicho campo, una mujer feminista con maestría en Estudios de Género y una larga carrera activista no podrá transformar (como sí tiene la oportunidad de hacerlo en el sitio de aquellas que comparten su identidad política) su capital cultural internalizado en reconocimiento público.

Los campos, entendidos como “espacios estructurados de posiciones” relacionadas entre sí (Bourdieu, 2002 [1966], p. 119), son estructurados en virtud de su distribución interna de capital específico. Por eso, la “estructura de distribución de los diferentes tipos y subtipos de capital, dada en un momento determinado del tiempo, corresponde a la estructura inmanente del mundo social” (Bourdieu, 2001, p. 132). La distribución de posiciones a lo largo del campo del activismo y militancia feminista de la Ciudad de México da cuenta de relaciones no horizontales entre personas que comparten, a grandes rasgos, una misma lucha. Aunque extenderé mis comentarios al respecto, basta por ahora mencionar que las formas de hacer género en el amor y en la sexualidad contribuyen a la ubicación de las interlocutoras en posiciones desigualmente valoradas.

La lógica de los campos consiste en la lucha. Ésta supone el mutuo acuerdo, aunque sea tácito, entre cada ocupante de las distintas posiciones respecto al elemento que está en juego y por el cual compiten: el capital específico del campo en el que se encuentran. Para el funcionamiento de la lógica de los campos es importante que los ocupantes de las posiciones estén dotados “de los hábitos que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, de lo que está en juego, etcétera” (Bourdieu, 2002 [1966], p. 120). De ahí que incluso las acciones que apuntan rumbo a la transformación del campo sean, las más de las veces, “revoluciones parciales” que no ponen “en tela de juicio los fundamentos mismos del juego...” (Bourdieu, 2002 [1966], p. 122).

La lucha al interior del campo no se da en igualdad de condiciones: hay competidores con mejores recursos que otros para hacerse del capital específico de un campo. Los jugadores dominantes, quienes amasan el mayor volumen de capital, tratan “de defender su

monopolio y de excluir a la competencia” (Bourdieu, 2002 [1966], p. 120). En cambio, según Bourdieu, los recién llegados le apuestan a estrategias de subversión para acumular capital y así ocupar lugares de mayor poder. En ese sentido, la estructura de posiciones al interior de un campo es “un estado de la relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones que intervienen en la lucha...” (Bourdieu, 2002 [1966], p. 120).

Más arriba sugerí que el habitus es el producto de la incorporación de disposiciones heterogéneas, e incluso contradictorias, que se logra a través de las múltiples socializaciones que un individuo atraviesa a lo largo de su vida. Esto implica que una persona puede ser, por así decirlo, *dos personas distintas* en dos momentos o espacios que estén anclados a redes sociales diferentes. En ese sentido, el habitus no es tanto un conjunto de esquemas de acción monolítico que se lleva de una situación a otra, una “fórmula (mágica) generadora de todas nuestras prácticas” (Lahire, 2004, p. 70), como un conjunto de esquemas incorporados (“esquemas sensomotrices, esquemas de percepción, apreciación, evaluación...”) que se movilizan dependiendo de la situación (Lahire, 2004, p. 47). Por otro lado, el hábitus *está y no está* íntimamente vinculado con los conceptos de capital y campo. Lo está, en tanto que su formación depende de la posición ocupada en el espacio social, la cual descansa sobre el volumen y composición de capitales detentados. No obstante, el habitus no es reductible al campo, por cuanto no todos los actores se hallan ubicados dentro de uno. Ello se debe, según Lahire, a que los campos son espacios que “conciernen esencialmente al terreno de las actividades profesionales y (públicas), y más concretamente a las de los agentes que luchan en el seno de dichos campos, los productores...” (2004, p. 51). Por esa razón, al referirme al mundo de los feminismos me refiero al campo feminista (Feministlán), pero al mencionar las posiciones diferenciadas fuera de un campo específico me refiero a “espacio social”.

### **1.2.5 Politización**

Mis referentes para pensar la politización son Sofía Argüello (2013) y Luis Tapia (1996). Las aportaciones de ambos autores me permiten entender el contexto social que favorece, en el caso de las interlocutoras, una relectura del pasado individual y colectivo, del cual nace una atribución política a la identidad de género y a las relaciones amorosas. Por eso, estos

abordajes me son útiles, en colaboración con los revisados más arriba, para discernir qué es lo que está en juego para las sujetas de estudio en el terreno del amor.

La politización puede ser entendida “como la forma en que los aspectos de la vida social son llevados hacia el campo de la política” (Argüello, 2013, p. 12). Esto descansa, en parte, en un procedimiento de resignificación en el que se le otorga “una dimensión política a prácticas y ámbitos que no lo tenían...” (Tapia, 1996, pp. 33-61 en Modonesi, 2016, p. 26). Además, según Argüello, la politización incluye “a) la evaluación/definición de una situación como justa o injusta y susceptible de ser alterada o preservada [...], b) la constitución de un actor portador de demandas, en base a una identificación, así como de intereses compartidos [...] y c) la definición de estrategias de acción...” por parte de ese mismo sujeto (2013, p. 12). La asignación de sentido político a una situación que se considera injusta, así como el nacimiento de un sujeto político, puede verse cuando las entrevistadas llevan a cabo una resignificación feminista de sus pasados, mientras que las estrategias de acción son visibles en sus intentos por no reproducir desigualdades estructurales de género en sus relaciones amorosas.

### **1.3 Relato Metodológico**

Realicé 23 entrevistas semiestructuradas a 21 mujeres feministas durante el periodo que fue de febrero a agosto de 2019. En la etapa inicial del trabajo de campo, aquella que corrió de febrero a mayo, sólo realicé 3 entrevistas; al tiempo que en la segunda, misma que fue de junio a agosto, hice 20. Únicamente entrevisté dos veces a un par de interlocutoras: Laura y Ninfa. Lo hice de esta manera porque, en el caso de Laura, la primera entrevista sólo duró 38 minutos, mientras que, en el caso de Ninfa, nuestro primer encuentro fue interrumpido por una pelea entre dos hombres que estaban a escasos metros de nosotros. El lugar y la duración de las entrevistas fue variable, aunque la mayoría fueron conducidas al sur de la Ciudad de México y giraron alrededor de los 81 minutos. Esta información aparece resumida en el siguiente cuadro.

Nombre	Lugar de entrevista	Alcaldía	Duración	Mes(es)	Frecuencia
Simona	Café	Benito Juárez	1:38:00	Julio	1
Laura	UNAM	Coyoacán	1:07:00	Febrero y Abril	2
Emma	UNAM	Coyoacán	1:13:00	Agosto	1
Flor	UNAM	Coyoacán	1:37:00	Junio	1
Koralie	UNAM	Coyoacán	1:16:00	Junio	1
Violeta	Plaza pública	Coyoacán	1:07:00	Junio	1
Sofía	Café	Cuauhtémoc	1:35:00	Junio	1
Emiliana	UNAM	Coyoacán	1:09:00	Junio	1
Judith	Café	Coyoacán	1:07:00	Junio	1
Lina	Biblioteca	Cuauhtémoc	1:25:00	Junio	1
Helena	Café	Coyoacán	1:34:00	Junio	1
Lucrecia	Café	Coyoacán	1:40:00	Julio	1
Marina	Café	Coyoacán	1:15:00	Junio	1
Lorena	Café	Álvaro Obregón	1:50:00	Julio	1
Ruth	Centro comercial	Tlalpan	2:11:00	Julio	1
Loreta	Plaza pública	Coyoacán	1:26:00	Marzo	1
Juana	Café	Cuauhtémoc	2:09:00	Agosto	1
Sabina	Departamento	Benito Juárez	1:34:00	Julio	1
Ninfa	Centro comercial y biblioteca	Tlalpan	1:34:00	Junio	2
Garnet	Universidad	Cuauhtémoc	1:24:00	Junio	1
Ana	Café	Álvaro Obregón	1:36:00	Junio	1

Cuadro 1: Información general de las entrevistas.

### 1.3.1 Entrevistadas

Con el término “mujer feminista” no me refiero a una entidad inmutable, sino a una identidad política que adquiere su particularidad en función del itinerario biográfico de una sujeta y su ubicación en distintas coordenadas (geográficas, de edad, de clase social, entre otras). Es por ello que, aún escrita en plural, con dicha categoría no hago referencia a un grupo homogéneo de personas que comparten los mismos puntos de vista y objetivos. De lo contrario, quedaría desarmado para captar la importancia de las disputas, entre corrientes y al interior de una sola agrupación feminista, por el significado de la categoría misma.

Como mencioné anteriormente, entrevisté a 21 mujeres feministas. Para incorporarlas a la muestra utilicé el procedimiento conocido como “bola de nieve”, en el que el investigador elige participantes a partir de las recomendaciones que le hacen las personas bajo estudio. Sin embargo, las primeras entrevistadas fueron personas que yo ya conocía o que me fueron

presentadas por algunas profesoras de la MEG. La selección de las interlocutoras fue guiada por los siguientes criterios: a) que se definieran como mujeres feministas, b) que hubieran colaborado en agrupaciones feministas con orientaciones políticas diferentes, c) que tuvieran distintas edades y d) que pudieran ser ubicadas, en virtud del conjunto de recursos a su alcance, en posiciones diferentes del espacio social. Elegí el primer criterio, pues creí que únicamente podría llegar a tener interlocutoras si tomaba por válida la definición que ellas hacen de sí mismas. La elección del segundo, tercero y cuarto criterio fue para garantizar un espectro más o menos heterogéneo de socialización feminista y de género que me permitiera elaborar comparaciones.

El tamaño de la muestra responde al criterio de saturación (Bertaux, 2005, p.33): hubo un punto en el que la información, a pesar de las variaciones signadas por la especificidad de cada mujer, comenzó a repetirse; así que no juzgué necesario aumentar el número de entrevistadas. No incluí hombres en la muestra por dos razones. Por un lado, la rápida acumulación de posibles interlocutoras, la programación de múltiples encuentros y la transcripción de muchas horas de entrevistas me impidieron pensar en varones feministas. Por otro lado, la bibliografía revisada casi siempre me llevaba a las experiencias amorosas de mujeres feministas; de tal forma que la incorporación de hombres hubiera implicado duplicar el tamaño del estado de arte, cuestión difícil de realizar dado el poco tiempo disponible para realizar la investigación.

Lo dicho hasta aquí me obliga a discutir uno de los criterios de selección: “clase social”. Utilizo este término como un constructo analítico que me permite dividir a las interlocutoras a partir de sus capitales y sus contextos sociales de origen. No entiendo el término “clase social” como una realidad preexistente, sino, como hace Gonzalo Saraví desde una perspectiva más pragmática que exhaustiva, como una base de condiciones que permite suponer una experiencia de vida más o menos compartida entre las personas que la componen (2015, pp. 29-31). Los elementos que utilicé para distribuir a las entrevistadas en distintas clases sociales fueron la escolaridad y la ocupación de los padres (Saraví, 2015, p. 294). La organización de las clases sociales se basa en la siguiente propuesta:

“Clase alta (ambos universitarios, y al menos uno empresario, alto ejecutivo privado o burócrata público); clase media alta (ambos universitarios o uno universitario y otro media superior, y pequeños empresarios y profesionales independientes); clase media (ambos media

superior o uno universidad y otro menos, y empleados no manuales, pequeños comerciantes formales, obreros calificados); clase media baja (ambos media inferior o uno media superior y otro menos, y comerciantes informales y poco calificados)” (Saraví, 2015 p. 294).

Cuando las características de una entrevistada correspondían a más de una clasificación, procedí como lo hizo Saraví en su propia investigación: usé otros atributos de las entrevistas para asignar la clase social (Saraví, 2015, p. 294). Tales atributos fueron: hablar un idioma extranjero, haber salido del país y haber cursado estudios en una institución privada.

No juzgué necesario decantarme por entrevistadas con una orientación sexual particular, pues consideré que cualquier clasificación en este ámbito podría resultar demasiado rígida: una sujeta puede identificarse como heterosexual u homosexual a lo largo de su itinerario de vida, así como tener prácticas homosexuales sin definirse como lesbiana. Más bien dejé la puerta abierta para que las interlocutoras definieran los términos en los que debía ser entendida su sexualidad. Tampoco restringí el espectro de entrevistadas a mujeres cisgénero, pues no tomé la genitalidad como un criterio para determinar la identidad de género de una persona. En ese sentido, una de las entrevistadas es una mujer trans\* de 37 años. Su presencia en la muestra se debe, además, a otras tres razones. Primero, porque su relato enseña, así como el de sus pares cisgénero, que “devenir” mujer feminista nada tiene que ver con una supuesta esencia femenina, sino con un proceso de aprendizaje; segundo, porque su especificidad como persona trans\* permite destacar aspectos contextuales de la experiencia amorosa en la Ciudad de México a los que de otra manera no habría llegado como, por ejemplo, la importancia de la validación social para que una pareja pueda presentarse en el espacio público; tercero, porque su presencia me ayuda ampliar la perspectiva sobre el coro de voces que habitan al interior de Feministlán.

Mi relación con las entrevistadas estuvo marcada, al menos en algunos encuentros, por el intercambio verbal de experiencias, lo cual me llevó a ocupar posiciones más o menos vulnerables. Empero, dicha vulnerabilidad no llegó a un punto de desarrollo que, como menciona Pons respecto a su propia investigación, “...mi nivel de apertura sensible, exposición, implicación y complicidad (2018, p. 49) llevara al borramiento de la frontera entre investigador/ sujetas investigadas. El que se mantuviera esa frontera fue lo que impidió

que las entrevistadas se convirtieran en colaboradoras. Por eso me refiero a las mujeres que entrevisté con los siguientes rótulos: interlocutoras, sujetas de estudio y entrevistadas.

Laura	25 años	Media alta	Heterosexual	F. Radical
Emma	28 años	Media	Bisexual	F. Socialista
Flor	20 años	Media	Bisexual	Deco, lesbo y ecofeminismo
Koralie	21 años	Media alta	Bisexual	F. Radical y Anti-racista
Violeta	23 años	Media alta	Heterosexual	F. Radical
Sofía	24 años	Media baja	Bisexual	F: Socialista
Emiliana	29 años	Media	Pansexual	F. Socialista
Judith	66 años	Media alta	Bisexual/asexual	Feminismo
Lina	28 años	Media baja	Bisexual	F. Interseccional
Helena	35 años	Media	Heterosexual	Anarcofeminismo
Lucrecia	23 años	Media alta	Bisexual	F. Interseccional
Marina	23 años	Alta	Heterosexual	F. Radical
Lorena	31 años	Media baja	Bisexual	F. Radical
Ruth	33 años	Media alta	Heterosexual	F. Radical
Loreta	22 años	Alta	Heterosexual	F. Radical e Interseccional
Juana	37 años	Media	Heterosexual	Trans* y ecofeminismo
Sabina	27 años	Media	Heterosexual	F. Socialista y Radical
Ninfa	31 años	Media baja	Heterosexual	F. de la Igualdad
Garnet	43 años	Media alta	Bisexual	F. Interseccional
Ana	34 años	Media	Heterosexual	F. Radical

Cuadro 2: Perfil de las entrevistadas.<sup>8</sup>

### 1.3.2 Método biográficamente orientado

En esta investigación sigo la línea del método biográfico, sin por ello comprometerme enteramente con él. Dicho método es ideal para acoplarse a la siguiente recomendación de Bourdieu: conjugar el estudio de “la experiencia de los agentes sociales y el análisis de estructuras objetivas que hacen posible esa experiencia” (2001, p. 80). Ello se debe a que tal método considera que una biografía individual da muestras de la particularidad subjetiva de una persona, al tiempo que ofrece notas acerca de cómo esa particularidad está atravesada por la cultura de su tiempo. Así, el método biográfico “... parece prometer esa mediación del

<sup>8</sup> Los nombres de las entrevistadas son pseudónimos, los cuales empleo para proteger sus identidades.

acto a la estructura, de la historia individual a la historia social...” (Rojas, 2013, p. 168). Esto quiere decir, respecto al análisis, que un itinerario de vida y su ambiente social forman una unidad indisoluble: la narración biográfica transformada en texto solo es inteligible de cara a su contexto social de producción (Ferraroti, 2007, p. 36).

La elección de un método biográficamente orientado, y por lo tanto de la palabra hablada, se debió a tres razones. En primer lugar, a que la experiencia de los agentes sociales se vuelve accesible vía el lenguaje, en tanto que el último constituye un sistema de símbolos en el que se objetivan experiencias: él condensa los pormenores de la vida vivida, así como lo que se piensa y siente acerca de tales pormenores (Berger y Luckmann, 2012 [1968]). En segundo lugar, a que los sujetos “cuentan” sus itinerarios amorosos por medio de narrativas preexistentes sobre el amor que, a decir de Jackson, estructuran las formas de sentir y de expresar lo sentido en virtud del universo de significados asociado a los géneros (1998, p. 214). Finalmente, a que el método biográfico goza de la potencialidad para explorar dominios que no pueden aprehenderse por medio de la observación directa, a saber: el desenvolvimiento diacrónico del pasado vivido, así como el sentido asignado a éste por parte de las personas (Bertaux, 2005, p. 25).

Basarme en el método biográfico implicó asumir la tarea de reconstruir la estructura diacrónica que subyace en los relatos de cada una de las entrevistadas. Esto lo hice bajo el rechazo de dos posiciones extremas acerca de la confiabilidad de los relatos: “todo lo que el sujeto cuenta en su relato es objetivamente exacto” y “*nada* de lo que dice el sujeto se puede dar por cierto” (Bertaux, 2005, p. 77). Más bien me orienté por el supuesto de que entre el relato biográfico y la secuencia objetiva de vida existe “buena correspondencia”, aun cuando en el relato pueden existir “algunas distorsiones como consecuencia de errores de memoria o de recuerdo, de confusión de acontecimientos, de ‘condensaciones’ y de ‘desplazamientos’, o de ocultaciones voluntarias...” (Bertaux, 2005, p. 80).

Empleo el término “itinerario” en los dos sentidos conferidos por Bertaux: como “la sucesión de situaciones objetivas del sujeto” y como la manera en que dicho sujeto a “percibido, evaluado y actuado” en tales situaciones” (2005, p. 76). No entiendo los itinerarios como rutas predefinidas, sino como procesos socialmente condicionados que están abiertos a múltiples formas de interpretación y acción por parte de quienes los viven. Bajo

estos términos, los itinerarios se parecen menos a la ruta de un mapa que al camino de un explorador perdido, ya que éste, como los sujetos en los itinerarios, encuentra limitantes que son propios del contexto en el que se encuentran, pero siempre tiene un margen de posibilidad para evaluar y responder creativamente a los retos que les salen al paso. Así, lejos de todo determinismo, la categoría “itinerario” presupone la existencia de agencia: la capacidad para negociar al interior de estructuras y relaciones de poder no elegidas (Herrera y Agoff, 2017).

### **1.3.3 Técnica y análisis**

La técnica que usé para recopilar información fue la entrevista semiestructurada. Aunque el método biográfico está pensado para realizar relatos de vida y no entrevistas semiestructuradas, entre una y otra técnica hay un hilo de continuidad. Según Bertaux, “hay relato de vida desde el momento en que un sujeto cuenta a otra persona, investigador o no, un episodio cualquiera de su experiencia de vida” (2005, p. 35). Esta definición no contradice la de las entrevistas semiestructuradas que yo realicé: encuentros en los que está presente un “entrevistado que trasmite información, y un entrevistador que la recibe, y entre ellos existe un proceso de intercambio simbólico que retroalimenta este proceso” (Vela, 2013 p. 65). Por otro lado, Bertaux afirma que un relato de vida no tiene una pretensión totalizadora, pues su objetivo no es detectar “todos los significados que pueda contener, sino sólo los pertinentes, los que pueden ayudar al estudio del objeto de investigación...” (2005, p. 74). Esta descripción cabe en el molde de las entrevistas semiestructuradas, por cuanto éstas se proponen crear una situación en la que la persona entrevistada pueda expresar “ciertas partes esenciales sobre sus referencias pasadas y/o presentes, así como sobre sus anticipaciones e intenciones futuras” (Kahn y Cannell, 1977 en Vela, 2013, p. 65). Entonces, la indistinción entre relatos de vida y entrevistas semiestructuradas es lo que me permitió inscribir a las últimas dentro del método biográfico.

La guía de preguntas que utilicé en las entrevistas se compone de cuatro secciones, las cuales responden a mi compromiso teórico principal: el pasado de las sujetas vive en ellas a modo de un *stock* disposiciones que se fue incorporando a lo largo de procesos de socialización múltiples y heterogéneos (Lahire, 2004). La primera sección tiene como objetivo conocer el origen social de la familia de las participantes. De ahí que contenga los

siguientes rubros, mismos que son relativos a las vidas de las sujetas de estudio, sus padres y abuelos (tanto maternos como paternos): a) lugar de nacimiento, b) escolaridad, c) carrera laboral y trabajo doméstico, d) hijo/as, e) viajes al extranjero y f) las tres palabras que mejor les describen. La segunda sección tiene por objetivo conocer los espacios de socialización más allá del ámbito familiar de las entrevistadas, por eso integra: a) lugar de nacimiento, b) escuelas, c) primer trabajo, d) trabajo doméstico, e) automóvil, f) viajes al extranjero, g) gusto culinario, h) deporte y i) tiempo libre. La tercera sección está diseñada para indagar acerca de los itinerarios amorosos de las entrevistadas, de tal forma que incluye: a) primera y última relación de pareja, b) representaciones del amor en la adolescencia, c) representaciones del amor en la vida adulta y d) los y las posibles candidatas para convertirse en pareja. La cuarta sección de la guía busca dar cuenta de los procesos de socialización y politización feminista, por eso sus apartados son: a) primera incursión en el feminismo, b) perfil político de la agrupación de pertenencia, c) relación con otras mujeres feministas, d) tensiones y dificultades de ser una mujer feminista, e) transformaciones subjetivas después del paso por el feminismo y f) reinterpretaciones del pasado y consideraciones sobre el presente.

La aplicación de la guía no siguió el orden marcado por las secciones de ésta, pues me di cuenta que las entrevistas fluían mejor si comenzaba con la sección dedicada a los procesos de socialización y politización feminista y cerraba con la historia familiar. Además, nunca realicé dos entrevistas de la misma manera, porque la vida de las entrevistadas, así como sus propias preocupaciones, me fueron llevando por caminos diferentes. Procedí de esta manera porque me pareció más importante seguir la pista de los elementos privilegiados por las entrevistadas, que cumplir con la secuencia predefinida de las preguntas.

Para analizar las entrevistas, me basé en un uso creativo de la propuesta de Carl F. Auerbach y Louise B. Silverstein (2003). Al margen de hacer explícitos la preocupación general y el marco teórico de la investigación, Auerbach y Silverstein recomiendan iniciar con una selección de los pasajes relevantes de las entrevistas ya transcritas. La relevancia no es algo que se encuentre en los textos, sino una atribución que hace el investigador en función de sus intereses y conocimientos (Auerbach y Silverstein, 2003, p. 47). Yo no dividí las entrevistas en fragmentos “relevantes” y “no relevantes”, sino que realicé, en el margen

derecho de las entrevistas, una “codificación abierta” de las ideas que me parecían más importantes.

Para Auerbach y Silverstein (2003), el segundo paso del análisis consiste en identificar ideas que se repiten en las entrevistas. El objetivo es hacer un listado de ideas relevantes por cada persona o grupo de personas entrevistadas para después juntar, en un mismo documento, tales ideas con los fragmentos de la conversación a la que pertenecen. En este caso, seguí la estrategia ideada por los autores: elaboré distintos grupos de ideas relacionadas, integrando debajo de cada idea la cita de la cual había sido obtenida y un señalamiento acerca a su ubicación temporal en la trayectoria biográfica de la entrevistada en cuestión. Después organicé las ideas en los temas que las englobaban y escribí un breve comentario que justificara la presencia de cada idea en un grupo temático particular.

El tercer paso es “desarrollar constructos teóricos por medio de la organización de temas en conceptos más abstractos” (Auerbach y Silverstein, 2003, p. 67). En lugar de seguir esta línea, junté cada uno de los temas al interior de dimensiones. Para lograrlo, ordené los temas que estuvieran relacionados según sus características en distintos grupos y a cada grupo le asigné una categoría más o menos abstracta. Como resultado, las ideas quedaron organizadas por temas y los temas agrupados en dimensiones.

Finalmente, escribí una primera versión de la “narrativa teórica” para hilar los constructos del marco teórico, las dimensiones, los temas y las ideas. Esto lo hice con el objetivo de organizar la experiencia subjetiva de las entrevistadas en un relato coherente, echando mano de su propio lenguaje para que la narrativa ganara viveza (Auerbach y Silverstein, 2003, p. 74).

#### **1.3.4 Mi posicionamiento**

El supuesto epistemológico básico de esta investigación es que toda construcción de conocimiento es situada (Bourdieu, 2003). Esto quiere decir que un análisis, al margen de su temática, es hecho en función de un punto de vista particular, el cual adquiere su forma a partir de los intereses, conocimientos, experiencias y ubicación en determinadas coordenadas sociales de un sujeto cognoscente. Hacer explícito lo anterior, a decir de Norma Blázquez (2010, p. 26), es un requisito indispensable para alcanzar lo que Sandra Harding (1998)

denomina “objetividad fuerte”, o sea, aquella postura en la que se enuncian, desde el inicio, las posibles fuentes de sesgo en una investigación.<sup>9</sup>

La lista de elementos que componen mi punto de vista podría ser interminable: la clase social a la que pertenezco, mi nivel de escolaridad, la raza que me fue asignada en virtud de mi tono de piel, entre otros. Cada uno de esos elementos me coloca en distintas posiciones de privilegio o subalternidad frente a cada una de las entrevistadas.<sup>10</sup> Esas posiciones no se dan en el aire, sino que dependen del contexto de interacción en el que nos situemos. Por eso, desentrañar el sentido de las relaciones de poder que tejo con las entrevistadas es algo a determinar en cada caso particular. Sin embargo, en tanto que soy hombre, no hay duda de que acumulo mayores privilegios que las entrevistadas; privilegios asociados al género que me han llevado a tener un itinerario de vida distinto al de ellas. Los siguientes párrafos giran, mas no se limitan, a esta cuestión.

Mi acercamiento al objeto de estudio tiene un interés que *es* y *no* es crítico. No lo es en el sentido conferido por Michel Foucault a la palabra “crítica”, en tanto que no pretendo ofrecer “una mirada sobre un dominio al que quiera fiscalizar y cuya ley no sea capaz de establecer” (Foucault, 1995, p. 6). Por lo tanto, mi investigación no está montada sobre una “heurística del mal”, en la que “la exigencia de verdad supone ir a descubrir los motivos vergonzantes, secretos, calculadores y egoístas bajo los falsos motivos de gratuidad o de altruismo” que ofrecen los actores bajo estudio (Boltanski, 1990, p. 125). No obstante, esta investigación sí es crítica respecto al papel que yo cumpla dentro de ella y, por eso mismo, está inserta en aquello que Teresa de Lauretis, Catherine MacKinnon y otras feministas han denominado “auto-criticismo” y “conciencia de uno mismo” como el método crítico del feminismo (McCall, 1992, pp. 859-860).

El origen de mi interés por el estudio de las formas de amar de mujeres feministas no tiene que ver con mis experiencias amorosas con tales mujeres, puesto que ninguna de mis parejas, al momento de tener una relación conmigo, se ha definido a sí misma como

---

<sup>9</sup> “Reflexividad” es otra forma de denominar al ejercicio de exponer los supuestos que operan en la mirada de quien investiga.

<sup>10</sup> La posibilidad de encarnar en distintos momentos al privilegiado y al subalterno quiere decir que el poder no es una posesión ni una cuestión estática, sino el producto de los balances de una relación móvil que depende de contextos particulares (Emirbayer, 2009, pp. 296-297).

feminista. Además, mis relaciones no amorosas con mujeres feministas siempre han sido amables. Nunca he sido señalado públicamente como un “macho” ni me han llamado “antifeminista”; así que la hipótesis de la tesis como búsqueda de venganza ante mi honor ultrajado está descartada. El origen se encuentra, más bien, en la contradicción que percibí durante la licenciatura entre las demandas de la vida escolar y el tiempo necesario para sostener una relación de pareja. Eso no sólo me llevó, de manera un tanto precipitada, a concluir que hoy en día “no hay tiempo para amar”, sino también a la lectura de *La agonía de Eros* de Byung Chul-Han (2014) y *¿Por qué duele el amor?* de Eva Illouz (2012). Ambos libros me permitieron entender que el amor puede ser investigado sociológicamente y me ofrecieron una base para realizar, durante un intercambio académico en la Universitat Pompeu Fabra, un examen crítico de mi propia trayectoria amorosa. Tiempo después, basándome en Chul-Han (2014) y en Badiou (2011), me pregunté cómo conectar el amor y la política. Fue entonces que mi hermana me sugirió que hiciera el proyecto de maestría acerca de mujeres feministas. A partir de ese momento me hice una pregunta que poco a poco se ha ido transformando: si las mujeres feministas colocan al amor en una parte importante de su agenda política, ¿cómo aman?

Es innegable que mi curso de vida no es igual al de las entrevistadas. Dado que soy un hombre cisgénero, no he vivido las mismas de violencia de género que ellas han atravesado y durante mi infancia y adolescencia consideré que “el mundo de las mujeres” era algo ajeno a mí. Tampoco conozco, ni en carne propia ni a partir de la experiencia de otra persona, las posibles vivencias de una transición de género.<sup>11</sup> Además, a diferencia de las entrevistadas, no tomo al feminismo como una categoría de autodefinición identitaria, lo cual en nada contradice mi afinidad intelectual y política con el feminismo: estoy a favor de la incorporación del feminismo en el quehacer cotidiano de las ciencias sociales y en contra de la penalización del aborto. A pesar de estas coincidencias, los puntos anteriores señalan mi relativa distancia y posición de privilegio respecto a las mujeres que entrevisté.

Previo a la realización del trabajo de campo, una de mis preocupaciones era que la distancia mencionada fuera un obstáculo infranqueable. Incluso pensé que el no compartir

---

<sup>11</sup> No sobra recordar que una de las entrevistadas es una mujer trans\*.

una paleta de experiencias idénticas con las sujetas de estudio me llevaría a pasar por alto elementos importantes de sus narraciones, así como a preguntar desde la ignorancia acerca de temas que les podrían incomodar. Mis miedos aumentaron tras reparar en la siguiente frase de Rosana Guber: quien investiga es “el principal instrumento de investigación y producción de conocimientos” (2011, p. 45). De inmediato me percaté que mi cuerpo y mi identidad están profundamente implicados en el proceso del trabajo de campo, porque mis formas de vestir y hablar son marcadores de una posición social que entran en juego al momento de establecer interacciones cara a cara con las entrevistadas. Me pregunté, ¿qué hago con mi acento, claramente chilango y clase-mediero? ¿Debería preocuparme por mi ropa, ya que da visos de una convencionalidad poco desafiante del orden de género? ¿Soy alguien demasiado estándar para presentarme frente a mujeres feministas? ¿Querrán, siquiera, hablar conmigo?

Una vez en el campo, mis miedos se revelaron como “tigres de papel”: amenazas reales, pero de una dimensión menor a la que yo había imaginado. Mi relación con las entrevistadas siempre estuvo sazonada por notas de amabilidad y confianza, puesto que, lejos de juzgarlas, me limité a formularles preguntas que respetaran los terrenos de su memoria que ellas no deseaban visitar. Incluso diría que la mayoría de las entrevistas estuvo atravesada por el entusiasmo: yo tenía ganas de escuchar, ellas tenían ganas de hablar. Me parece que esto se debió a que las entrevistas no se limitaron a ser el escenario para la verbalización de los itinerarios feministas y amorosos de las sujetas estudio, sino en oportunidades para que ellas pudieran poner en acto, sin la amenaza de un cuestionamiento, su identidad política. A fin de cuentas, yo, en tanto que hombre que no forma parte de las agrupaciones feministas, no constituí una figura de autoridad ante la que ellas buscaran causar una buena impresión.

A pesar de las diferencias existentes entre las mujeres entrevistadas y yo, me pude dar cuenta que entre nosotras también había puntos de contacto. Tanto ellas como yo habitamos en la zona metropolitana de la Ciudad de México, nos interpelan los mismos sucesos políticos, padecemos las consecuencias del mismo aire contaminado, nos indignamos ante la impunidad de los mismos crímenes y, gracias a la MEG, compartimos algunos referentes para pensar el mundo desde el género y el feminismo. Igualmente, en más de una ocasión me pude ver reflejado en algunos pasajes dolorosos de las narraciones de las entrevistadas, ya

que cargamos con miedos, ansiedades y frustraciones similares como, por ejemplo, no ser suficiente para los demás o no tener un cuerpo perfecto.

¿La investigación avanzó sin que tuviera que hacer algo para controlar los sesgos inherentes a mi punto de vista? Todo lo contrario. Durante el trabajo de campo y el análisis de los datos, me encargué de tener presente los puntos del anterior ejercicio de reflexividad para no confundir las conclusiones derivadas de mi mirada con la realidad social bajo estudio, así como para matizar algunos de los nexos de causalidad que había establecido. Asimismo, me ceñí a tres características que diferencian a las investigadoras feministas de los científicos sociales tradicionales, a saber: escuchar “muy atentamente lo que las mujeres informantes piensan acerca de sus propias vidas...”, adoptando “posiciones críticas frente a las concepciones tradicionales sobre las vidas de hombres y mujeres y reparando en aquellos elementos que, comúnmente, no son considerados relevantes”. (Harding, 1998, p. 11).

¿En ningún momento se cumplió la amenaza de los “tigres de papel”? Sí, pero sin las consecuencias catastróficas que imaginé. Probablemente porque soy un hombre heterosexual, las mujeres entrevistadas no me contaron demasiado acerca de sus respectivas vidas sexuales ni abundaron en cuestiones relativas a sus cuerpos. Esto constituyó una barrera que la conciencia de mi diferencia me recomendó no saltar, pues nada hubiera sido más perjudicial para la investigación que encarnar a un hombre que presiona a las mujeres para conseguir de ellas lo que no quieren compartir. Más allá de la barrera se encuentra información de la que sólo puedo presumir su existencia, pero no puedo decir nada de su contenido.

## Capítulo II

### Proceso de socialización y politización feminista

#### 2.1 Condiciones de arribo

Si el feminismo es un movimiento político y una tradición intelectual que se propone terminar con las opresiones que son ejercidas contra muchas mujeres,<sup>12</sup> ¿por qué no todas las mujeres son feministas? Una parte de la explicación descansa en que no todas las mujeres crecen y establecen vínculos sociales bajo el conjunto de condiciones que favorecen la adopción futura de algunos principios éticos y políticos del feminismo (McAdam, 1986). En esta sección exploro tales condiciones, las cuales, a pesar de manifestarse de forma entremezclada en los relatos de las entrevistadas, he separado analíticamente de la siguiente manera: a) camino silencioso, b) camino de intuiciones indignadas y c) camino periférico.

##### 2.1.1 Camino silencioso

El camino silencioso rumbo al feminismo consiste en la socialización familiar bajo dinámicas que cimentan, durante la infancia y la adolescencia de algunas entrevistadas, el acercamiento al feminismo. Tales dinámicas están organizadas, en parte, por un orden simbólico de género en el que las representaciones de las mujeres son cercanas, mas no siempre idénticas, a las imágenes de feminidad alternativa que proponen algunas corrientes feministas, puesto que ambas subrayan la autonomía como eje de vida. Así, el conocimiento mediatizado por el elenco de socialización del hogar sobre las maneras de ser mujer es coherente, en esta forma de arribo, con las ideas acerca de las múltiples formas de ser mujer que circulan en los ambientes feministas. Por esa razón, esta forma de arribo no descansa en la súbita sorpresa de descubrir lo inimaginable, sino en tomar definiciones cuasi feministas o feministas “como si fueran la realidad en sí misma” (Berger y Luckmann, 2012 [1968]).

El arribo al feminismo vía un camino silencioso se presenta en tres tendencias, las cuales se diferencian entre sí a partir de su nivel de cercanía con el feminismo. Antes de analizar esas tendencias, cabe señalar que esta forma de arribo, además de tener como lugar

---

<sup>12</sup> No todas las mujeres experimentan el mismo tipo de opresiones, dado que unas y otras ocupan posiciones distintas de vulnerabilidad. Tales posiciones son definidas en función del cruce entre variables como, por ejemplo, la edad, el nivel de ingresos, el lugar de residencia, la orientación sexual, entre otras.

predilecto el espacio familiar y como agentes de socialización a los familiares de algunas de las entrevistadas, se da en algunos hogares de clase media y clase media alta. Asimismo, este camino corresponde a la trayectoria de vida de quienes nacieron y crecieron en la Ciudad de México y que alternaron sus estudios entre instituciones públicas y privadas. La edad, la orientación sexual y la afinidad política no fueron dimensiones importantes, dado que en esta forma de arribo hay mujeres que caben en el rango de 27 a 50 años y con identidades políticas (radicales, socialistas e interseccionales) y orientaciones sexuales (heterosexuales, bisexuales, lesbianas, pansexuales) diferentes.

La primera tendencia del arribo al feminismo por un camino silencioso se da en situaciones donde las futuras feministas viven únicamente con sus madres. Aquí, las madres adoptan una figura independiente, en tanto que pueden desprenderse de los lazos familiares y no necesitan del apoyo económico y emocional de un hombre para sostener sus hogares y llevar a cabo sus vidas. En ese sentido, las madres constituyen un referente que nada a contracorriente de las representaciones simbólicas que enfatizan, como rasgo inequívoco de feminidad, la docilidad y la subordinación a un marido proveedor. Por ejemplo, la madre de Emiliana (una mujer que siempre ha trabajado en organizaciones que se dedican a la defensa de los Derechos Humanos) le *“había demostrado dos veces que podía separarse de un wey sin pedos, los mantenía, me mantenía a mí, viajaba por el mundo, se desprendía de la familia...”* (Emiliana, 29 años).

En esta tendencia resaltan las madres como un ejemplo de subversión y de liderazgo, ya que sus actividades desafían los mandatos de la heterosexualidad obligatoria y demuestran que es posible ocupar lugares que tradicionalmente eran reservados para los varones. La madre de Garnet (quien hoy en día es una actriz importante en el mundo del teatro mexicano) no solamente se movía con y era amiga de artistas feministas y lesbianas, sino que además era la hija de la directora de la Compañía de Teatro Judía Europea. De ahí que, al hablar de las mujeres de su familia, Garnet (43 años) mencione las siguientes palabras: *“distintas, diferentes”* y, en el caso de su bisabuela, *“disidente”*. En sus propias palabras: *“Yo creo que sentían que eran mujeres que hacían cosas diferentes y me crié diferente”*.

La segunda tendencia del arribo al feminismo por una vía silenciosa tiene como protagonista a una integrante de la familia que se declara abiertamente feminista. Dicha

integrante encarna un tipo de feminidad transgresora, en tanto que su forma de vestir, sus comentarios, su carrera laboral y su forma de sostener relaciones de pareja rompen con las representaciones de género que subrayan, como requisito de la feminidad aceptable, el recato. Este es el caso de la tía de Sabina (una mujer francesa que participó en las movilizaciones del 68 francés<sup>13</sup> y que tiene, junto con su marido que es diez años menor, una cooperativa en México), quien *“me hablaba mucho de feminismo, me tiraba estos comentarios comunes como de Simone de Beauvoir. Cuando era chiquita me hablaba de la sexualidad, de los vellos, la feminidad, el cabello. Y me cobraba sentido, pero como que no lo podía nombrar y no podía decir que eso era feminismo”* (Sabina, 27 años).

La tercera tendencia del arribo al feminismo por un camino silencioso consiste en la incorporación temprana de claves feministas de pensamiento. Esto ocurre en el caso de Simona, cuya madre, después de divorciarse, confeccionó una cotidianidad feminista en el seno de su hogar por medio de distintas acciones: suscribiéndose a la revista *Fem*,<sup>14</sup> haciendo de su casa un punto de reunión entre mujeres feministas y trabajando por un salario como conductora y productora de un programa de radio dedicado a la discusión de temas feministas. De ahí que Simona, siendo una adolescente de 13 o 14 años, leyera sus primeros artículos sobre feminismo, escuchara y platicara con mujeres feministas y viera en su madre un modelo de feminidad feminista. Este conjunto de factores hizo que el hogar de Simona fuera un lugar donde el feminismo, lejos de constituir una excepción, fuera *“...parte cotidiana de mi vida”* (Simona, 50 años).

### **2.1.2 Camino de intuiciones indignadas**

El camino de intuiciones indignadas rumbo al feminismo descansa en el desarrollo de un sentido de lo correcto y lo incorrecto (la moral) que permite la adopción ulterior del feminismo. Dicha moral, manifestada a modo de intuiciones indignadas acerca de un tipo de injusticia que no se pudo explicar al momento de vivirla, conduce a la reprobación de algunas pautas de socialización y expectativas de género que, desde el feminismo, son entendidas de

---

<sup>13</sup> Con el “68 francés” me refiero a las protestas que ocurrieron en Francia durante los meses de mayo y junio de 1968.

<sup>14</sup> *Fem* es una revista feminista de origen mexicano que salió a la luz en 1976.

forma negativa. Tales intuiciones indignadas son vistas por las entrevistadas, después de su incursión en el mundo de los feminismos, como malestares con sentido, dado que están referidas a la dimensión coercitiva de los mandatos de género.

Esta forma de arribo al feminismo tiene como escenarios el hogar familiar y las instituciones educativas. A su vez, tiene como agentes de socialización a alguna autoridad: las profesoras, las madres o los padres. Esta forma de arribo está presente en aquellas mujeres de clase media alta y clase alta que se identifican como heterosexuales y bisexuales. La edad y la afinidad política de las entrevistadas no resultaron variables relevantes, puesto que en esta forma de arribo hay mujeres de edades e identidades políticas diferentes. Lo sorprendente es que en esta forma de arribo al feminismo no haya mujeres de clase media y media baja, cuestión que retomo al final de esta sección.

El desarrollo de la moral a lo largo de múltiples socializaciones, sobre todo cuando va a contracorriente de las normas dictadas por una autoridad, apunta en un par de direcciones. Por un lado, hacia la capacidad subjetiva para negarse a acatar un mandato; por el otro, hacia la vivencia de un manojito de emociones diversas. Esto puede verse en el relato de Lucrecia, quien a los 14 años se negó, después de haberse enojado, a seguir la orden de sus maestras de secundaria para que portara la falda del uniforme de acuerdo con sus ideas sobre lo que es adecuado para una adolescente. El enojo de Lucrecia ante estos hechos es un indicador de inconformidad con la exigencia de sus profesoras de ceñirse a los criterios normativos que señalan, desde una postura tradicional, lo que una mujer debe hacer. Se trata de una intuición emocional acerca del carácter constrictivo de la socialización de género, la cual prescribe, como requisito de feminidad, que las adolescentes se vistan de una manera y no de otra. El enojo de Lucrecia es una expresión de su marco moral, el cual, gracias a ser producto de una socialización plural, no solo no está enteramente acoplado a las ideas sobre la feminidad de sus profesoras, sino que va en contra de ellas. Por eso, el enojo, en este caso, es un enojo que prefigura una identidad feminista: *“Yo estaba en una escuela de monjas y era como ‘es que la falda tiene que ir aquí’; y yo era como ‘pero, ¿por qué tiene que ir ahí?’ . O ‘es invierno, ¿por qué no puedo llevar pantalones?’; ‘No; porque eres niña y tienes que llevar falda’”* (Lucrecia, 23 años).

De forma parecida, Marina (23 años) podía enojarse, y más tarde reclamar, ante el trato diferencial que recibía frente a su hermano y compañeros de clase. Según ella, sus padres y profesoras la trataban como si fuera una víctima, es decir, como una persona a la que hay que proteger en un mundo lleno de amenazas. El enojo de Marina es un indicador de su marco moral, el cual, a pesar de no poderlo expresar en palabras, ya provocaba una intuición acerca del carácter injusto de la socialización diferenciada que reciben hombres y mujeres. Lo mismo puede decirse de Ruth (33 años), pues intuyó, aún sin el arsenal de categorías para otorgarle un nombre, la injusticia asociada al reparto inequitativo de tareas domésticas y de cuidado en su matrimonio: a ella le tocaba encargarse de la crianza de su hija y de cocinar, mientras que su marido (quien a diferencia de Ruth no tuvo que abandonar su trabajo antes y después del parto) salía con sus amigos. El enojo de Ruth es una pista sobre su valoración moral acerca de la asignación exclusiva del trabajo doméstico y de cuidados a las mujeres. Tal valoración, de reprobación, sería congruente con los principios éticos y políticos del feminismo, los cuales conocería y abrazaría más tarde. En sus palabras: *“...yo sí sentía como deber, saber cocinar, ciertos quehaceres, y para él era como... como si me ayudara, ¿no? Y me traumó horrible, y luego también mucha presión social porque yo sólo tenía que cuidar a mi hija, o sea, o sea sí tenía un apoyo, pero sí sentía como que mucha era la carga como para mí sola y eso no se me hacía justo”*.

Lo anterior me permite hablar de complicidad entre las experiencias pre-feministas y feministas de las entrevistadas, ya que las primeras dan visos de sistemas morales y emocionales que, en virtud de ser el producto de múltiples influencias, no se acoplan a los mandatos de género tradicionales y, por lo tanto, embonan con los marcos de entendimiento feminista. De ahí que tanto los sistemas como los marcos aludidos, aunque hacen referencia a momentos de vida y situaciones diferentes, reprobren (vía intuiciones expresadas en enojo o en declaraciones políticas volitivas) el carácter violento de la socialización de género de las mujeres, la cual puede verse en el trato desigual que los adultos dan a niñas y niños, la presión por que las niñas se vistan de determinada manera y la asignación exclusiva del trabajo doméstico y de cuidados a las mujeres dentro de la familia. De ahí que Lucrecia considere que *“...no creo que tengas que denominarte feminista o ser consciente del término,*

*de lo que carga ese concepto, para serlo. Puedes no tener idea de lo que es el feminismo y ser una mujer feminista”.* (Lucrecia, 23 años).

### **2.1.3 Camino periférico**

El camino periférico hacia el feminismo consiste en una forma de llegada que, en sus orígenes, no apuntaba al feminismo. Este camino está vinculado a experiencias que son disímiles y parecidas. Son disímiles porque incluyen espacios, actividades y redes sociales diferentes: la frecuentación y participación en ambientes politizados, ya sea bajo la forma de círculos anarquistas o movimientos sociales, y la asistencia a lugares de formación escolar y no escolar. No obstante, estas experiencias son parecidas porque ofrecieron una condición de posibilidad para que las entrevistadas ampliaran su capital social y, entonces, se vincularan a un conjunto de redes sociales que, en virtud de su carácter ilustrado y de izquierda, las hizo más proclives a tener noticias sobre debates y referentes feministas.

Este camino rumbo al feminismo incluye escenarios y agentes de socialización diversos: desde la escuela hasta mercados culturales; desde profesoras hasta compañeras de lucha política. Independientemente de criterios como la edad, la afinidad política y la orientación sexual, este camino es recorrido por mujeres que están ubicadas en la clase media alta, clase media y clase media baja. Lo llamativo es que todas las entrevistadas de clase media baja están ubicadas en esta forma de arribo, lo cual no implica que todas tengan un primer contacto con el feminismo de la misma manera.

En cuanto a la frecuentación y participación en espacios politizados, los círculos anarquistas merecen una mención especial. Tales círculos son focos de distribución de libros y fanzines en los que se reflexiona, desde el anarquismo y su intersección con otras corrientes de pensamiento, acerca de temas tan diversos como el Estado y el amor libre. Las personas que frecuentan los círculos anarquistas se colocan, por lo tanto, en una posición que aumenta su probabilidad de tener contacto con el tratamiento anarquista de dichos temas. Este fue el caso de un par de feministas socialistas a las que entrevisté. La primera de ellas, Emma (28 años), solía ir con una amiga suya de la secundaria a ferias anarquistas. Fue ahí que conoció, por primera vez, a la activista y escritora anarquista Emma Goldman, a quien adoptó como un referente. La lectura de un texto de Goldman fue el primer acercamiento inconsciente de

Emma al feminismo, puesto que ella *“no sabía que era feminista, que estaba agrupada dentro de una corriente feminista, ¿no? Y sin embargo me identifiqué mucho”*. De manera similar, Emiliana (29 años), tras conocer los relatos de represión policial en una protesta ocurrida en Guadalajara durante el 2004, se acercó al anarquismo. Fue entonces que, con 14 años, leyó un fanzine anarco-feminista sobre el amor libre, lo cual la inspiró, un año después, para leer a Simone de Beauvoir: *“[Llegué al feminismo] desde el anarquismo, con fanzines anarco-feministas cuando tenía como 14 años. Y después a los 15 empecé a leer a Simone de Beauvoir”*.

Así como en el caso de los círculos anarquistas, el arribo periférico al feminismo vía movimientos sociales consiste en el estrechamiento de vínculos sociales que favorecen la participación en dinámicas de organización política donde el feminismo ocupa una voz en el coro de fracciones de pensamiento crítico. Esto puede verse en el caso de Sabina, quien tuvo un segundo acercamiento<sup>15</sup> al feminismo mediante su participación en el movimiento #YoSoy132.<sup>16</sup> En dicho movimiento, Sabina escuchó a sus compañeras con mayor experiencia y edad hablar acerca de *“cómo era la forma de tenernos que organizar con hombres y cómo nos relacionaríamos con mujeres y desde nosotras y para nosotras como en un sentido de intimidad y de un grupo específico”* (Sabina, 27 años). El motivo de la plática fue la presencia de dinámicas machistas de organización al interior del movimiento, así como la creencia de algunos varones de que ellos, y no las mujeres, eran la voz cantante de la razón.

En el mismo sentido, Judith (66 años) llegó al feminismo vía su participación, cuando tenía 15 años y era estudiante de preparatoria, en las movilizaciones de 1968 en Francia. Al terminar las movilizaciones, una vez que las cosas regresaron a la normalidad, Judith se percató que muchas veces las mujeres ocupaban un lugar subalterno en el movimiento: *“...me di cuenta que lo que seguía del movimiento era muy bonito, radical y todo lo que quieras, pero que a las mujeres nos tocaba manejar el mimeógrafo y hacer de respaldo emocional, material y todo”*. La consciencia de esta injusticia, limitada por la mala prensa del

---

<sup>15</sup> Como mencioné más arriba, Sabina ya había andado por el camino silencioso rumbo al feminismo gracias la relación que sostiene con su tía.

<sup>16</sup> El #YoSoy132 fue un movimiento social que nació en la Universidad Iberoamericana (UIA) durante el año 2012, después de que el entonces candidato del PRI a la presidencia (Enrique Peña Nieto) descalificara las protestas que recibió en su visita a tal universidad.

movimiento feminista en los ambientes marxistas en los que Judith se movía, condujo a un primer coqueteo con el feminismo, el cual adopto como “*un añadido un tanto culposo*”. Ello se debe a que en aquellos años el sentido común de la militancia era la lucha por otras personas, de tal forma que “*defender los propios intereses, los propios derechos como mujer era algo no muy permitido*” (Judith, 66 años).

El camino periférico rumbo al feminismo también ocurre por medio de la asistencia a espacios de formación escolar y no escolar. Quienes frecuentan dichos espacios están conectadas a una red de relaciones sociales que las hace más proclives a tener contacto con el feminismo, en tanto que a través de tales redes se discuten y distribuyen textos que pueden tener un vínculo con el pensamiento feminista. Así, Sofía se encontraba en la preparatoria cuando revisó, a petición de un profesor, algunos autores de la filosofía existencialista. Fue entonces que se interesó por la obra de Jean-Paul Sartre y, particularmente, su relación amorosa con Simone de Beauvoir. Al poco tiempo “*...empecé a leer la ‘Mujer Rota’, algunas novelitas o cuentitos de Simone de Beauvoir que escribió en torno a eso, y después veo que su obra máxima es, por así decirlo, ‘El segundo Sexo’, lo compro, lo leo y es como ¡órale! ¡Qué loco!’*” (Sofía, 24 años). Lo mismo ocurrió en el caso de Juana (37 años), quien, antes de su transición de género, se acercó al feminismo gracias a que su asesor de la maestría le recomendó leer a la filósofa feminista Hellen Lognino. En ambos casos, la recomendación de lecturas funciona como un trampolín para que las entrevistadas pongan un primer pie en el mundo de los feminismos, aun cuando, como ocurrió sobre todo en el caso de Sofía, el feminismo no fuera inicialmente de su interés.

El camino periférico al feminismo vía la asistencia a espacios escolares y no escolares no únicamente se da por medio de la lectura. En ocasiones, dicho camino está vinculado (como es el caso de Flor (20 años)) a los comentarios críticos de una profesora feminista acerca del amor romántico; el mero hecho de ir a la escuela y, entonces, tener noticia de la formación de un encuentro de mujeres (como es el caso de Violeta (23 años)); a asistir (como es el caso de Koralie (21 años)) a una exposición sobre feminicidios y a un curso con perspectiva feminista sobre dictaduras del Cono Sur en un museo; y al requisito de atender, como parte del servicio social, a conferencias sobre feminismo. Esto último fue lo que le sucedió a Lina (28 años), quien, como pasante de una Cátedra UNESCO Derechos Humanos,

entró “...como a un programa que es del rollo de derechos humanos, pero es de corte feminista”. Por lo tanto, los espacios de formación escolar y no escolar constituyen un camino periférico al feminismo, dado que incursionar en ellos supone aumentar las posibilidades de entrar en contacto con agentes que movilizan claves de entendimiento, distribuyen documentos y organizan eventos feministas. Tales espacios de formación son, en mi trabajo, casi siempre instituciones de educación media superior y superior de carácter público, cuyo perfil disciplinar está inclinado a las ciencias sociales y a las humanidades.

En este punto es pertinente hacer un matiz. Cuando el arribo al feminismo se da por un camino periférico, las experiencias de las interlocutoras varían de acuerdo con sus edades. La mayoría de las mujeres mayores de 30 años tuvieron un arribo coronado por un acento negativo, que no fue compartido por sus pares de menor edad. Judith (66 años) me platicó que a finales de 1960 y principios de 1970, el feminismo era un “añadido un tanto culposo”, mientras que Helena (35 años) me contó que el feminismo, durante el tiempo que ella cursó la licenciatura en la UNAM, era “una mala palabra”. De hecho, Helena y sus amistades de la facultad asociaban el feminismo con un discurso victimizante, cuya encarnación se encontraba en Paquita la del Barrio:<sup>17</sup> “...yo pienso que en ese momento el desarrollo del pensamiento feminista estaba muy precario. Y estaba muy...siento que un referente de la época que teníamos y que le hacía daño al feminismo era Paquita la del Barrio”.

#### **2.1.4 Cierre**

El camino silencioso da cuenta de socializaciones en las que los familiares mediatizan representaciones simbólicas de la feminidad que, como algunos feminismos, subrayan la independencia como un principio de vida. Esta forma de arribo al feminismo es más o menos coherente con los resultados de otras investigaciones, los cuales indican que “tener una madre percibida como feminista” es un factor asociado a la autoidentificación feminista (Nelson *et al.*, 2008, p. 726) y sugieren que la existencia de un familiar con lazos en el feminismo puede ser clave para que una sujeta se acerque al feminismo (Swank y Fahs, 2017, p. 7).

---

<sup>17</sup> Paquita la del Barrio es una cantante mexicana, cuya canción más famosa (“Rata de dos patas”) constituye un largo listado de adjetivos para calificar a un hombre que desprecia.

El camino de las intuiciones indignadas muestra cómo la mezcla de cognición y emoción puede ser un indicador de una construcción moral que se opone, así como algunas corrientes del feminismo, al carácter opresivo de algunos principios de socialización y expectativas de género. Este resultado, que supone cierto nivel de afinidad entre las experiencias previas a la incursión en los feminismos y las que ocurren después del proceso de socialización y politización feminista, tiene cabida en los hallazgos de otras investigaciones que señalan cómo la experiencia del sexismo está asociada al involucramiento en actividades de activismo feminista (Harnois, 2015; Nelson *et al.*, 2008, p. 726; Swank y Fahs, 2017, p. 7).

El camino periférico da visos de cómo determinadas experiencias pueden ampliar el capital social de una sujeta, conectándola a redes donde el saber feminista es moneda corriente. Este hallazgo sigue la línea de un resultado común en la bibliografía norteamericana sobre feminismo, el cual muestra que algunas instituciones educativas (Peet y Reed, 2002; Nelson *et al.*, 2008; Stake, 2007) y una afinidad política de izquierda (Bolzendhal y Myers, 2004; Liss, 2001; Peltola *et al.*, 2004) pueden reposicionar a sujeta en el espacio social hasta vincularla a una red de relaciones que la vuelven más proclive que otras a recibir la influencia del feminismo (Swank y Fahs, 2017).

El hecho de que las interlocutoras menores de 30 años no vincularan, a diferencia de sus pares de mayor edad, un valor negativo a la lucha feminista durante sus primeros pasos de arribo al feminismo sugiere una hipótesis: actualmente, debido al empuje del movimiento feminista, se están redefiniendo los términos del valor asociado por las mujeres a la categoría “feminista”. De cualquier forma, la distribución por edades de la primera identificación de las entrevistadas está en consonancia con los hallazgos de otras investigaciones, las cuales indican que para las mujeres mayores es más difícil identificarse con el feminismo (Bolzendhal y Myers, 2004, p. 775; Peltola *et al.*, 2004, p. 140).

En esta sección es donde son más evidentes las diferencias de clase social. El que sólo las mujeres de clase media y media alta tuvieran un camino silencioso al feminismo está relacionado con la independencia económica del agente socializador que habilitó ese camino (casi siempre las madres). Ello se debe a que tal independencia, misma que es clave para la mediatización de representaciones casi feministas de la feminidad, descansa sobre el hecho

de tener una carrera laboral, cuestión que, en mi campo, encuentra mayor concentración entre madres de clase media y media alta que en las de media baja. Sin embargo, las madres de clase alta también tienen una carrera laboral y no por ello fueron un modelo de feminidad no tradicional para sus hijas. Esto muestra que el camino silencioso al feminismo es un fenómeno complejo, cuya explicación no puede agotarse con una sola variable.

A falta de una razón para explicar por qué sólo hay mujeres de clase alta y media alta en el camino de las intuiciones indignadas rumbo al feminismo, me inclino a pensar en dos hipótesis. Primero, podría ser que las mujeres de clase media y media baja no hayan hecho alusión a las intuiciones indignadas, a pesar de haberlas vivido en el pasado. Segundo, podría ser que la falta de referencias a dichas intuiciones se deba, en el caso de esas mismas mujeres, a que, previo a su incursión en el mundo de los feminismos, no contaban con las claves interpretativas para leer determinados hechos como indignantes. Esto querría decir que las competencias culturales de indignación ante la coerción ejercida por la socialización de género no encuentran una distribución homogénea entre diversas clases sociales. Regresar sobre las bases sociales de la indignación entre mujeres feministas de distintas clases sociales será una cuestión para explorar en proyectos futuros.

Podría parecer que las diferencias de clase social no importan en el camino periférico, ya que en él hay mujeres de todas las clases aquí contempladas. No obstante, es llamativo que en este camino estén concentradas todas las personas de clase media baja. Esto quiere decir que las entrevistadas de esta clase social no encuentran en sus hogares un elenco de socialización que se encargue de mediatizar definiciones casi feministas de la realidad; de ahí que encuentren a los agentes de dicho elenco en otros sitios como, por ejemplo, la escuela.

## **2.2 Elenco cara a cara**

Si, como dicen Berger y Luckmann (2012 [1968]), la socialización es una cuestión de conocimiento y el conocimiento está distribuido de manera desigual a lo largo de la sociedad, ¿dónde se encuentra el tipo de saber que permite la socialización y politización feminista de las entrevistadas? Las universidades, tanto públicas como privadas, y las agrupaciones feministas son espacios de interacción social en los que se concentra la circulación del conocimiento feminista. Ambos lugares, muchas veces conectados, están ocupados por

personas que componen la dimensión del elenco de socialización y politización feminista que opera bajo encuentros *cara a cara*. En esta sección analizo las dinámicas de socialización y politización cara a cara de las interlocutoras en sus dos facetas: como sujetas socializadas y como sujetas socializantes.

### **2.2.1 Sujeta socializada**

Las profesoras e investigadoras en las universidades tienen un papel clave en la socialización y politización feminista de algunas entrevistadas. Dicha importancia es independiente de la clase social, la afinidad política y la orientación sexual; sin embargo, sí presenta variaciones en función de la edad de las entrevistadas. En mi trabajo de campo, casi siempre son mujeres menores de 30 años quienes, en su paso por la licenciatura, se encontraron con profesoras e investigadoras feministas que actuaron sobre ellas como un elenco de socialización. Esto no implica que las entrevistadas mayores de 30 años no tuvieran este tipo de experiencia, sino que su socialización y politización feminista vía profesoras e investigadoras fue más tardío y dependiente de su iniciativa por entrar a programas especializados en Estudios de Género.

Las profesoras e investigadoras feministas suministran conocimiento feminista a las sujetas socializadas (quienes pueden ser sus estudiantes, asistentes o tesisistas), por medio de comentarios críticos acerca de los problemas de machismo que se viven al interior de sus respectivas instituciones de trabajo, la recomendación de lecturas y la asignación de tareas en sus clases. Por ejemplo, cuando Garnet (43 años) cursaba la licenciatura en Psicología, un profesor invitado que había realizado su doctorado en la Universidad Autónoma de Barcelona le dio su primera clase de género. Según Garnet, en aquel momento *“aluciné, porque leí por primera vez a Judith Butler y a Michel Foucault y a Donna Haraway...”*. Garnet, ahora como profesora, enseña teoría de género desde el feminismo a estudiantes de licenciatura. Por eso, tras preguntarle si había acompañado a alguien en su incursión por los feminismos, me dijo lo siguiente con una amplia sonrisa: *“Montones, montones. Y la verdad es algo que últimamente me hace sentir muy orgullosa y mucho más clara de cuál es mi chamba”*.

Las profesoras e investigadoras, en tanto que integrantes del elenco de socialización feminista, no únicamente se dedican a suministrar conocimiento, sino que también pueden legitimar las identidades políticas de sus estudiantes y asistentes. Esto lo hacen porque

poseen, a ojos de algunas de las entrevistadas, uno de los elementos que valida la identidad y confiere estatus al interior de Feministlán: conocimiento crítico de corte feminista. De ahí que Ruth (33 años) se asumiera feminista después de que una profesora le dijera que no había ninguna contradicción entre el hecho de defender las convicciones políticas del feminismo, ser mamá de una niña pequeña y tener una relación de pareja heterosexual. Según Ruth, la profesora le dijo que *“no por ser mamá, ¿no?, ya eres aliada del patriarcado; no, así no es la cosa”*. En ese sentido, la detención individual y el reconocimiento colectivo de capital cultural feminista adquiere la forma de un criterio que legitima la identidad política y habilita para distinguir entre lo que es y no es feminista.

Las profesoras e investigadoras favorecen la emergencia de una socialización que va a la contra del machismo y misoginia que puede reinar en sus respectivas instituciones de trabajo. Unas y otras mediatizan definiciones de la realidad que sus estudiantes y asistentes, con el paso del tiempo y por medio de la charla constante con otras mujeres feministas, van internalizando como esquemas de visión para evaluarse a sí mismas y a su realidad inmediata. De tal suerte que, como detallo más adelante, las profesoras e investigadoras cimentan la posibilidad de hacer lecturas feministas del espacio escolar, lo cual muchas veces culmina en formas de activismo estudiantil orientado a la denuncia del acoso sexual.

Así como sucede en las universidades con las profesoras e investigadoras, al interior de las agrupaciones feministas (las cuales pueden tomar la forma de colectiva, círculo de lectura, entre otras) suele resaltar una figura que, en virtud no tener un nombre preciso, de ahora en adelante denominaré *“mentora política”*. Las mentoras políticas son compañeras de agrupación que reúnen, por lo menos, dos de las siguientes características: gozan de prestigio al interior de sus agrupaciones, tienen una carrera prolongada en el activismo feminista y son de mayor edad que el resto de sus compañeras.

El actuar de las mentoras políticas está presente en los relatos de casi todas las entrevistadas, menos en los de Judith (66 años), Loreta (23 años), Juana (37 años) y Simona (50 años). Judith inició su proceso de socialización y politización feminista cuando el feminismo era un *“añadido un tanto culposo”*, mientras que Loreta y Juana son quienes tienen menos afianzados sus lazos hacia agrupaciones feministas, esto es, participan en agrupaciones que se reúnen coyunturalmente pero no tienen una base de organización fija ni

un nombre distintivo. Esto sugiere que la influencia de las mentoras políticas está anclado a la institucionalización de las agrupaciones feministas, lo cual no ocurre en el caso de Judith en virtud de la mala opinión del contexto activista sobre el feminismo y, en los casos de Loreta y Juana, por la falta de relaciones sociales sólidas. A su vez, Simona estuvo mucho tiempo alejada de la participación política, pero no del feminismo, y, dada su presencia en el debate público, es un referente que goza de prestigio dentro y fuera de la agrupación<sup>18</sup> en la que participa. Esto indica que el actuar de las mentoras políticas se ejerce “de arriba hacia abajo” y no al revés: las mentoras políticas ejercitan su papel frente a personas que, en virtud de su inexperiencia, falta de conocimientos y poca estima colectiva, están ubicadas “por debajo” de ellas en la organización de una u otra agrupación feminista. Es por esta razón que, en parte, Simona no ha recibido la instrucción de una mentora política, pero ella sí ha desempeñado dicha labor.

Las mentoras políticas revisan que los procesos de socialización y politización de las recién llegadas a la agrupación feminista sean adecuados: que cumplan con las características que garantizan la congruencia entre las acciones, pensamientos y emociones de tales mujeres y algunos principios morales y políticos del feminismo. Las mentoras políticas logran lo anterior cuestionando, polemizando y señalando con “dureza” lo que ellas consideran que son errores de sus compañeras. La palabra “dureza” es empleada por las entrevistadas a modo de metáfora para subrayar la frontalidad con las que se conducen algunas mentoras políticas. Por ejemplo, Emiliana (29 años) me contó que *“Están muy basadas mis relaciones en discutirnos las cosas que opinamos que no son coherentes con esa definición de vida que compartimos. Entonces es medio complejo, porque mis mejores amigas son insoportables con el tema de si las procuro o no, si soy solidaria, si soy sorora, si estoy siendo coherente con mis objetivos en la vida, si desperdicio o no mi tiempo, que cómo construyo mis relaciones de pareja...”*.

Las acciones mencionadas (cuestionar, polemizar y señalar) son regaños que constituyen mecanismos de control, cuyo referente de evaluación es el marco moral que comparten (o que se esperaba que compartieran) las integrantes de una agrupación feminista.

---

<sup>18</sup> Esto me lo dijeron dos compañeras de la agrupación en la que está involucrada Simona.

Cada acción señalada constituye una afrenta moralmente ilegítima y cada señalamiento una acción orientada a la protección de las pautas colectivas de acción, pensamiento y emoción que al interior de una agrupación se consideran moralmente válidas (Durkheim, 2019 [1895], p. 128). Por esa razón, los regaños constituyen mediatizaciones de conocimiento feminista que indican las fronteras de lo colectivamente apreciable, habilitan a las mentoras políticas para hacer un performance de su propia autoridad y, mediante el reforzamiento de la disciplina, permiten la reproducción colectiva de las reglas del juego que garantiza a las mentoras políticas su posición dominante en el campo de la agrupación donde se encuentran (Bourdieu, 1995 [1970], pp. 50-51). De lo anterior se desprende que el papel crítico de las mentoras políticas, fundamentado en el reconocimiento grupal de su experiencia en el activismo y conocimientos en materia de feminismo, es de vigilancia, puesto que se encargan de que el hacer, pensar y sentir de aquellas con quienes comparten el espacio de la agrupación no rebase los cauces colectivamente preciados. Esto se puede ver en las palabras de Lorena (31 años), quien me respondió lo siguiente después de que yo le preguntara si había tenido alguna suerte de mentora en su incursión por el feminismo:

“Y en este caso de quien me viene a la mente, es una chava que tiende a ser muy crítica. Por ejemplo, la frase que me acabas de decir, ella te va a decir ‘oye, ojo...’. Entonces no es un compromiso hacia ti, sino como una postura política en la que vive señalándote, quieras o no. Porque también puede ser una persona muy incómoda y que también te enseña: “eso que estás diciendo, me parece que no lo tienes muy claro, son términos que [...], ¿por qué no te lees tal cosa?”. Porque además es una chica que sabe muchísimo”.

### **2.2.2 Sujeta socializante**

El pasaje entre sujeta socializada y sujeta socializante es difuso, pues la adopción de referentes feministas como una base para entablar relaciones en la vida cotidiana puede, sin ser una consecuencia buscada ni deseada por las entrevistadas, tener un efecto de socialización y politización en otras personas. No obstante, ser parte del elenco de socialización conduce a un esfuerzo volitivo de influencia feminista en aquellas personas que resultan, dada su íntima conexión con las entrevistadas, parte de su círculo de relaciones más cercano. Tal esfuerzo (que de ahora en adelante llevará el nombre de “pedagogía

feminista”<sup>19</sup>) implica la mediatización de conocimiento feminista, lo cual, muchas veces, trae consigo un choque entre dos sistemas morales discrepantes. Cabe mencionar que la pedagogía feminista es realizada por todas las entrevistadas, pero no de la misma manera.

A nivel de las agrupaciones, los esfuerzos de pedagogía feminista consisten en comunicar, a través de la denuncia y la exposición de realidades opresivas para las mujeres, un tipo de conocimiento que descansa sobre una base de moral feminista. De ahí que las estrategias predilectas de esta pedagogía consistan en apelar, frente a un público renuente a las demandas del feminismo, a emociones acerca de lo justo y lo injusto como, por ejemplo, la indignación. Prueba de ello es la reciente recopilación de relatos sobre violencia en relaciones de pareja que llevaron a cabo Ruth (33 años) y las otras integrantes de la colectiva en la que participa. Su objetivo es exponer el carácter nocivo de los acuerdos románticos en el amor: “...vamos a sacar un libro a finales del año de una convocatoria que hicimos en...yo creo que en 2016 que se llama ‘Historias de violento amor romántico’ y es que convocamos a que nuestras seguidoras nos relataran su historia de... pues es de violencia, ¿no? de la pareja y... porque al final son sobrevivientes, son mujeres que todas sufrieron...”.

A pesar de compartir el mismo propósito de denuncia y exposición de realidades opresivas, las colectivas presentan diferencias respecto a sus audiencias. Las agrupaciones ancladas al mundo universitario, aquellas que se componen de activistas menores de 26 años y que pertenecen a la clase media, media alta y alta, centran sus actividades dentro de las fronteras de sus mismas instituciones educativas. De ahí que sus estrategias consistan en levantar muros en los que se denuncia la violencia sexual que han ejercido sus compañeros de clase y profesores. En cambio, las agrupaciones de la clase media y media baja, aquellas que integran a participantes que casi siempre son mayores de 29 años, tienen como foco de acción los barrios que se ubican en la periferia de la Ciudad de México y las mujeres trabajadoras. Por ejemplo, Ninfa (31 años) forma parte de una colectiva que se encarga de hacer performance político en zonas del área colindante entre la Ciudad de México y el Estado de México, especialmente en Ecatepec. Esto lo hace porque, según me dijo, son sitios

---

<sup>19</sup> Con la categoría “pedagogía feminista” me refiero a la acción de instruir a otras personas en el feminismo. En cambio, la Pedagogía Feminista hace referencia a un posicionamiento crítico dentro de la Pedagogía (Ríos, 2015, p. 124).

*“empobrecidos” y “olvidados” en los que se tiene que visibilizar la ola de feminicidios que les azota. Lo que Ninfa y sus compañeras quieren es “...que se rememore, se vuelva a nombrar ese caso, se vuelva mediático y se hable de él. Y decir, a la misma gente de Ecatepec, del Estado de México, “mira, aquí sucedió esto, tómalo en cuenta, velo y si no lo quieres ver, lo siento pero míralo porque es tu realidad y tu realidad inmediata”.*

Formar parte del elenco de socialización en una agrupación feminista no se limita a las actividades de denuncia. La mediatización de conocimiento por medio de la pedagogía feminista también se lleva a cabo mediante otras estrategias como las charlas sobre orgasmo femenino que Lucrecia (23 años) organizó en su universidad o las conversaciones que Ruth (33 años), Marina (23 años) y Loreta (22 años), cada una en su propia escuela, han sostenido con mujeres que tienen menos tiempo participando en el activismo feminista. En ambas formas de mediatización de conocimiento (las denuncias y las charlas), las sujetas socializantes resuelven dudas, comparten lecturas, muestran cuáles son los valores apreciables y, en general, enseñan la forma de ser feminista. Esta labor hace sentir orgullosas a las entrevistadas, en tanto que reciben el reconocimiento colectivo de ser referentes legítimos del feminismo. Por consiguiente, tomar un rol activo en las acciones del elenco de socialización feminista valida, frente a las sujetas socializadas, la identidad política.

Independientemente de sus edades, posiciones de clase, afinidades políticas y orientaciones sexuales, las entrevistadas también practican la pedagogía feminista al interior sus hogares. Aquí, los propósitos y estrategias toman formas similares: reeducar bajo los principios de la moral feminista, a través de charlas, por un lado, y el señalamiento y la confrontación de las dinámicas familiares que reproducen el desequilibrio de poder entre mujeres y hombres, por el otro. Es por ello que Lorena (31 años), asumiéndose como *“la incómoda”*, no haya dudado en decirle lo siguiente a los miembros de su familia: *“¿ya te fijaste que esto, esto, esto, está mal [y] esto, esto, esto, esto, también?”*. La incomodidad que genera Lorena es producto de la discrepancia entre sus nuevos hábitos de pensamiento y las prácticas de su familia, ya que los primeros, y no los segundos, están guiados por principios morales y políticos del feminismo. Este es un caso de disonancia entre el conocimiento incorporado y la situación marcada por la interacción familiar (Lahire, 2004, p. 75).

La pedagogía feminista en el hogar adopta un perfil diferente con el paso del tiempo. Al principio de su incursión en el activismo y militancia feminista, las entrevistadas, llevadas por el ímpetu de la indignación que acompaña ver el mundo desde una mirada feminista, señalaban cada uno de los actos que ellas consideraban injustos, pero que, dada su normalización en el seno familiar, no eran cuestionados. Sabina (27 años) me contó que durante sus primeros pasos en el feminismo se comportaba “*cual adolescente contestataria*” frente a su padre y madre. Más tarde, me dijo, su ánimo de confrontación se fue atemperando y, sin que dejara de señalar las acciones que ella consideraba reprobables, optó por un abordaje más tranquilo hacia sus familiares. Por su parte, Ana (34 años) tuvo un viraje similar en el que pasó de la confrontación al arrepentimiento: “*...ahora lo pienso y siento gacho porque su generación [la de sus padres] es distinta, aprendieron cosas distintas, y yo no tengo porque educarlos. Pero sí me dio un tiempito de querer aleccionar a todo mundo...*”.

La pedagogía feminista con la familia adopta características diferentes en función de la persona a la que esté dirigida. Con los padres y los hermanos mayores priman la confrontación y el alejamiento, porque entre ellos y las entrevistadas muchas veces no existe un vínculo previo de confianza que ofrezca la posibilidad de llevar a cabo una pedagogía desde el diálogo tranquilo y la vulnerabilidad, es decir, exponiendo la forma en la que han padecido y ejercido violencia. Esta situación se agrava en el caso de los hermanos mayores, dado que, a diferencia de los padres, pueden ofrecer una resistencia disfrazada de aprendizaje: dicen estar de acuerdo con los principios éticos y políticos del feminismo, pero, en la práctica, se benefician de los arreglos injustos que existen en los hogares:

“Entonces mi hermano llega de trabajar o de cualquier lado, y ella [su madre] se levanta y le da de comer, es fuertísimo. Y a pesar de que sí lo discutimos y sí lo decimos, se replican esas cosas. Es una lucha constante ahí, yo creo que lo va a ser, porque aunque tú estés tratando de meter otro chip, de meter otras cosas, de decir “*todos somos iguales*”, a veces las costumbres pesan más, como estas prácticas patriarcales que al otro le dan privilegios...”. (Ninfa, 31 años).

Con las madres, que suelen ser las más receptivas al giro activista de sus hijas, el ejercicio de la pedagogía feminista no está exento de confrontaciones. Sin embargo, a veces hay un punto de la relación en el que las madres comprenden, aunque no comparten, los principios políticos y éticos del feminismo que las entrevistadas toman como referentes para

la acción. La madre de Sabina (27 años) “*de pronto no podía con lo que yo pensaba, no porque no pensaba igual que yo, sino porque sabía que era ella también romperse y vulnerarse, pero me daba siempre la razón*”. Incluso, en algunos casos, las entrevistadas lograron despertar en sus madres un tenue interés por el feminismo. Este fue el caso de Marina (23 años), cuya madre, a pesar de ser “*la más católica*” y estar en contra del aborto, le ha pedido libros sobre feminismo.

La pedagogía feminista que las sujetas de estudio llevan a cabo con los hermanos y hermanas menores descansa sobre dos elementos: el desequilibrio de poder que existe en virtud de las diferencias de edad y el trato preferencial que reciben las hermanas. Esto da lugar a que la esperanza de transformación que algunas de las entrevistadas depositan sobre sus hermanos y hermanas menores esté acompañada de regaños, cuestionamientos y señalamientos. El cruce de tácticas contradictorias conduce a expectativas del mismo tipo: Sofía espera que su hermano menor pueda abrazar al feminismo, pero, desconfía de la efectividad de sus estrategias de socialización, ya que están fundadas en el regaño:

“...estoy muy consciente de que a mi mamá y a mi papá, incluso a mi hermano que es mayor que yo, a estas alturas del partido no les voy a cambiar la lógica completamente, pero con mi hermano menor fui súper aprehensiva. No sé, una vez en una comida dijo “puto” o algo así y yo me levanté y dije “¿cómo es que ocupas esa palabra tan despectiva?!”. Igual no sé si es la mejor técnica, ¿no? Ser tan confrontativo, pero eso lo hice durante bastante tiempo.” (Sofía 24 años).

Un caso particular de pedagogía feminista en la familia es llevado a cabo por las mujeres que tienen hijas. Tales mujeres no sólo se encargan de traer el feminismo a sus respectivas casas, sino que lo construyen desde dentro. Esto lo hacen vía la crianza de sus hijas,<sup>20</sup> la cual, fundada en el feminismo, consiste en el respeto a la homosexualidad, la aceptación de corporalidades no delgadas y el fomento a que jueguen, si lo desean, con juguetes que fueron originalmente pensados para niños. Estas mujeres desempeñan un rol “tradicional” de cuidado que, en cuanto a su contenido feminista, resulta bastante subversivo, por cuanto sus estrategias de crianza devienen socialización y politización feminista temprana de sus hijas. Lo anterior provoca que las hijas lleguen a actuar como agentes del elenco de socialización feminista de sus propias madres: “*Y también tengo una hija, entonces*

---

<sup>20</sup> Estas interlocutoras sólo tienen hijas.

*es como mi sucursal feminista [risas], que si yo no he deconstruido algo, me dice “ay, mamá, mira, date cuenta”. Entonces eso también es bien bonito...en ese trabajo, cuando eres además mamá, descubrir que puedes hacer una crianza hacia otro lugar”* (Garnet, 43 años).

Las relaciones de pareja no son ajenas a los esfuerzos de la pedagogía feminista que llevan a cabo las entrevistadas. No obstante, en este terreno hay diferencias notables. Casi exclusivamente, aquellas mujeres que tienen o tuvieron una relación amorosa con un varón, independientemente de cómo definan su orientación sexual, mencionaron haber realizado intentos conscientes por integrar el feminismo a la vida de sus novios. Existen casos como el de Lina, una mujer bisexual que actualmente tiene una relación con otra mujer, en el que la pedagogía feminista es, igual que uno de los caminos al feminismo, más bien silenciosa: una consecuencia no buscada. En ese sentido, por lo menos en mi trabajo de campo, la socialización y politización feminista en el amor está fundamentalmente dirigida a varones.

En las estrategias de la pedagogía feminista con la pareja conviven la frontalidad de los cuestionamientos críticos, las charlas tranquilas e intentos volitivos de sacar a la pareja de la convencionalidad que reina en su vida cotidiana. El camino por adoptar depende de la apertura y la gravedad, según parámetros feministas de evaluación, de las acciones llevadas a cabo por los novios. Los cuestionamientos suponen un choque entre dos formas de entender el mundo que, previo a la adquisición de nuevos conocimientos y compromisos políticos de las entrevistadas, eran similares. Esto conduce a que las entrevistadas señalen prácticas que anteriormente hubieran aceptado en sus parejas. Por ejemplo: Violeta (23 años) me contó que después de confrontar a su novio por la violencia que él ejercía sobre ella, su relación no sólo se tensó, sino que terminó por disolverse. Cuando las parejas muestran mayor apertura para actuar en función de las mediatizaciones de conocimiento feminista que hacen las entrevistadas, la estrategia predilecta suele ser una combinación de charlas y regalos de productos culturales que versan sobre feminismo. Esto puede culminar, como ocurre en el caso de Laura (25 años), en juicios que destaquen el valor de la pareja en un terreno más bien yermo: J, su exnovio, es uno de los dos únicos varones con los que puede hablar sobre feminismo. Por otro lado, la socialización feminista de la pareja puede descansar en acciones inesperadas cuyo fundamento es contravenir lo que, según las interlocutoras, sería lo esperable de una mujer enamorada. Este es el caso de Sabina (27 años), quien decidió

“llegarle” a su novio “para que tuviera la experiencia de que una mujer lo puede hacer”. El fragmento anterior da cuenta de una pedagogía feminista en cuyo corazón se halla el desafío a las pautas normalizadas respecto al comportamiento supuestamente adecuado de mujeres que se encuentran en el ritual que antecede la formalización de una relación de pareja: la declaración.

La mayoría de las mujeres que entrevisté actúa como su propio elenco de socialización y politización feminista. Esto hace del feminismo una “tecnología del yo”, es decir, una serie de técnicas que las sujetas efectúan “sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad...” (Foucault, 2008, p. 48). El hecho de actuar como elenco de sí mismas es producto del intento de adhesión a los principios éticos y políticos del feminismo como guías de acción, pensamiento y emoción. Tal adhesión, antes de que pueda instalarse como una disposición a nivel del habitus, implica un esfuerzo consciente para ceñirse al contenido más o menos normativo de las formas legítimas de comportarse como mujer que vienen inscritas en múltiples discursos feministas. Este esfuerzo, según Violeta (23 años), consiste en un trabajo constante de “revisión propia” y de “autoevaluación”, en el que una utiliza el marco moral de la agrupación feminista para ponderar la cualidad de sus comportamientos, pensamientos y emociones. En ese sentido, las entrevistadas, al momento de llevar a cabo la autoevaluación, encarnan a la figura de la sujeta juzgada y a la sujeta juzgante. De ahí que algunas se conviertan en “Jueza[s] de sí misma[s]” (Laura, 25 años).

Dada la naturaleza grupal de los principios morales y políticos del feminismo, su intento de incorporación vía la iniciativa personal es una forma individualizada de disciplinamiento colectivo. La adhesión a tales principios da continuidad a los regaños de las mentoras políticas, en tanto que ambos operan como dispositivos que vigilan las formas de hacer, pensar y sentir con la finalidad de conducir a las integrantes de una agrupación feminista por el camino de lo grupalmente aceptado. La puesta en acto de un ejercicio de vigilancia como parte de las acciones que lleva a cabo “una misma como su propio elenco” corresponde al inicio de la incursión en los feminismos. Con el transcurrir de la socialización y politización feminista, los esquemas feministas de acción, pensamiento y emoción se van afianzando en la subjetividad de las interlocutoras y, por lo mismo, en ellas disminuye la

vigilancia que enfocan sobre sí mismas. Por esa razón, ser elenco de una misma es algo que ocurre al margen de la posición de clase, la edad, la afinidad política y la orientación sexual, pero que depende del tiempo transcurrido entre el presente y el inicio del proceso de socialización y politización feminista. A fin de cuentas, como dice Lahire, la instalación en el cuerpo de nuevas disposiciones requiere tiempo (2004, pp. 251-253).

Sorprende que solo la entrevistada trans\* fuera abiertamente crítica con las prácticas de autovigilancia. Aunque ella también disciplina su comportamiento a través de llamadas de atención para no caer en el “error” de hacer un comentario machista, misógino o clasista, también es cierto que entiende tal disciplinamiento como la autoexigencia de tener una *“súper subjetividad que encarna todo lo virtuoso”* (Juana, 37 años). En este caso hay un choque entre las disposiciones feministas de pensamiento y los hábitos cognitivos que Juana fue incorporando en sus años de formación escolar como filósofa. Durante esos años ganó conocimientos críticos que hoy la conducen a ver el feminismo, en parte, como un discurso normativo que opera a través de la culpa. Entonces, la socialización escolar de Juana, así como no mantener vínculos sólidos con una agrupación feminista establecida, son diques que limitan su internalización del feminismo como una “tecnología del yo” (Foucault, 2008).

### **2.2.3 Cierre**

Las dinámicas de socialización que lleva a cabo el elenco que actúa bajo encuentros cara a cara tiene como protagonistas a las profesoras/investigadoras y a las mentoras políticas. Las primeras son agentes de socialización que no sólo mediatizan conocimiento feminista vía comentarios y de lecturas, sino que, gracias a la jerarquía que se les atribuye en virtud del fondo de conocimientos feministas que poseen, pueden validar o invalidar las identidades políticas de sus estudiantes o asesoras. Este hallazgo se suma a las contribuciones que señalan cómo las y los estudiantes que toman asignaturas de Estudios de la Mujer y de Género pueden desarrollar intenciones para involucrarse en acciones de activismo feminista e incorporar una identidad política igualmente feminista (Nelson *et al.*, 2008; Peet y Reed, 2002; Stake, 2007).

Las mentoras políticas son agentes de socialización que controlan los comportamientos, pensamientos y emociones de sus compañeras que, en el orden jerárquico de la colectiva en la que participan, se hallan en posiciones inferiores. Esto lo hacen en

función del reconocimiento grupal de su propia legitimidad como sujetas feministas, la cual descansa sobre sus conocimientos en materia de feminismo y sus años de militancia. El actuar de las mentoras políticas se encuentra, sobre todo, en las agrupaciones afines al feminismo radical, lo cual sugiere que en esas agrupaciones es donde se encuentran los esfuerzos colectivos más pronunciados de disciplinamiento sobre sus integrantes. Los hallazgos de esta sección no se encuentran en las investigaciones que revisé en el estado del arte.

Las mediatizaciones de conocimiento feminista son tomadas por las sujetas de estudio como referentes válidos para la evaluación de sí mismas y su entorno. De ahí que se vigilen a sí mismas bajo la doble finalidad de alejarse de la reproducción de conductas machistas y acercarse al modelo de feminidad que viene implícito en los discursos feministas de sus respectivas colectivas. Por otro lado, la incorporación del conocimiento mediatizado por el elenco que opera en encuentros cara a cara les sirve a las entrevistadas para ejercitar la pedagogía feminista sobre sus parejas, familiares, amistades y sus compañeras de activismo o militancia. Esto permite pensar la incursión en el mundo de los feminismos como un vaivén entre ser sujetas socializadas y ser sujetas socializantes. Estos hallazgos no están presentes en las investigaciones que revisé para el estado del arte.

## **2.3 Elenco virtual**

Del contacto entre las entrevistadas y sus elencos virtuales de socialización y politización feminista resulta un procedimiento de reinterpretación que Berger y Luckmann denominan “aparato legitimador” (2012 [1968]): las entrevistadas, vía una nueva visita a sus pasados, echan luz sobre pasajes biográficos que no habían reconocido y resignifican aquello que les parecía poco problemático. En esta sección exploro este proceso de reinterpretación, el cual fue llevado a cabo por todas las entrevistadas independientemente de sus edades, afinidades políticas, orientaciones sexuales y posiciones de clase social. Para lograrlo, separé esta sección en: a) gafas violetas y b) politización del género y el poder performativo del lenguaje.

### **2.3.1 Gafas violetas**

El elenco que opera mediante interacciones cara a cara puede facilitar el contacto de un sujeta con la otra dimensión de elenco de socialización: el “elenco virtual”. Este último consiste en

las hullas que dejaron otras personas, tanto vivas como fallecidas, en distintos productos culturales y en múltiples comentarios que aparecen en lugares como Facebook y Twitter. En cuanto a los productos culturales, los libros, revistas, artículos y fanzines resultaron claves en el proceso de formación de un “yo” feminista de las entrevistadas, en tanto que les permitieron tener un acercamiento al conjunto de definiciones feministas sobre la realidad. Estas definiciones, a la postre, serían utilizadas por las sujetas de estudio como herramientas para hacer una evaluación del mundo y de sí mismas.

La lectura les sirvió a las entrevistadas para ver sus realidades bajo una luz diferente. Esto fue denominado en varias ocasiones con una metáfora: ponerse “*las gafas violetas*”. El empleo de las gafas es lo que permite, de acuerdo con las sujetas de estudio, ver la realidad sin tapujos. De ahí que una nueva mirada sobre el mundo, en virtud de estar mediada por el conjunto de categorías mediatizadas por el elenco de socialización y politización feminista, provoque el asombro de quien descubre lo inesperado frente a lo ordinario. Así, después de tomar una asignatura y de revisar algunos textos sobre epistemología feminista, Ana (34 años) se quedó sorprendida al constatar que “*estamos viendo el mundo con categorías de vatos*”. Por eso, el empleo de las gafas violetas equivale a “*cuando te cae el veinte,*<sup>21</sup> *cuando ves ya las cosas desde una perspectiva de género...*” (Lina, 28 años).

El asombro resultante del uso de las gafas violetas no siempre es grato. De hecho, la redefinición de la realidad a través del uso de las gafas puede convertirse en un pesar, en tanto que conduce al descubrimiento del lado cruento de la realidad como, por ejemplo, la ola de feminicidios que ocurren a diario en México. Así, Loreta (22 años) me contó que, después de tomar al feminismo como su lucha y leer artículos sobre violencia contra las mujeres, “*estaba tan paranoica que decía ‘voy a salir a la calle y me van a matar...*’”. Esta redefinición del mundo la condujo, a petición de su madre, al diván de una terapeuta y a buscar vías para seguir informada “*sin estar sufriendo*”.

El nivel de asombro producido por el uso de las gafas violetas es inversamente proporcional al tiempo de socialización y politización feminista transcurrido. Esto quiere decir dos cosas. Primero, que el asombro de las entrevistadas va disminuyendo conforme

---

<sup>21</sup> “Caer el veinte” es una expresión que se utiliza para denotar el punto en el que algo se logra entender.

pasan los años y ellas, gracias a la lectura, van internalizando esquemas feministas como disposiciones de pensamiento, acción y emoción que se activan sin necesidad de realizar un esfuerzo volitivo. Segundo, que entre más temprano sea el acercamiento al feminismo por medio de la lectura, menos revelador resulta el uso de las gafas violetas; en este caso, el feminismo no constituye un arsenal de herramientas para abrirse paso entre la oscuridad, sino un conjunto de categorías que se usan comúnmente para significar el mundo. Esto se ve en el relato de Simona, quien inició su proceso de socialización feminista a los 13 años gracias a que su madre confeccionó un ambiente feminista en su propio hogar. De ahí que Simona (50 años), una vez en la universidad, no se sintiera sorprendida por las lecturas que hizo en la clase de la feminista Graciela Hierro: *“Para mí no eran reveladoras [ni las lecturas y las clases] porque yo ya había tenido mucho contacto con el feminismo...”*. Y continúa: *“En la universidad sí sentí muchas revelaciones, pero no con el feminismo porque con ese ya estaba muy familiarizada. Más bien con temas de lógica y de filosofía analítica”*.

Ahora bien, mediante el conocimiento ganado a través del contacto e interacción con el elenco virtual de socialización y politización feminista, las entrevistadas lanzan una nueva mirada crítica sobre sus pasados. Esta mirada “hace sentido” en el presente, puesto que aporta una respuesta a intuiciones anteriores que, aparentemente, no tenían explicación alguna. Tales intuiciones casi siempre versan sobre pasajes de violencia e injusticias vividas que, al momento de ocurrir, no fueron significadas de esa manera. Así, el contacto e interacción con el elenco virtual allana el camino hacia la toma de *“consciencia”*, esto es, al *“darse cuenta”* de las opresiones que caían sobre ellas y que, a veces, ellas mismas ejercieron. Para Ana (34 años), ponerse las gafas violetas fue *“...como ver el mundo con un marco teórico, uno que hacía mucho sentido, algo que yo había vivido. Era ver el mundo como estaba, pero ver que había mujeres que lo estaban señalando desde hace años...”*.

El escrutinio sobre el pasado conduce a las entrevistadas al reconocimiento del conjunto de violencias que vivieron en sus respectivas relaciones de pareja anteriores y en sus hogares. Dicho escrutinio es acompañado por un fuerte sentimiento de dolor, el cual, gracias a las claves de lectura que fueron ganando vía el contacto con el elenco virtual de

socialización y politización, se transforma en indignación, es decir, en una “emoción moral”<sup>22</sup> acerca de lo que está bien y está mal. En ese sentido, los calvarios amorosos del pasado y las violencias familiares, lejos de ser el resultado de meros infortunios, son reinterpretados por las sujetas de estudio en clave política: los entienden como el producto de arreglos desiguales de poder. Por ejemplo, Helena (35 años) se percató de cómo en la relación con su hermano menor podía haber dinámicas de juego que reproducían la desigualdad estructural de género, ya que tales juegos estaban basados su “*sometimiento*” y, por lo tanto, en una relación asimétrica de poder: “*Entonces encontrar como huellitas del pasado; por ejemplo, he encontrado dibujos, cartas, que no me han dado ninguna gracia. Como recordarme en esos momentos, el trato que me daba mi hermano, que hacen que se me revuelvan cosas*”.

Lanzar una nueva mirada al pasado con las gafas violetas no sólo implica vivir, en el presente, una experiencia de dolor tras el reconocimiento de la violencia padecida. Esa misma mirada puede traer un sentir de liberación y otro de validación de intuiciones. El primero yace sobre la posibilidad de avanzar una explicación de la violencia vivida, la cual anteriormente parecía no responder a ninguna lógica o aparentaba ser responsabilidad directa de las entrevistadas. Ana (34 años) superó el duelo de la separación de su primera pareja gracias a la reinterpretación feminista de su noviazgo, la cual le permitió: a) develar la violencia de la que quería alejarse; b) reconocer que sus problemas de pareja no eran resultado de una deficiencia suya, sino de una relación desigual en términos de poder y c) liberarse de las constricciones que vivía en su relación de pareja y del peso de la culpa. En sus palabras: “*Y después, ya como que toda la parte en la que fui becaria y me empapé del feminismo, fue como el duelo de la relación. Y eso yo creo que también influyó mucho, porque me permitió ver un buen de cosas que para mí eran inexplicables o como culparme o cosas así, y que todo se podía explicar claramente con una relación desigual de poder entre dos personas. Y eso ayuda mucho, eso aligera todo...*” (Ana, 34 años).

El otro sentir que es habilitado por el uso de las gafas violetas es la validación de intuiciones pasadas, las cuales consisten en sentires momentáneos que les hicieron saber,

---

<sup>22</sup> James Jasper define las emociones morales como “sentimientos de aprobación o desaprobación (incluidos aquellos relativos a nosotros y nuestras acciones) basados en instituciones o principios morales, tales como la vergüenza, la culpa, el orgullo, la indignación, la furia y la compasión” (2012, p.62).

según me contaron las interlocutoras, que algo andaba mal, a pesar de no poder decir exactamente qué. De ahí que las intuiciones permanecieran en ellas como una molestia o enfado inexplicable. Con el paso de los años y gracias al capital cultural feminista acumulado en las gafas violetas, las entrevistadas regresaron a sus intuiciones para llevar a cabo un ejercicio de reinterpretación, el cual movilizó en ellas emociones que van desde el enojo hasta la indignación. Por ejemplo, Helena (35 años) me contó que tiene recuerdos *“de cosas que me llegó a decir [su padre] y que yo siempre supe que estaban mal, pero ahora con todos los elementos que tengo...vivo con sentimientos más intensos, con resentimiento”*.

La mediatización de conocimiento feminista no solamente alienta un arduo proceso reflexivo con las gafas violetas sobre las otras personas, sino también acerca de una misma. A lo largo de tal introspección, las interlocutoras se pudieron *“dar cuenta”* del machismo incorporado en ellas mismas y ejercido sobre otras personas. Este procedimiento conlleva al asombro y a la vergüenza de descubrirse de una forma que no les agrada. Ruth (33 años) me contó que *“gracias al feminismo”* pudo detectar los juicios despreciativos que hacía sobre otras mujeres en función de no ajustarse al modelo de belleza femenina hegemónico: mujeres gordas con las axilas no rasuradas. Igualmente, Ruth develó la forma en la que ella misma reproducía dinámicas de acoso: *“...a cierta edad yo era mucho de ver vatos y ‘uy, ese está guapísimo, me gusta, me voy a sentar atrás de él’ ¡eso es acoso! [risas] o sea, también.”*

La introspección realizada con las gafas violetas también conduce al reconocimiento de algunos rasgos de misoginia internalizada. Esta misoginia puede verse en dos tipos de acciones: a) la depreciación de los valores y prácticas comúnmente asociados a las representaciones simbólicas de la feminidad y b) la masculinización de los comportamientos cotidianos, esto es, ceñirse a formas de actuar que, bajo las convenciones de un mundo que refuerza el binarismo de género, corresponden exclusivamente a los hombres. Esto puede ocurrir incluso en los casos de las entrevistadas que transitaron por un camino silencioso rumbo al feminismo. Por ejemplo, Garnet (43 años) prefería pasar su tiempo con hombres, ya que consideraba que las *“pinches mujeres nomás hablaban de shampoos”*. Sofía (24 años), quien tuvo un acercamiento periférico al feminismo, prefería juntarse con varones, porque consideraba que las relaciones con mujeres, en tanto que basadas en la competencia, eran más difíciles. Ambos casos dan pistas de algo que tendré oportunidad de tratar en el siguiente

capítulo: el proceso de socialización y politización feminista muchas veces va a contracorriente de la subjetividad de las entrevistadas.

Por otro lado, el empleo de las gafas alimenta su propia nitidez. Esto quiere decir que el asombro causado por ver el mundo desde esquemas de pensamiento feminista levanta la pasión de descubrir los pormenores de este mundo injusto (Ahmed, 2017): su funcionamiento y puntos débiles. De ahí que el uso cotidiano de las gafas esté vinculado al arrojo individual en el estudio, la búsqueda de foros feministas de información/debate y la participación en círculos de activismo y militancia feminista.

La pasión feminista por seguir descubriendo configura, en parte, el itinerario de definiciones políticas a lo largo del proceso de socialización y politización feminista de las entrevistadas: nuevas lecturas refuerzan las políticas ya sostenidas o modifican la afinidad con una u otra corriente de los feminismos. Lo último sucede cuando las lecturas habilitan un proceso crítico en el que se redefine la naturaleza del problema (el patriarcado), quiénes lo movilizan y actualizan a través de sus acciones (personas machistas). Esto se ve en el caso de Marina (23 años) quien al inicio de su proceso de socialización y politización feminista abrazaba convicciones políticas, según ella, de corte liberal, cuyo objetivo es conseguir la igualdad formal entre hombres y mujeres. No obstante, Marina se identifica actualmente con el feminismo radical gracias a que la acumulación de conocimientos feministas le permitió analizar la realidad bajo una luz diferente. A su vez, Helena (35 años) fue cambiando sus definiciones políticas conforme su formación académica fue complejizándose. Helena pasó de una perspectiva centrada en la igualdad a otra que revaloriza lo “típicamente femenino”: *“Ahora mi posición es distinta, ahora mi posición es como de... la lucha va mucho más allá de que las mujeres puedan hacer las mismas cosas que los hombres; tiene que ver con que se valore lo que se supone característicamente es femenino y que siempre ha estado relegado. No es como ‘ahora las mujeres podemos dar el salto a la parte masculina’, no, la parte femenina está muy bien y hay que valorarla”*.

### **2.3.2 Politización del género y el poder performativo del lenguaje**

La formación de un “nosotras” feminista corre por cuenta, en parte, del reconocimiento colectivo en las experiencias vividas de dolor. Este fenómeno, que descubre la función de

habilitar “los procesos de pertenencia social e identidad” de las emociones (López, 2011, p. 35), ocurre como consecuencia del diálogo con el elenco de socialización feminista, tanto virtual como cara a cara, en tanto que permite la colectivización de las experiencias individuales vía el uso de la palabra. Así, según las interlocutoras, cada una “se dio cuenta” que su sentir no era producto de ningún tipo de carencia psicológica, sino el resultado de algo mucho más grande que apenas se comenzaba a nombrar: el patriarcado, la dominación masculina y el amor romántico. Por lo tanto, el reconocimiento colectivo en el dolor consiste en que cada una pueda verse en el relato de la otra. En palabras de Laura (25 años): *“...cuando estaba en ese conversatorio y empezaron a hablar amigas mías de otras generaciones, de violencias que ellas habían vivido, yo decía como “no ma, es que yo he vivido todo eso”. Y como que nunca me di cuenta que eso era violencia.”*

El reconocimiento colectivo rompe la experiencia aislada del dolor y las asignaciones de valor que se le atribuían. Como resultado emerge entre las entrevistadas la formulación de una frase que legitima su enojo pretérito: *“no estoy loca”*. Así, nace una colectividad politizada en virtud de una emoción asociada al género, a la cual corresponde, como contra parte, un “ellos”. Ese ellos, aunque encarnado en sujetos individuales, no incluye, como dice Garnet (43 años) con tono irónico, a *“todos los hombres”*. Se trata de una representación simbólica de los hombres, en la que éstos constituyen agentes que: a) disminuyen las posibilidades de politización de las mujeres, en tanto que impiden el diálogo de donde nace el reconocimiento colectivo en un sentir que politiza; b) colonizan el pensamiento, ya que toman un lugar en las charlas que se dan únicamente entre mujeres y c) impidieron pasados posibles, pero que no ocurrieron, en virtud de expropiar energía y trabajo femenino que las mujeres pudieron haber empleado sobre ellas mismas. La formación de un “nosotras” y un “ellos” trae consigo una politización de las representaciones simbólicas de género, en tanto que se entiende al vínculo entre hombres y mujeres como una relación desigual de poder: *“...nos dimos cuenta que dejamos de estudiar un idioma y que podríamos conocer otros mundos, dejamos de viajar (bueno, esto es también una condición súper de clase) dejamos de conocernos entre nosotras y estar ahí por una situación muy atravesada del cuerpo y la sexualidad.”* (Sabina, 27 años).

Las representaciones simbólicas de los géneros femenino y masculino no son un resultado inmediato de la incursión en el feminismo. Ambas se van construyendo a lo largo del proceso de socialización y politización feminista, en el que las mediatizaciones de conocimiento por parte del elenco modifican las gafas con las que se lee la realidad individual y social. Esto puede verse en el caso de Violeta (23 años), quien pasó de un primer momento en el que consideraba que “*no todos los hombres son malos*” a “*lo piensas desde la opresión y ya mandas a todos los hombres a la mierda*”.

El reconocimiento colectivo en el dolor y la formación de un *nosotras* indignado va de la mano con un ejercicio que da muestras del carácter performativo del lenguaje: *nombrar*. Nombrar es resultado de familiarizarse con el fondo del capital cultural feminista, en tanto que implica la utilización de algunas categorías propias del activismo y el pensamiento feminista para releer la realidad pasada y presente. En ese sentido, nombrar implica una recodificación del significado atribuido a la vida vivida y viviente, lo cual termina en la reescritura de diversos sucesos ocurridos en el devenir del tiempo individual y colectivo.

Nombrar es “hacer cosas con palabras”.<sup>23</sup> Aquello que se hace, por ejemplo, es el objeto del agravio, el cual, antes de ser nombrado, no existía como entidad reconocible (Ahmed, 2017). Por lo tanto, el proceso de socialización y politización feminista puede entenderse, en parte, como el camino a través del cual se adquiere el adiestramiento necesario para llevar a cabo lecturas políticas de la realidad, las cuales posibilitan, en virtud de sobrepasar las apariencias, detectar lo que antes no estaba: las violencias vividas y su origen, es decir, el patriarcado y su reproducción a través del amor romántico.

La construcción del objeto responsable del perjuicio moral que provoca dolor depende del marco feminista de adscripción. Esto es tanto como decir que feministas interseccionales, radicales y socialistas entienden al patriarcado de maneras diferentes, pues emplean claves interpretativas igualmente distintas para construirlo y analizarlo (Ahmed, 2017). No obstante, respecto al amor hay cierto consenso: el amor no es malo en sí mismo, sino cuando adopta un modelo romántico que prescribe el entrelazamiento de vínculos monogámicos y heterosexuales de parejas cis-género. Aunque más allá del consenso en torno

---

<sup>23</sup> Retomo esta expresión del título del libro “Cómo hacer cosas con palabras” de John L. Austin (2018 [1962]).

a la construcción simbólica del amor romántico, hay discrepancias en torno a las formas legítimas de amar. Sobre esta discusión regresaré en el tercer capítulo.

### **2.3.3 Cierre**

La acumulación de capital cultural feminista vía la interacción con la dimensión virtual del elenco de socialización y politización feminista va configurando el itinerario de los desplazamientos subjetivos de las entrevistadas, ya que les permite entender la realidad de manera diferente, transformar sus afinidades políticas y echar un nuevo vistazo sobre pasados en los que la violencia aparece como un criterio estructurante de sus experiencias. En ese sentido, esa acumulación conduce a transformar, vía un arduo proceso de introspección que lleva consigo notas de sorpresa, el sentido asignado al pasado y el presente. Estos hallazgos están en sintonía con algunas reflexiones de Ahmed, quien sostiene que el devenir feminista conduce al asombro de “ver el mundo que tenemos enfrente y con el que nos enfrentamos ‘como si’ fuera la primera vez” (2017, p. 272).

Las nuevas lecturas sobre el pasado, cuando son expresadas bajo el marco de las agrupaciones feministas, habilitan la formación de un “nosotras”, dado que posibilitan el reconocimiento grupal en los pasajes de violencia que son verbalizados a título individual. En ese sentido, las gafas y la politización colectiva están íntimamente unidas: las primeras develan y explican el dolor que a su vez aporta la base para el reconocimiento y politización colectiva como mujeres. Este resultado es coherente con algo ya mencionado por Ahmed: “...responder al dolor depende de que se hable sobre el dolor, y dichos actos de habla son la condición para que se forme un ‘nosotras’...” (2017, p. 263).

Mediante el uso de las palabras se cambia el sentido asignado a las experiencias vividas, se da cuerpo al objeto causante de los agravios y se forman los cimientos de una colectividad politizada. Este “poder mágico” del lenguaje,<sup>24</sup> que marca su potencial performativo, yace sobre las mediatizaciones de conocimiento que realizó el elenco de socialización y politización feminista, en tanto que es a través de tales mediatizaciones que

---

<sup>24</sup> Bourdieu sostiene que el poder simbólico es un poder “casi mágico”, ya que puede “construir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de conformar o de transformar la visión del mundo y, por ello, la acción sobre el mundo, por lo tanto el mundo...” (2000, p. 71).

las entrevistadas adquieren las claves de interpretación para nombrar, de manera diferente, su realidad y a ellas mismas. Este resultado es cercano a algo dicho Ahmed: el objeto contra el cual está el feminismo “no es, entonces, la base del feminismo (no viene primero, por decirlo así), sino que es un efecto de una respuesta feminista” (2017, p. 266).

Cabe resaltar que así como en el caso de las prácticas de autovigilancia, la única entrevistada que hizo una crítica al empleo de las gafas violetas fue Juana (37 años). Ella considera que las gafas operan bajo la “*retórica de la revelación*” y, por lo tanto, son un “*síntoma*” de lo que en filosofía se llama “*chovinismo epistémico*”, es decir, un tipo de razonamiento que todo lo interpreta en pos de validar sus propias premisas. Aquí se ve un conflicto entre disposiciones de pensamiento, puesto que la formación de Juana como filósofa de la ciencia está condensada en ella como un capital cultural crítico que pone límites a los intentos del “aparato legitimador” para reinterpretar el pasado en virtud de las preocupaciones del presente (Berger y Luckmann, 2012 [1968]). Por otro lado, puede ser que Juana no haya descubierto un pasado lleno de pesares (de violencias que caían sobre ella en virtud de ser mujer), precisamente porque el tiempo al que está dirigida la revelación de las gafas es previo a su transición de género, o sea, cuando no vivía las consecuencias opresivas de ser tratada como una mujer trans\*. En ese sentido, su devenir como mujer feminista es distinto al del resto de entrevistadas, pues es la única en cuyo itinerario de vida no hay un pasado doloroso como mujer que pueda ser descubierto con las gafas violetas.

## **2.4 Redefiniciones**

Después de iniciar sus procesos de socialización y politización feminista, las entrevistadas experimentaron una redefinición de sus vínculos sociales y de sí mismas. En esta sección exploro tales redefiniciones, las cuales he organizado de la siguiente manera: a) viejos vínculos, b) “nuevo espacio vital”, c) mundo laboral y escolar y d) redefinición de una misma. Lo más llamativo de estas redefiniciones es la sustitución de un “aparato conversacional” que permitía el sostenimiento de una definición no feminista de la realidad por otro que, en cambio, promueve un entendimiento feminista del mundo (Berger y Luckmann, 2012 [1968]). La mayoría de entrevistadas atravesaron redefiniciones similares, al margen de sus edades, clases sociales, afinidades políticas y orientaciones sexuales.

### 2.4.1 Viejos vínculos

Para las entrevistadas, la incursión en el mundo del activismo y la militancia feminista implicó un proceso de alejamiento y/o ruptura con algunos familiares y amistades. En el ámbito familiar, el alejamiento se dio principalmente con los padres. De ahí que Koralie (21 años) me contara que dejó “...de hablar con él [su padre] por 4 meses [...], lo saqué de mi vida completamente”. La fractura con los padres no siempre es total, pues a veces se les extienden advertencias para que dejen a un lado el machismo que despliegan e, incluso, se les expiden “licencias” para que se comporten, bajos límites de lo mínimamente respetable, como normalmente lo hacen. Este procedimiento, que implica una suspensión momentánea de las estrategias de señalamiento y cuestionamiento de la pedagogía feminista, ocurre en virtud del cariño que une a algunas de las entrevistadas con sus padres. Se trata de una concesión afectiva que responde a la dificultad de desempeñar el rol de agente socializante en el hogar: “Yo a mi padre muchas veces le he querido dejar de hablar, he querido que deje de ser mi padre. Y de pronto regreso y digo ‘bueno, parece que tiene afectos que dicen que me quiere, se preocupa por mí; sí es hombre, sí es un macho, sí es conservador, pero lo quiero cerca y es de los hombres que quiero en mi vida’. Entonces a él le voy a dar una cláusula distinta, sin dejar la posición política” (Sabina, 27 años).

La ruptura con amistades no feministas incluye tanto a hombres como a mujeres, aunque las rupturas con los primeros, en mi trabajo de campo, son mayores. Las rupturas pueden ser anteceditas por reclamos que circulan en dos direcciones: de las entrevistadas a sus amistades y viceversa. En el primer caso, algunas interlocutoras hicieron recriminaciones a sus amigas y amigos acerca de los distintos tipos de violencias que ejercían o sobre su incapacidad para detectar las opresiones que, a su parecer, caían sobre ellos y ellas. Lorena (31 años), por ejemplo, le dijo a su exmejor amiga del trabajo que: “no te das cuenta de esto, esto, esto, o sea, analízate tantito”. Por otro lado, las amistades, cansadas de que sus amigas feministas vieran y se quejaran de la opresión de género en todo momento, les recriminan lo que ellas consideran que es apatía. Así, al salir de antro, Ana (34 años) recibía comentarios como “ay, ya vas a empezar. ¿Por qué no puedes sólo disfrutar?”. En ambos casos no sólo se ven dos formas discrepantes de entender la realidad, sino actos de “violencia simbólica”,

es decir, intentos de imponer las definiciones que se derivan de tales formas de entendimiento (Bourdieu, 1995 [1970], p. 44).

Las rupturas con las amistades pueden ser dolorosas. Para superar este dolor, algunas entrevistadas realizan una forma de trabajo emocional cognitivo que va de la mano con la reinterpretación del “aparato legitimador”: hacen un manejo volitivo de sus pensamientos para modificar la forma en la que se sienten (Hochschild, 1979), dando paso a argumentos que justifican su conducta. Por eso, algunas entrevistadas asocian el abandono de las viejas amistades con un movimiento en pos de salvaguardar su propia salud: “...*las personas a veces no están en la disposición de entenderte o de cambiar o simplemente no te entienden, entonces pues al final resulta más sano para una pues alejarse*” (Violeta, 23 años). Otras significan el abandono como un procedimiento de fidelidad a ellas mismas, en tanto que implica una declaración de principios que separa entre quienes siguen operando bajo códigos de comportamiento machistas y un “yo” que ya no está dispuesto a ello: “...*es que ya no estoy dispuesta a ceder lo que yo pienso por agradarle a la demás gente, ya no me interesa esta validación masculina...*” (Garnet, 43 años). También hay quienes cambian el sentido asignado a las amistades pasadas, transformándolas en algo distinto a la amistad: “*Sí perdí muchas amistades, que yo considero, de hecho, ni amistades. Después pensé ‘es que si no coincidimos en lo muy básico, en respetar lo que estoy diciendo y el espacio seguro que yo estoy construyendo, pues tampoco me interesa relacionarme con gente así, en el fondo’*” (Garnet, 43 años). Entonces, la ruptura implica un trabajo de reinterpretación, donde conviven la preservación de la salud y la fidelidad a un “yo” feminista. Tal vez por eso algunas entrevistadas hicieron referencias constantes al verbo “*sanar*” al momento de narrar sus pasos por los feminismos.

La distancia provocada por la ruptura de viejos vínculos sociales no solo es ideológica, sino que, conforme las entrevistadas profundizan su involucramiento con sus elencos de socialización feminista, también deja su marca en las formas de llevar el cuerpo. Tales formas pueden dar cuenta de una feminidad que no responde a las representaciones simbólicas de género que circulaban en los grupos ya abandonados, dado que consisten en mecanismos para hacer un performance de género feminista. Según Ana (34 años), la diferencias entre ella y sus amigas se veían en “...*como me vestía, en no depilarme, en no*

*maquillarme si no quiero...a veces sí quería, a veces no; no sentirme mal si no me visto como mis amigas, si voy a salir...”. A su vez, Koralie (21 años) me contó que no depilarse es producto de “...topar que [rasurarse] es una imposición que incluso se asemeja con la cultura de la pedofilia. Sí es como una posición de no hacerlo, como un ir contracorriente de lo que nos han dicho que tenemos que hacer”. Las palabras de Koralie permiten entender cómo el deslazamiento subjetivo que marca la ruptura de viejos vínculos da lugar a un cambio con sentido político en las prácticas de arreglo personal, pues su objetivo es contravenir el sentido normativo de ciertas representaciones de la feminidad.*

#### **2.4.2 Nuevo espacio vital**

La creación de un “*nuevo espacio vital*” puede verse como la construcción de “una base social que sirve como laboratorio de las transformaciones” subjetivas (Berger y Luckmann, 2012 [1968], p, 195). El nuevo espacio vital abre una posibilidad para el mantenimiento de las nuevas disposiciones incorporadas (o en vías de incorporación) y para sostener una definición feminista de la realidad, en tanto que, junto con la fractura de viejos vínculos sociales, favorece un solo modelo de interacción social: aquel que se da entre mujeres feministas. Mantenerse al margen de las interacciones que ocurren fuera de los ámbitos politizados del feminismo y optar por la construcción de un mundo en el que circulan claves feministas para la aprehensión de la realidad implica una profundización del proceso de socialización y politización feminista. Por eso, según Emiliana (29 años), la conversación con sus “*camaradas*” “*como que te construye otro marco político para pensarte a ti y a tus contradicciones.*”.

Una de las razones por las que el “nuevo espacio vital” constituye una locación relativamente cerrada es producto de la paulatina indistinción de las relaciones sociales de amistad y las relaciones sociales del activismo feminista de las entrevistadas. Compartir una misma lucha política puede conducir a estrechar lazos de amistad entre mujeres feministas, mientras que los lazos de amistad ya existentes, sobre todo cuando una de las sujetas implicadas ha incursionado en el mundo de los feminismos, puede cimentar la base para que distintas mujeres empleen principios éticos y políticos del feminismo como guías para la vida cotidiana. De ahí que haya un punto en el que las integrantes de la asamblea sean las mismas

personas que asisten a un festejo íntimo: “*Cuando fue mi cumpleaños hice una fiesta y yo creo que había 3 hombres invitados o 4, y yo creo que eran como 50 mujeres, de todos los espacios en los que estoy ahora...*” (Laura, 25 años).

La militancia y el activismo devienen lazos sólidos de amistad, puesto que ambos configuran un “*refugio*”, tanto virtual como de interacciones cara a cara, en el que prima la intimidad. La intimidad reposa sobre un contexto favorable a la comunicación de lo que no puede dejarse expuesto ante el ojo público (Zelizer, 2009); la posibilidad, cimentada en compartir esquemas de pensamiento que hunden sus raíces en referentes feministas similares, de entendimiento entre compañeras; el intercambio recíproco de trabajo emocional; y el hecho de experimentar “*cosas muy complicadas, complicadísimas*” (Flor, 20 años). La comunicación de lo íntimo y la posibilidad de entendimiento pueden expresarse por medio de exageraciones: Lorena (31 años), en un círculo de mujeres dedicado a la lectura de textos del feminismo radical, tiene “*dos amigas que parece que tenemos 20 años de conocernos*”, cuando en realidad son amigas desde hace poco tiempo. El intercambio recíproco de trabajo emocional para soportar el dolor y la rabia tras develar el carácter opresivo del mundo es movilizado, según los términos de Ana (34 años), por “*hadas madrinas*”: mujeres que, a través de la escucha y las recomendaciones, hacen del nuevo espacio vital una red de apoyo emocional. Así, Ninfa (31 años) me contó que durante su proceso de divorcio “*Fui encontrando amigas feministas que...me dieron como aliento, mucho aliento, hablar, hablar, eso me sirvió mucho*”. El experimentar “*cosas muy complicadas*” apunta a la complicidad de quienes forman parte de un grupo reducido de personas que, en virtud de su arrojo en el activismo y la militancia, han llevado a cabo acciones que las ponen en situaciones límite. Al hablar de sus “*camaradas*”, Emiliana (29 años) subrayó que “*...son las mujeres más entrañables e íntimas que tengo*” con las que ha “*compartido cosas enormes, desde la represión hasta las ideas políticas, los ataques de otras organizaciones, del feminismo radical* [risas]”.

Cada elemento de la intimidad convive con las prácticas de vigilancia y regaño al interior del nuevo espacio vital, lo cual de ahora en adelante llamaré “*polaridad intimidad/regaña*”. Esta polaridad no opera de la misma forma para todas las mujeres, dado que está inserta en un espacio que no es ajeno a las relaciones asimétricas de poder. Aunque

extenderé mis comentarios sobre este tema en el siguiente capítulo, cabe señalar que el nuevo espacio vital está organizado en virtud de posiciones diferenciadas que dan cuenta de formas más legítimas que otras de ser mujer feminista. Las sujetas menos legítimas son aquellas que distan de encarnar la representación ideal de la mujer feminista que existe en sus respectivas agrupaciones. Los problemas de dichas sujetas, incluidos los del amor y la sexualidad, reciben menos atención que los problemas de las sujetas legítimas: son, por así decirlo, problemas ilegítimos de sujetas ilegítimas. No sorprende, entonces, que las sujetas ilegítimas, en comparación con las que sí lo son, experimentan con mayor frecuencia el regaño que la intimidad. Esto muestra cómo al interior del nuevo espacio vital hay un ejercicio selectivo de las acciones que comprende la polaridad intimidad/regaña.

Las entrevistadas protegen las dinámicas de socialización y politización feminista que se dan al interior de sus respectivas agrupaciones, bloqueando el acceso de hombres. Esto lo hacen bajo la justificación de que los hombres, según la representación que tienen de ellos, son agentes que despolitizan a las mujeres vía el reclamo de cuidados en sus relaciones de pareja. Hay entrevistadas que, convencidas de que *“organizarte y hacer política es decirles a tus amigas que vengan a tu casa a platicar algo que sienten o te lastima”*, llevan a cabo una gestión reflexiva del tiempo dedicado a la amistad: *“Tengo otras amigas con las que tengo acuerdos de no hablar de los hombres cuando nos vemos o tener cronometrados 20 minutos porque quiero que me cuentes de tus proyectos, de dónde quieres estar, de ti...”* (Sabina, 27 años). Este fenómeno no solo puede implicar una pérdida de espontaneidad en los encuentros entre mujeres, cuestión apreciable en la medición del tiempo, sino también el reforzamiento de un tipo de interacción que pretende apartar influencias de corte no feminista y, además, un desafío a la representación simbólica de las mujeres como competidoras. Por eso algunas agrupaciones feministas se asemejan, pero nunca se convierten, en una “institución total”: una institución que “debe luchar contra los contactos posibles de sus actores con el mundo exterior (y sus valores exógenos)” (Lahire, 2004, p. 38).

### **2.4.3 Mundo laboral y escolar**

Los compromisos políticos y éticos del feminismo son llevados por las entrevistadas más allá de sus agrupaciones feministas. Cuando tales compromisos son puestos sobre el mundo

laboral y escolar se abre la oportunidad de hacer un performance de la propia identidad política. Esto se puede manifestar como: a) un conflicto con las autoridades, b) una mayor selectividad en la elección de trabajos y c) una transformación de la práctica laboral y escolar.

El conflicto con las autoridades es vivido por las entrevistadas como una muestra de congruencia entre el sentido político que le asignan a su identidad como mujeres y los principios que fueron cosechando durante su inmersión en el mundo de los feminismos. Por ejemplo: Ninfa (31 años) denunció a la directora de la secundaria pública en la que trabaja (frente a los medios de comunicación y las autoridades de la SEP) ya que ésta se encargó de revisar a 200 niñas durante la mañana de un día festivo en el que las niñas tenían permiso de no llevar el uniforme. La directora les pidió a las estudiantes que alzaran los brazos para mostrar si llevaban “*blusas cortas*”, ya que, de ser así, “...*podrían provocar a sus compañeros y que si las tocaban ellas iban a tener la culpa*” (Ninfa, 31 años). La justificación que Ninfa se dio para denunciar a la directora fue la siguiente: “...*yo soy feminista, yo soy activista, tenía que denunciarlo*”. Aquí, la denuncia, un acto que conduce al choque con las prácticas de socialización que se desprenden de una representación simbólica tradicional acerca del tipo de feminidad al que “deben” ceñirse las niñas preadolescentes, es una forma de ejercitar los compromisos éticos y políticos que Ninfa adquirió durante su proceso de socialización y politización feminista, lo cual confirma el carácter feminista de su propia identidad política.

El caso anterior muestra cómo algunas interlocutoras pueden ser agentes de socialización en ambientes donde prima la reproducción de las desigualdades estructurales de género. En el polo opuesto están quienes pueden optar por trabajar en contextos más parecidos a los de sus propias agrupaciones feministas: espacios con cerrojos que bloquean el acceso a agentes externos y, por lo tanto, garantizan la continuidad de las prácticas de socialización y politización feminista entre mujeres. La selectividad de trabajos va acompañada del privilegio de clase, dado que, a diferencia de las mujeres que tienen que aceptar puestos laborales donde la convivencia con hombres es habitual, las mujeres que pueden rechazar ofertas laborales al no empatar con sus convicciones son aquellas que pueden depender económicamente de sus padres. Este es el caso de Sabina (27 años), quien me contó que sus principios feministas la llevaron a “...*tomar postura de si estar en un lugar o no, lo cual también es una postura de privilegio, aceptar un trabajo o no...*”.

La transformación de la práctica laboral es otra forma de hacer una demostración de la fidelidad con la que se abrazan las convicciones políticas del feminismo, puesto que rompe el cerco de autocensura que responde a las expectativas negativas de aquello que podrían pensar las otras personas sobre una misma. De tal suerte que, en el caso de Garnet (43 años), la transformación no sólo fracturó las limitaciones internas y externas (que en realidad son la misma), sino que culminó en un ejercicio de autonombramiento feminista:

“Yo daba clases, ya, pero daba clases de psicología social, me daban muchas ganas de dar la clase de género y lo empecé a hacer sin hablar de feminismo, esto es muy fuerte, muy fuerte. Me daba miedo, porque era...como muy difícil. Yo no quería asustar a la gente. Me daba cuenta que decías “feminismo” y la gente como que se sacaba de onda, entonces yo decía...’que me asocien con las locas, porque yo soy [...]’. Yo todavía estaba ahí. Me tomó muchos, muchos años decir ‘soy feminista, hazle como quieras.’”.

La incursión en el feminismo trae consigo una redefinición de las actividades escolares. Esto puede verse en dos tendencias diferentes. La primera consiste en el arrojito, por medio del estudio, al feminismo, lo cual no sólo cambia los temas de interés, sino que lleva a la búsqueda de cursos, seminarios y talleres en los que se abre la posibilidad de interactuar con las dos dimensiones del elenco de socialización feminista. Por ejemplo, Laura (25 años), después de asistir a un seminario sobre feminismos latinoamericanos, perfiló lo que después sería su tesis: una investigación sobre mujeres zapatistas. La segunda tendencia del impacto feminista en el ámbito escolar es relativo al activismo que se desarrolla al interior de las mismas instituciones educativas. Esta tendencia, anclada a las mujeres que asisten a la universidad y que casi siempre son de clase media, media alta o alta, se puede ver en el relato de Marina (23 años), quien decidió competir por la representación de su carrera con un equipo conformado exclusivamente por mujeres. Lo anterior sugiere que la transformación de las prácticas escolares puede desembocar en el reforzamiento del proceso de socialización y politización feminista de las entrevistadas, dado que implica aumentar la frecuencia de interacción con los agentes que componen los elencos de socialización feminista y formar, donde no había, círculos feministas en los que circulan las categorías del pensamiento feminista que ayudan a sostener, vía la conversación, una definición particular de la realidad (Berger y Luckmann, 2012 [1968]).

#### 2.4.4 Redefinición de una misma

La redefinición de una misma va de la mano con una “narrativa del progreso”, en la que el motor de la transformación, mismo que conduce de un estado lleno de pesares a otro donde prima la tranquilidad, es la adopción del feminismo como principio de la identidad subjetiva. Tal narrativa descansa sobre un trabajo de reinterpretación que conduce a una ruptura biográfica en un claro “antes” y un “después” (Berger y Luckmann, 2012 [1968], p. 198). De ahí que las interlocutoras hicieran constantes referencias a la posibilidad que les ofrece el feminismo de ser y construirse de manera diferente: dar un salto a “*otro lugar*”. La brecha que divide el nuevo del viejo lugar va ensanchándose conforme ellas suman pasos en sus respectivos procesos de socialización y politización feminista.

La redefinición subjetiva que resulta de la interacción con los elencos de socialización feministas se manifiesta en el entrelazamiento indisociable entre las entrevistadas y su identidad política: ellas no son mujeres que simpatizan con el feminismo, sino mujeres feministas. Por esa razón, ninguna de las sujetas de estudio, antes de que yo se los preguntara, había pensado en la posibilidad de dejar de ser feministas. Las respuestas a mi interrogante van desde el aburrimiento, pasando por una vida carente de sentido y una práctica cotidiana imbuida de individualismo, hasta la muerte. Emiliana (29 años) me contó que si no fuera feminista “*Hay una alta probabilidad de que estuviera muerta, porque sí tuve épocas muy depresivas, de mucho hacerme daño a mí misma y pues en un sentido la política me salvo*”. A su vez, Sabina (27 años) me dijo que si no fuera feminista “*Creo que sería aburrida mi vida, creo que no tendría sentido mi vida. Creo que [el feminismo] sí la llenó de contenido. Creo que...creo que sería como vivir en un coma. Como vivir sin una intensidad*”. La respuesta más cercana al abandono del feminismo provino de Garnet (43 años), quien no dejaría de ser feminista, pero podría estar dispuesta a perder, en caso de que las feministas trans-excluyentes “ganaran” el debate, la etiqueta de “feminista”: “*...me he llegado a cuestionar la etiqueta feminista, a partir de la fuerza que están tomando los grupos TERF*.”<sup>25</sup> *A lo mejor les vamos a dejar la etiqueta feminista y que...entiendan con ella*”.

---

<sup>25</sup> TERF es el acrónimo de “trans-exclusionary radical feminist” o, en castellano, “feminista trans-excluyente radical”.

La redefinición de una misma puede adoptar la forma de un “antes” y un “después”, cuya distancia describe un proceso lleno de altibajos, avances y retrocesos. Entre las entrevistadas hay cierto consenso en torno al enojo que acompañó la pasión activista de sus primeros días como feministas, momento que corresponde al develamiento del mundo vía las gafas violetas, y al entendimiento del presente como un tiempo en el que, en función de la incorporación de los conocimientos ganados durante la incursión en el mundo de los feminismos, reina la calma, el goce y la aceptación de sí mismas. Las últimas tres características son usualmente vinculadas por las entrevistadas a la salud y al desarrollo de una identidad feminista consolidada. En ese sentido, el presente feminista se distingue del pasado, en tanto que el reconocimiento actual de la valía personal, la tranquilidad y el disfrute se oponen a la vergüenza, rabia y dolor pretéritos. El presente, a pesar de no ser perfecto, brilla con una luz más cálida que el pasado, dado que, guiadas por el “*amor propio*” y el “*autocuidado*”, las interlocutoras se reconcilian consigo mismas.

Aunque me referiré a esto en el siguiente capítulo, las entrevistadas echan mano de una narrativa de progreso para contar su propia historia de incursión en los feminismos. Me atrevo a decir que lo hacen aun cuando pretenden no hacerlo, por cuanto, me parece, entre ellas prima un sentido común en el que lo lineal y teológico, frente a lo caótico e indeterminado, carece de valor. Por ejemplo: Violeta (23 años) me contó que “...*siento que no es un proceso lineal en el que llegues al punto máximo del feministómetro y ya [risas]. Finalmente...pues sí, o sea, es como hasta circular, hay ires y venires, cambias de perspectiva y...lees otras cosas y conoces a otras chicas y a otras perspectivas.*”.

La superación de problemas, despojarse de viejas cargas, abrazar una mayor claridad de miras y, en esencia, reconciliarse con una misma son elementos que parecen dar cuenta de una narrativa del progreso. En dicha narrativa se pasa de un estadio sombrío a otro en el que se alcanza, a modo de símbolo de victoria, a una misma. De ahí que una consecuencia del proceso de socialización y politización feminista sea una reconciliación que corre mediante el cuestionamiento, crítica y confrontación de los mandatos de la socialización de género que señalan, apelando a un modelo único de feminidad válido, las formas pretendidamente correctas de ser mujer. Así, la narrativa de progreso constituye una épica,

cuya etapa final es la tranquilidad de encarnar una feminidad alternativa o, como dicen las entrevistadas, la tranquilidad de ser y construirse como mujer “*desde otro lugar*”.

#### **2.4.5 Cierre**

La fractura de viejos vínculos sociales favorece la aparición de condiciones propicias para la profundización del proceso de socialización y politización feminista, en tanto que alejan a las mujeres feministas de elencos de socialización que están lejos de abrazar los principios políticos y éticos del feminismo. En ese sentido, la fractura implica dejar a tras el “aparato conversacional” que era necesario para el sostenimiento de definiciones machistas de la realidad. Este hallazgo no es compartido por los trabajos que revisé en el estado del arte.

La integración a un “nuevo espacio vital” trae un reforzamiento de las definiciones mediatizadas por el elenco de socialización y politización feminista, las cuales son tomadas por las entrevistadas como criterios de evaluación individual y grupal. Dicho reforzamiento descansa sobre distintas estrategias como las acciones de la polaridad intimidad/regañó o en bloquear la influencia de agentes externos a los espacios de interacción donde se ejercitan los principios de la socialización y politización feminista. Así, la formación de un “nuevo espacio vital” representa la empresa de constituir un refugio de socialización homogéneo en una sociedad en la que priman, en virtud de su diferenciación, múltiples y contradictorias dinámicas de socialización (Lahire, 2004). Lo anterior no fue mencionado en las investigaciones que incluí en el estado del arte.

La redefinición resultante del proceso de socialización y politización feminista se da en los espacios familiares, laborales, escolares, de amistad y dentro de una misma. Tal redefinición se puede manifestar, en el ámbito laboral, a modo de conflicto con las autoridades y, en el escolar, en una nueva pasión por conocer acerca de temas de género y feminismo. Esa misma redefinición, acompañada de la movilización del capital cultural condensado en las gafas violetas, conlleva a la mayoría de las interlocutoras a la elaboración de una nueva narrativa de sí mismas. Tal narrativa echa mano de características que se hallan en relatos preexistentes, en tanto que, contada a modo de épica en la que se pasa de la oscuridad a la luz, da cuenta de una lógica de progreso profundamente moderna. Lo anterior no fue mencionado en las investigaciones que revisé en el estado del arte.

## **Capítulo III**

### **Experiencias amorosas**

#### **3.1 Narrativas**

De acuerdo con Jackson (1998), las personas recurren a narrativas ya existentes para explicar aquello que hacen, piensan y sienten. Por eso, según dicha autora, nuestras subjetividades están construidas de forma narrativa. De ser así, ¿cuáles son y en qué consisten las narrativas que emplean las entrevistadas para darle sentido a sus experiencias amorosas? Se trata de narrativas que señalan un tránsito subjetivo, el cual tiene como punto crucial, en la mayoría de los casos, el proceso de socialización y politización feminista. En esta sección analizo tales narrativas, las cuales organicé de la siguiente manera: a) de una rebeldía amorosa a otra, b) del acontecimiento al proyecto, c) del malestar a la crítica y d) el amor como fracaso.

##### **3.1.1 De una rebeldía amorosa a otra**

La rebeldía es un componente fundamental de las experiencias amorosas de las entrevistadas. El sentido que le asignan a tal rebeldía se transforma a partir del inicio de sus incursiones por el feminismo. Esto implica el tránsito de una rebeldía no feminista a otra que sí lo es. La diferencia entre ambas rebeldías es que sólo en la feminista destaca el intento de poner en acto distintas convicciones políticas del feminismo y una identidad de género politizada. Sin embargo, las dos rebeldías muestran la centralidad del género en las relaciones amorosas y cómo éstas constituyen una oportunidad para que las interlocutoras ejerzan su agencia.

La rebeldía no feminista<sup>26</sup> tiene dos expresiones: como rebeldía politizada y como rebeldía no politizada. La primera está presente en los relatos de las entrevistadas que incursionaron en el mundo del activismo antes de integrarse a las filas del feminismo, al tiempo que la segunda corresponde a las mujeres cuya primera experiencia de politización fue feminista. Las mujeres de la primera manifestación se identifican con el feminismo socialista o con el feminismo a secas, son de clase media y media alta, tienen diversas edades

---

<sup>26</sup> No debe sorprender que la rebeldía no feminista sea tan rebelde como la que sí lo es, pues muchas veces comparte el “aura de transgresión” del amor romántico, a saber: la afirmación “de los derechos inalienables de la pasión” que “se resisten a las divisiones de género, clase y nacionalidad, así como a las disposiciones normales de la sociedad” (Illouz, 2009, pp. 26-27).

y son bisexuales o pansexuales. En cambio, las mujeres de la segunda manifestación son heterosexuales y no comparten la misma afinidad política, clase social ni edad.

La primera manifestación de la rebeldía no feminista se da como una rebelión politizada que le otorga un sentido contencioso a las dinámicas de pareja. Dicho sentido es establecido en contra de los mandatos de la heterosexualidad obligatoria<sup>27</sup> (Butler, 2007) y contra la dimensión normativa de las representaciones de género que les fueron mediatizadas a las entrevistadas durante su infancia y adolescencia (Scott, 2008 [1986]). Este es el caso de Emiliana (29 años), cuya rebelión, iniciada tras sus primeros contactos con textos anarquistas y porque nunca se sintió cómoda con la representación de la pareja formada por un “*príncipe azul*” y una “*mujer pasiva*”, la llevó a rechazar una pauta de exclusividad sexual y afectiva en una relación amorosa que tuvo durante la secundaria. La base de su rebelión fue un proceso de socialización y politización anarquista, el cual la conectó a una red de relaciones que le permitió acceder a “stocks” de conocimiento crítico sobre el amor romántico. Por eso, el caso de Emiliana señala cómo la búsqueda de alternativas en el amor encuentra su justificación en la promesa anarquista de libertad; una promesa que le hace justicia a su orientación sexual, la cual no tiene cabida en el molde tradicional de las relaciones amorosas monogámicas. Se trata, pues, de una rebelión que trasgrede el orden simbólico de género, ya que, lejos de la docilidad, la desafección política y la heterosexualidad, Emiliana fue una adolescente anarquista que estableció relaciones abiertas con hombres y mujeres.

La segunda manifestación de la rebeldía no feminista tiene como objetivo escapar de la presión familiar que busca imponer las formas pretendidamente legítimas de actuar como mujer. Tal presión puede entenderse como una práctica de socialización de género, dado que busca disciplinar el comportamiento de las interlocutoras en función de las representaciones simbólicas de género de una autoridad parental. Esto se ve en el caso de Helena (35 años) quien a los 16 años, a pesar de la opinión de sus padres, comenzó a salir con un hombre de clase social baja y casi 10 años mayor que ella. Su caso destapa actos rebeldes contra el orden

---

<sup>27</sup> La heterosexualidad obligatoria es una práctica social que consiste en el fomento a la subjetivación generizada dentro de un esquema binario, en el que la diferenciación mujer-hombre corre por cuenta de dos factores, a saber: las diferencias anatómicas y las “prácticas de deseo heterosexual” (Butler, 2007). Bajo este esquema se supone que el sexo, género y deseo coinciden “coherentemente”: los hombres, mas no las mujeres, son aquellos que tienen pene y, además, desean sexualmente a las mujeres. A su vez, las mujeres, y no los hombres, son aquellas que tienen vagina y desean sexualmente a los hombres.

simbólico de género que guía la socialización practicada por sus padres, en tanto que da cuenta de acciones que contravienen las normas y traicionan las expectativas derivadas de ese orden sobre su comportamiento como mujer joven de clase media. Así, Helena, yendo en pesero a Ixtapaluca para verse con un adulto, rompe con las aspiraciones familiares de alcanzar los peldaños de la clase media alta y se aparta de la mirada vigilante de sus padres.

La rebelión feminista en el amor está presente en todas las entrevistas que realicé, dado que las relaciones amorosas funcionan para las entrevistadas como un laboratorio en el que pueden poner en acto las convicciones políticas que fueron ganando a lo largo de sus procesos de socialización y politización feminista. En ese sentido, las acciones que las entrevistadas llevan a cabo en sus relaciones amorosas constituyen un performance de género que está orientado por el sentido político que le asignan a su identidad como mujeres. En otras palabras: las entrevistadas *hacen* género y feminismo en el amor (West y Zimmerman, 1987). La rebelión feminista en el amor se expresa de maneras diferentes, pero su objetivo es casi siempre el mismo: impedir la reproducción de prácticas que impliquen una contribución desigual a la relación amorosa. Para no adelantarme a otras secciones, me limito a las rebeliones que se dan en los ámbitos de la sexualidad y de las dinámicas de pareja.

Respecto a la sexualidad, la rebelión feminista tiene como fin ir a la contra de los desequilibrios de poder que operan en perjuicio de las mujeres en relaciones heterosexuales. Tales desequilibrios fundamentan la explotación masculina de las capacidades de amar de las mujeres (Jónasdóttir, 2011), lo cual se traduce, para ellos, en beneficios sexuales que no devuelven en la misma proporción. Por eso, las entrevistadas recurren a estrategias como la búsqueda de acuerdos cuyo horizonte no sea la satisfacción de la pareja varón (Garnet, 43 años); la apertura a un deseo homosexual ya existente para huir de la insatisfacción sexual de estar con un hombre (Judith, 66 años); y el comienzo de un proceso de “alesbianamiento” (Flor, 20 años). El alesbianamiento consiste en la conversión de una mujer no homosexual en lesbiana. Se trata de un procedimiento cercano a las “tecnologías del yo”<sup>28</sup> (Foucault, 2008), en tanto que implica la realización de trabajo emocional sobre una misma para hacer que a una le guste lo que, en realidad, no le gusta tanto (Hochschild, 2012 [1983]). Algunas

---

<sup>28</sup> En el capítulo anterior definí las “tecnologías del yo” como estrategias de autotransformación que se llevan a cabo en pos de conquistar la felicidad, la libertad, entre otros fines (Foucault, 2008).

interlocutoras han optado o planean optar por este camino, bajo la convicción de que *“las relaciones de las mujeres son mucho más bonitas, desde otro lugar, más generosas, más sensibles. Y ahí creo que se puede construir un poco de igualdad”* (Sabina, 27 años). Además, el alesbianamiento, así como la apertura a un deseo homosexual, constituyen rebeliones contra los mandatos de la heterosexualidad obligatoria, los cuales establecen que el deseo sexual de las mujeres está únicamente dirigido hacia varones (Butler, 2007).

Respecto a las dinámicas de pareja, la rebelión feminista tiene como objetivo el rechazo a la secuencia predefinida de pasos que, supuestamente, una mujer debería cumplir en su relación de pareja. Se trata de una rebelión contra los rituales de interacción amorosos, cuya forma es establecida en función de un orden simbólico de género que asigna un rol subordinado a las mujeres. Esto se puede manifestar como protesta contra la asignación de la mayor parte del trabajo doméstico y de cuidados a las mujeres (Ruth, 33 años); como rechazo al supuesto amoroso del abandono total del tiempo personal en favor de la pareja (Lorena, 31 años); como negación a las expectativas familiares acerca de cómo se comporta una mujer que inicia una relación de pareja (Ninfa, 31 años); y como repudio a los estereotipos que muestran mujeres serviles en el amor (Marina, 23 años). Los casos anteriores son rebeliones contra las expectativas de cumplimiento de un ritual de interacción que coloca a las mujeres, frente a los hombres, en posiciones subalternas. Además, son formas de poner en acto convicciones feministas como la horizontalidad y el respeto a la individualidad, así como formas de traicionar las mediatizaciones de conocimiento amoroso que les fueron legadas a las entrevistadas por elencos de socialización no feministas.

### **3.1.2 Del acontecimiento al proyecto**

Antes de incursionar en el mundo de los feminismos, las interlocutoras relataban sus experiencias amorosas a partir de la narrativa del amor como “acontecimiento”.<sup>29</sup> En ella, el amor aparece como un descubrimiento que rebasa los límites de la convencionalidad y hace prisionera de sus fuerzas a las personas que lo experimentan. Tras sus procesos de socialización y politización feministas, las entrevistadas recurren a la narrativa del amor

---

<sup>29</sup> Siguiendo a Slavoj Žižek, el concepto “acontecimiento” hace referencia a “algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que irrumpe el curso normal de las cosas” (2015, p. 16).

como proyecto, en la cual se subraya la capacidad de construir y respetar acuerdos entre quienes están involucrados en una relación amorosa. Estas narrativas no dan cuenta de una falsa lucha entre emoción y racionalización, pues, como muestran las entrevistas, la pasión no es ajena al cálculo y los proyectos no suceden sin sobresaltos del sentir.

La narrativa del acontecimiento no está presente en los relatos de las interlocutoras, cuya afinidad política es con el feminismo socialista ni en las que tienen más de 45 años. Ambos grupos están compuestos por mujeres que no se identifican con la heterosexualidad. El resto de entrevistadas sí recurrieron a esta narrativa para explicar pasajes de sus respectivas biografías. Lo anterior solo me permite sugerir que, tal vez, las mujeres más jóvenes y las mujeres heterosexuales son quienes tienen un contacto más marcado con la narrativa del amor como acontecimiento, pues la consumieron más recientemente en la infancia y adolescencia y porque la narrativa misma está planteada como una relación entre un hombre y una mujer.

La narrativa del acontecimiento no fue inventada por las entrevistadas, sino que forma parte de una transmisión cultural que les fue mediatizada a través de un proceso amoroso de socialización en el que destaca el papel del elenco virtual. Dicha narrativa sigue la lógica de películas y novelas de amor romántico, dado que está articulada a partir de un “modelo utópico” que mezcla la experiencia amorosa con lo sagrado (Illouz, 2009, p. 27). Esto se ve en las fantasías amorosas que Violeta (23 años) tenía cuando era una niña, ya que en ellas había un momento inesperado del que dependía el resto de su vida, es decir, aquel del amor que nace de un cruce de miradas: *“me quiero enamorar a primera vista y para siempre”*. A su vez, en el relato de Sabina (27 años) sobre una relación que tuvo a los 21 años, la novedad radical del amor se manifiesta como un renacer: *“...es todo mi primera experiencia, como de ‘hola, bienvenida al mundo’”*. Salta a la vista el papel de las mujeres en esta narrativa, ya que, en lugar de enfatizar la iniciativa, subraya la paciencia y la docilidad. De ahí que Loreta (22 años) esperara encontrarse con un hombre que la protegiera *“y que me lleve a París”*. Así, el amor como acontecimiento es una experiencia total: una emoción que rebasa la propia existencia y, para vivirse, demanda una actitud más o menos pasiva por parte de las mujeres.

El tránsito de la narrativa del acontecimiento a la narrativa del proyecto comprende dos dimensiones, cuya base y entrelazamiento consiste en ejercicios de cuestionamiento que distinguen a sociedades de “elevada reflexividad” (Giddens, 2012, p. 38): el proyecto “yo” y

el proyecto del “nosotros”.<sup>30</sup> El tránsito de narrativas es experimentado sin distinción por clase social, edad, afinidad política y orientación sexual. Las diferencias responden, más bien, al tiempo transcurrido entre el inicio del proceso de socialización y politización feminista y el presente. Simona y Judith, quienes incursionaron en el mundo de los feminismos a muy temprana edad y hoy tienen 50 y 66 años respectivamente, no dieron cuenta en sus relatos del tránsito de narrativas, pero sí se ciñeron a la narrativa del amor como proyecto. Considero que esta diferencia se debe a que ambas entrevistadas adoptaron una postura crítica frente al amor romántico varias décadas antes que el resto de las interlocutoras.

El proyecto del “yo” consiste en la búsqueda de una relación que permita un ejercicio de “deconstrucción” subjetiva. Este proyecto está vinculado a las tecnologías del yo (Foucault, 2008), pues entiende la individualidad como una materia sobre la que se puede trabajar para que, en lugar de operar bajo las claves del amor romántico, sea congruente con las convicciones políticas del feminismo y la identidad política autoasignada. Por lo tanto, el trabajo de deconstrucción que hacen las entrevistadas en sus relaciones amorosas supone que ellas son su propio proyecto feminista de transformación, el cual depende de los esfuerzos que depositen en dejar de ser quienes en algún momento fueron. En palabras de Laura (25 años): *“...me da mucho miedo, porque como que pienso ‘hasta qué punto desaprender toda una idea que tienes de relación romántica es súper difícil’. O sea (...) creo que es algo que va a ser interminable en nuestra vida.”*. El fragmento de individualidad que se deconstruye son las disposiciones de género que se ponen en acto en las relaciones amorosas (Cedillo, 2016). Por eso, el proyecto feminista de transformación apunta a cambiar las formas en las que se hace un performance de género como mujer feminista en el amor.

El proyecto del yo tiene una segunda cara: la realización de la individualidad, misma que constituye uno de los elementos del “núcleo de nuestra cultura del amor” (Illouz, 2009, p. 23).<sup>31</sup> Esto significa, para las interlocutoras, que las relaciones amorosas deben ser un

---

<sup>30</sup> No me comprometo a cabalidad con la profundidad teórica de pronombre “nosotros”, mismo que fue originalmente acuñado por Norbert Elias, sino únicamente con aquello que denomina: el “vínculo amoroso de pareja” (Sabido y García, 2015, p. 36).

<sup>31</sup> La oposición entre deconstrucción y realización sólo es aparente, dado que por medio de la deconstrucción es como se realiza, por ejemplo, el sentido político asignado a la identidad de género. No obstante, teniendo esta reflexión en mente, considero que se puede hacer tal distinción con fines meramente analíticos.

escenario para que puedan hacer, pensar y sentir al margen de la presión impuesta por conceptos normativos que señalan, desde posicionamientos no feministas, cómo debe ser una mujer que ama. Lo anterior puede entenderse cómo la búsqueda de “complicidad” entre las disposiciones feministas que se fueron incorporando y las convenciones (de acción, pensamiento y emoción) que operan en la relación social que se compone con la persona amada (Lahire, 2004). Esto es alcanzado por las entrevistadas estableciendo un filtro que descarte posibles parejas que no simpatizan con el feminismo y construyendo acuerdos que respeten los tiempos, espacios y relaciones de cada integrante de la pareja. No deja de ser llamativo que la búsqueda de realización sea diferente para la entrevistada trans\*. Solo ella subrayó, como criterio de realización en el amor, la no “fetichización” de su cuerpo, esto es, el no ser objeto de la fantasía sexual de otra persona.

En el proyecto del nosotros destacan los esfuerzos por contravenir la explotación de las capacidades de amar de algún integrante de la pareja (Jónasdóttir, 2011). Por eso, en las relaciones presentes de las interlocutoras no es frecuente la imposición de reglas que operan en beneficio exclusivo de una persona, sino el intercambio recíproco de información entre sujetos autónomos que saben lo que quieren. A partir de tal intercambio se establecen los límites temporales, espaciales y morales bajo los que opera el “nosotros”. Al proceder de esta manera, las entrevistadas rompen con el universo simbólico del “amor como acontecimiento” en el que las mujeres aparecían como sujetas pasivas, realizan el sentido político asignado a su identidad de género y practican el siguiente principio feminista en el terreno de la sexualidad: “*todo debe ser totalmente consensuado*” (Flor, 20 años). Entonces, el proyecto del nosotros es producto de un acuerdo que sigue la estela del conocimiento feminista que fue mediatizado a las entrevistadas por sus elencos de socialización y politización feminista.

### **3.1.3 Del malestar a la crítica**

Las entrevistadas recurren a una narrativa que describe el tránsito entre el malestar a la crítica del amor romántico. El tránsito descansa en el reconocimiento de los pesares anteriormente vividos en las relaciones de pareja y señala el perfil casi sociológico de la crítica (Illouz,

2012),<sup>32</sup> ya que, en lugar centrarse en supuestas deficiencias de personalidad, coloca en su centro a instituciones y discursos que rebasan a las entrevistadas. Tanto los malestares como las críticas giran en torno a los daños a la salud. Por eso y porque los malestares y las críticas están en todos los relatos de las interlocutoras, analizo ambos de manera simultánea.

En la construcción simbólica del amor romántico que hacen las entrevistadas se puede ver en ejecución una parte de los conocimientos que ellas adquirieron a lo largo de sus procesos de socialización feminista. Tales conocimientos no constituyen fragmentos dispersos, sino que están articulados en una teoría feminista que incluye categorías, causas y consecuencias. Esto se ve en las palabras de Ruth (33 años), quien considera que el amor romántico es una “*estructura de dominación masculina*” que permite el ejercicio de todo tipo de violencias contra las mujeres: desde la violencia psicológica (por ejemplo, ignorar) hasta el feminicidio. Aquello que le da soporte a tales violencias, según Ruth y otras entrevistadas, son los “*mitos del amor romántico*”: falsedades que moldean la vida emocional de las personas, a través de una socialización romántica temprana e intensiva

En la teoría feminista de las entrevistadas es difícil establecer cuándo termina un mito del amor romántico y cuándo empieza otro, pues todos operan en conjunto. Los mitos de la “*media naranja*”<sup>33</sup> y “*juntos por siempre*”<sup>34</sup> apuntan a un mismo lugar: una entrega total entre los integrantes de una pareja. Esto significa, en la lógica de las interlocutoras, que en tanto que el otro es una parte de mí y yo una parte del otro, entonces el otro es propiedad mía y yo propiedad del otro. Dado que este tipo de acuerdo viene implícito, según Laura (25 años), en el formato del amor romántico, una acepta sus términos sin comunicar su consenso y aun cuando no esté de acuerdo con el lugar subordinado que les asignan a las mujeres en las relaciones amorosas. Es como si una se encontrara en el amor romántico antes de saberlo.

Del modelaje emocional del amor romántico, así como de su presencia ignorada en la vida de las personas, se desprenden consecuencias que, para las entrevistadas, van en

---

<sup>32</sup> Al decir “perfil casi sociológico de la crítica” tengo en mente a Illouz, quien señala la importancia de alegar, en medio de una “cultura freudiana”, que “los fracasos de nuestra esfera privada no son consecuencia de una debilidad psíquica, sino que a los caprichos y sufrimientos de nuestra vida emocional les dan forma ciertos órdenes institucionales” (Illouz, 2012, p. 13).

<sup>33</sup> Este “mito” consiste en la creencia de que toda persona está incompleta hasta que, por medio del amor, encuentra a su otra mitad.

<sup>34</sup> Este “mito” apunta en un par de direcciones: el amor verdadero es con una sola persona y para siempre.

detrimento de la salud<sup>35</sup> de las mujeres. La consecuencia de mayor calado es el borramiento de la individualidad, la cual tiene distintas expresiones: ordenando la vida en función de la pareja (Sofía, 24 años); creyéndole al novio, “*estilo Gloria Trevi*”,<sup>36</sup> por encima de la propia angustia y haciendo caso omiso de las noticias de infidelidad (Garnet, 43 años); abandonando el tiempo dedicado a las amigas y al estudio (Sabina, 27 años); y renunciando a “*lujos*” por obtener las comodidades materiales que demanda una vida en pareja (Ninfa, 31 años). De ahí que una crítica a la base de mitos del amor romántico sea, en los términos de las entrevistadas, una práctica de “*autocuidado*”, una forma de preservar la salud mental, física y emocional.

Si los mitos del amor romántico son una amenaza para la salud, ¿por qué a las interlocutoras les cuesta trabajo desprenderse de ellos? En parte, porque los mitos, o “stocks” de conocimiento romántico relativos a la feminidad, son incorporados como esquemas de acción, pensamiento y emoción que, a pesar de los intentos por reprimirlos, se activan al momento de entrar en su contexto de aplicación: las relaciones amorosas (Lahire, 2004). La tecnología que permite un primer quiebre con el poder de aquella realidad social individualizada (los mitos) son las gafas violetas, en tanto que habilitan una reinterpretación del itinerario amoroso. Esto se ve en el caso de Ana (34 años), a quien le gustaba uno de los supuestos que acompañan a los mitos del amor romántico: los hombres son un misterio, una caja de emociones que sólo se abren frente al amor verdadero. Por eso, al hablar de su primer novio, me dijo: “*Me gustaba lo que después...con ojos feministas era horrible. A mí me gustaba que era un chavo muy particular, era como tímido en algún punto, no se abría muy fácilmente hacia afuera.*”. Entonces, romper con los mitos es resignificar; pero resignificar es difícil, dado que implica un cambio del esquema de pensamiento desde el que se significa.

Las entrevistadas extienden sus críticas del amor romántico hacia formatos “alternativos” de amor como el poliamor y las relaciones abiertas. Lo que permanece en ambas críticas es el énfasis puesto en la salud. Violeta (23 años) me advirtió de la falta de

---

<sup>35</sup> La salud no es el único elemento en juego, puesto que a él se suman otros de igual importancia como la autonomía y la libertad. No obstante, en este pasaje de la tesis me centro en la salud, ya que fue múltiples veces mencionado por las interlocutoras.

<sup>36</sup> Garnet se refiere a la letra de una canción de la cantante popular Gloria Trevi. Dicha letra va de la siguiente manera: “Le creo cuando dice te quiero/ Le creo que su amor será eterno/ Le creo que es el hombre más bueno/ Le creo que la luna es de queso/ Y si me diera otro beso/ Que más da si me miente, yo le creo.”.

*“responsabilidad afectiva”* (entendida como el respeto y cuidado mutuo entre quienes forman un “nosotros” amoroso) que suele primar en las relaciones abiertas; al tiempo que Emma (28 años) me contó que en las relaciones abiertas también se reproducen relaciones asimétricas de poder. En ese sentido, la crítica de las interlocutoras al amor romántico va más allá de éste, dado que su preocupación principal no es tanto un modelo particular de relación, sino la preservación de la salud de las mujeres que aman: su bienestar.

Cabe señalar un par de consecuencias que surgen de la crítica al amor romántico. La primera consiste en la anteposición del “yo” en el amor, lo cual se puede manifestar como el establecimiento de límites que salvaguarden, frente a las dinámicas de pareja, el sentido atribuido por las entrevistadas a su individualidad o como un desplazamiento del amor a la periferia de sus preocupaciones: *“...por primera vez en mi vida...es una etapa en la cual el amor no es una cosa primordial en torno a la que gira mi vida”* (Laura, 25 años). La segunda consecuencia consiste en la vivencia de un amor desencantado. Helena me contó que se toma el amor de manera *“menos densa, menos seria, con menos gravedad, digamos”* (Helena, 35 años). Ambos relatos apuntan en la misma dirección: tras la incorporación de conocimiento feminista, el amor deja de ser visto como una experiencia que, dado que justifica la vida, merece ser esperada en todo momento. Se trata de un cambio en los esquemas de pensamiento que conduce a una ruptura del itinerario amoroso entre un “antes” y un “después” (Berger y Luckmann, 2012 [1968], p. 198) del proceso de socialización y politización feminista.

### **3.1.4 El amor como fracaso**

La narrativa del amor como fracaso aparece únicamente en el relato de la entrevistada trans\*. Después de contarme una de sus experiencias amorosas, Juana (37 años) me dijo: *“Desastre número mil. No, y bueno, podría seguirle, pero mejor sigue con las preguntas porque desastres ha habido muchos”*. El que solo ella articulara sus experiencias a partir de esta narrativa no significa que la narrativa misma sea una arbitrariedad individual, pues cuando amamos o nos entristecemos por amor, según Illouz (2012), echamos mano de marcos culturales para canalizar nuestras experiencias. Contrario al resto de narrativas, ésta no tiene como punto crucial la incursión en los feminismos, sino los problemas derivados de haber sido un hombre homosexual y las peripecias causadas por haber tenido una transición de

género: por un lado, la dificultad de encontrar un amor correspondido en ambientes poco abiertos a la diversidad sexual y, por el otro, el hecho de ocupar posiciones vulnerables en virtud de ser leída como una mujer trans\*. Tales posiciones son relativas a su “fetichización” como un objeto sexual y a ser vista, en tanto que mujer trans\*, como alguien con quien sólo se puede ocupar el espacio público bajo el riesgo de sentir el castigo de la reprobación social. Así, la especificidad de la narrativa amorosa de Juana descansa en la especificidad de su itinerario de vida como persona que tuvo una transición de género.

### **3.1.5 Cierre**

La narrativa “de una rebeldía amorosa a otra” muestra cómo el amor consiste en una relación social que permite a las entrevistadas contraponerse a las presiones derivadas de la socialización de género y ejercitar sus compromisos políticos feministas. Estos hallazgos no encuentran réplica en otras investigaciones, aunque son coherentes con los de Hand, cuyas interlocutoras señalaron que el feminismo les permite, en sus relaciones amorosas, comportarse al margen de los roles femeninos de corte tradicional (2013, p. 60).

La narrativa “del acontecimiento al proyecto” da cuenta del cambio en la construcción simbólica del amor: si antes se afirmaba el arrobamiento emocional, ahora se enfatiza la importancia de someter el amor a los intereses de las interlocutoras. Lo anterior está en parcial contradicción con los resultados de Esteban y Távora (2008), puesto que las interlocutoras de estas investigadoras recurren tanto a la narrativa del acontecimiento como a la del proyecto para señalar el arrobamiento emocional del amor y la búsqueda de relaciones para la realización individual.

La narrativa “del malestar a la crítica” muestra la influencia de la acumulación de capital cultural feminista en la resignificación de las experiencias amorosas pasadas y en la elaboración crítica del amor romántico. Lo mismo encontraron otras investigadoras, cuyas entrevistadas significan el amor romántico como una de las bases para la opresión de las mujeres (Payne, 2010), como una “trampa cultural” (Esteban y Távora, 2008) y como una cárcel para la individualidad (García, 2017b).

La narrativa del “amor como fracaso” señala un punto de comparación interesante, por cuanto tiene como sustento un conjunto de experiencias que, en tanto que responden a la

transición de género de una mujer trans\*, no son compartidas por la mayoría de las entrevistadas. Se puede hipotetizar que el itinerario amoroso de mujeres feministas cisgénero y trans\* no están marcadas por los mismos elementos, siendo el género uno (de muchos) causantes de esa diferencia. No encontré esta pista en ninguna de las investigaciones que revisé en el estado del arte.

### **3.2 Parejas ideales, regímenes y confluencia**

Según Lidia Girola, las representaciones sociales son “...construcciones simbólicas del pensamiento de sentido común; que surgen de las prácticas recurrentes de los actores en interacción...” (2016, pp. 443 - 444). Las representaciones “acentúan características que se consideran relevantes respecto de un objeto, una idea, o una situación específica...” (2016, p. 444); al tiempo que ofrecen ordenamientos simplificados de la realidad, que los individuos adoptan como guías de acción y evaluación (Girola, 2016, p. 444). De ser así, ¿cuáles son, a qué responden y qué consecuencias se derivan de las características acentuadas en las representaciones de la pareja ideal que las interlocutoras han tenido a lo largo de sus vidas? Con el objetivo de contestar estas preguntas, he organizado la exposición de esta sección en tres rubros: a) parejas ideales, b) regímenes masculinos y c) confluencia armónica de habitus.

#### **3.2.1 Parejas ideales**

A lo largo de sus vidas, las entrevistadas han tenido distintas representaciones ideales de pareja.<sup>37</sup> El tránsito de unas representaciones ideales a otras consiste en el cambio de las cualidades deseadas en otra persona. Un factor importante en el tránsito de estas representaciones es el proceso de socialización y politización feminista, dado que, a través de él, las entrevistadas reajustan los marcos perceptuales desde los que determinan si una persona es o no atractiva. Así, la incursión en el mundo de los feminismos no solamente es, en el caso de las entrevistadas, un proceso que las lleva a una reconstrucción crítica del pasado, sino, también, a una transformación de sus patrones de gusto.

---

<sup>37</sup> Producto de mi análisis, estas representaciones deben ser entendidas como “tipos ideales”, es decir, como construcciones que: a) están libres de contradicciones, b) son elaboradas *como si* uno conociera todas las circunstancias pertinentes al caso y, por ambas razones, c) nunca o casi nunca se encuentran en el mundo empírico (Weber, 2012 [1922], pp. 7, 9, 17).

Antes de adentrarse en los feminismos, las interlocutoras tenían tres representaciones ideales de pareja: “chicos malos”, “chicos tímidos” y “personas inteligentes”. El primer tipo ideal aparece en los relatos de las entrevistadas menores de 35 años que son heterosexuales o bisexuales. Un chico malo es una persona joven y generalmente “cool”<sup>38</sup> (Lucrecia, 23 años), cuyo desafío a las reglas es el impulso que le lleva al desgaste de sí mismo. Se trata de una persona atractiva y las más de las veces entusiasta, cuya apariencia, en lugar de caracterizarse por un estilo de clase social predefinido, sencillamente sobresale del resto de personas. Por otro lado, el tipo ideal de chico tímido estuvo presente en algunos relatos de mujeres heterosexuales menores de 35 años, cuya posición de clase fue media y media alta y se identifican, sobre todo, con el feminismo radical. Los chicos tímidos son misteriosos, casi siempre inteligentes, pero que, al ser retraídos, difícilmente comparten su vida con otras personas. Se trata de individuos singulares, cuyo principal atractivo no consiste en la belleza física, sino en los tesoros de una vida interior que se guardan para ellos mismos. Finalmente, el tipo ideal de personas inteligentes se encuentra en las narraciones de las interlocutoras que tienen más de 40 años, cuya orientación sexual es bisexual y forman parte de la clase media alta.<sup>39</sup> Se trata de personas brillantes que, al margen de su apariencia, pueden enriquecer los dominios de actividad que a las entrevistadas les parecen más interesantes.

Después de iniciar sus procesos de socialización y politización feminista, los principios de visión desde los que las entrevistadas determinan el atractivo de una persona cambiaron profundamente. De ahí surgió un nuevo tipo ideal de pareja. Una característica de dicho tipo ideal que aparece en los relatos de todas las entrevistadas, pero, sobre todo, en los de mujeres heterosexuales es la capacidad de hacer trabajo emocional (Hochschild, 2012 [1983]). Ese trabajo se manifiesta como a) la posibilidad de hacer una gestión reflexiva de los estados emocionales de uno mismo para, entonces, expresarlos con la mayor asertividad posible y b) como apertura a trabajar sobre las emociones de la pareja para que sus trajines

---

<sup>38</sup> Lucrecia emplea la palabra “cool” para referirse a las características atractivas que hacían de su novio una persona sobresaliente, alguien distinguido.

<sup>39</sup> En las entrevistas hubo una gran disparidad en cuanto a la cantidad de palabras dedicadas para reconstruir los tipos ideales de pareja antes del proceso de socialización y politización feminista de las interlocutoras. Las mujeres menores de 35 años, en comparación con sus pares mayores de 40, me contaron más detalles al respecto; de tal forma que me permitieron construir tipos ideales más complejos. Por otro lado, salta a la vista que la única interlocutora lesbiana no mencionara su pareja ideal antes de ser feminista.

le resulten menos pesados. Hacer trabajo emocional consiste en una competencia que, en los relatos de las entrevistadas, corresponde exclusivamente a las mujeres. Por eso, la creación de la pareja ideal como “hombre emocional” da cuenta de un deseo: que los varones inicien su propia revolución de género, apartándose de aquella figura masculina renuente a su sentir que circula en la academia y múltiples discursos de sentido común (Cottingham, 2016).

La segunda dimensión de la pareja ideal, misma que está presente en los relatos de todas las entrevistadas, es ser feminista o simpatizar con el feminismo. Esto no implica que la pareja ideal asuma el feminismo como una etiqueta identitaria, sino que sus formas de hacer, pensar y sentir sean congruentes con los principios éticos y políticos del feminismo como, por ejemplo, el respeto a los acuerdos y la reciprocidad en el intercambio de cuidados. Esta pareja ideal es alguien con quien se puede construir el contexto de aplicación de disposiciones que manifiestan el sentido político asignado a la identidad de género. Se trata, por lo tanto, de una pareja ideal con quien se construye una relación que habilita el deseo de autorrealización feminista en el amor (Illouz, 2012, p. 135).

La tercera dimensión de la pareja ideal es la independencia económica. Esta dimensión sólo apareció en las narraciones de mujeres heterosexuales y bisexuales de clase media y media baja, cuyas edades rebasan los 25 años. El trabajo de esta pareja ideal le permite vivir sin necesidad de apoyarse en los recursos monetarios que generan las entrevistadas y pagar un lugar para vivir que sea ajeno a la vigilancia de sus padres. Ambas cuestiones son importantes, pues, de lo contrario, la pareja se convierte en una carga a la que se debe mantener o en alguien que no puede asegurar un espacio exclusivo para la intimidad del “nosotros” (Sabina, 27 años). Así, la independencia económica de la pareja ideal está orientada salvaguardar la independencia de las interlocutoras y a garantizar la apertura de un terreno específico del “nosotros”, en el que no tengan cabida las acciones de personas ajenas al vínculo emocional de la pareja (Sabido y García, 2015, pp. 49-51).

### **3.2.2 Regímenes**

El tránsito de un grupo de representaciones ideales de pareja a otras responde a haber develado, gracias a la incorporación de capital cultural feminista, episodios injustos en sus relaciones amorosas anteriores. Tales episodios dan cuenta, entre otras cosas, de los

regímenes masculinos del sentir y de la economía. Ambos regímenes están inscritos en una dinámica cultural más amplia en la que los varones sacan provecho de, mas no regresan en la misma proporción, los cuidados y el placer sexual ofrecidos por sus parejas mujeres: la explotación masculina de las capacidades de amar de las mujeres (Jónasdóttir, 2011).

El régimen masculino del sentir descansa sobre dos pilares. Uno de ellos es la gestión masculina de las reglas que marcan las formas pretendidamente legítimas de sentir y expresar lo sentido en las relaciones de pareja (Hochschild, 2012 [1983]). Esto se ve en el caso de Ana (34 años), pues su primer novio estableció como regla la renuncia a tratar los asuntos que Ana consideraba problemáticos de sus dinámicas. De ahí que, cuando Ana no podía más y estallaba en lágrimas, él le respondía con un comentario que recordaba el contenido de la regla: *“ya vas a llorar, ¿por qué vas a llorar?”*. Entonces, Ana guardaba silencio. Igualmente, la gestión masculina de las reglas del sentir se ve en el caso de Sabina (27 años), ya que uno de sus exnovios estableció una regla que sólo cumplía cuando las emociones en cuestión eran las de ella: no se vale sentir celos. Así, cuando él sentía celos, los escondía detrás de una frase: *“no soy celoso, soy territorial”*.<sup>40</sup> Tanto el comentario del exnovio de Ana como el del exnovio de Sabina dan cuenta de prácticas que, al establecer los límites de la emocionalidad, buscan disciplinar el sentir de sus parejas bajo las coordenadas de un régimen que les beneficia a ellos, permitiéndoles: huir del trabajo emocional de pareja (exnovio de Ana) y sentir celos aun cuando no está permitido (exnovio de Sabina).

El otro pilar del régimen masculino del sentir es la dominación emocional, la cual ocurre mediante la renuncia a contribuir con el mismo volumen de trabajo emocional en la pareja y en un desapego más fuerte (Illouz, 2012, p. 142). La primera expresión da lugar a una división generizada del trabajo emocional, en el que las mujeres, y no los hombres, son las encargadas de vigilar sus emociones y de procurar que el sentir de sus parejas no caiga en depresión o ansiedad. Es por ello que Laura (25 años), asumiendo el rol de cuidadora, me dijo que: *“yo era mucho el consuelo emocional de ellos [sus exnovios] y que yo no me podía abrir porque sabía que yo era la fuerte. Entonces si yo me abría, pues se rompía todo”*. A su vez, el desapego consiste en un tipo de emocionalidad que, en apariencia, puede romper y

---

<sup>40</sup> Cabe mencionar que las reglas masculinas del sentir descansan fundamentalmente en las experiencias que las sujetas de estudio heterosexuales y bisexuales tuvieron con hombres.

generar puentes con otra persona sin ningún tipo de gasto de por medio. Sofía (24 años) se enfrasco en una dinámica de “cortar y regresar” con su novio de la preparatoria, a partir únicamente de los deseos que él tenía. Ambos casos muestran cómo los hombres explotan las capacidades de amar de sus parejas, en tanto que no siempre devuelven el amor que se les da en forma de trabajo emocional y porque son ellos quienes determinan cuando es momento de amar (Jónasdóttir, 2018). Entonces, la desigualdad estructural de género se reproduce, en estos casos, como desigualdad emocional entre hombres y mujeres que forman un “nosotros”.

El régimen masculino del sentir no descansa sobre hechos naturales. Las capacidades de amar de las entrevistadas no responden a una suerte de “esencia emocional” que les sea propia, sino a una socialización de género que sigue un orden simbólico en el que la feminidad, desde los siglos XVIII y XIX, está asociada a la “responsabilidad de cuidar, de sentir y expresar emociones orientadas a la formación de relaciones estrechas y su conservación” (Illouz, 2012, p. 98). Esas capacidades de amar son, entonces, un “capital emocional”<sup>41</sup> que se acumula durante el proceso social de devenir mujer. A su vez, la explotación ejercida por los varones no es resultado de una patología que les sea inherente (Jónasdóttir, 2011 p. 266), sino de la posición dominante que ocupan en la sociedad. Dicha posición, marcada por la relativa independencia, “les lleva hacia un ilimitado deseo de éxtasis” y a entender los cuidados “como una serie de cargas y limitaciones, como una pérdida de tiempo y energía que debe economizarse” (Jónasdóttir, 2011, p. 266). Me atrevo a pensar que esto ha resultado en la creación de un capital emocional masculino que, en el contexto de las relaciones amorosas, destaca por el desapego (Illouz, 2012). Entonces, la socialización de género que lleva al cuidado, de un lado, y al desapego, del otro, es lo que fundamenta, en parte, la explotación de las mujeres en el amor.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Con el concepto “capital emocional” me refiero a “conocimiento basado en emociones, manejo de habilidades y capacidades de sentir que unen procesos individuales y recursos a la pertenencia dentro de grupos y la posición social” (Cottingham, 2016, p. 452). Como cualquier forma de capital, el capital emocional no tiene una distribución homogénea en la sociedad, se activa en virtud de las claves del contexto y es acumulado a partir de procesos de socialización en los que el género juega un papel crucial (Cottingham, 2016).

<sup>42</sup> ¿Esto quiere decir, como afirma Shulamith Firestone (1970), que los varones son “parásitos emocionales” que pueden recibir amor, pero no generarlo ni retribuirlo (Illouz, 2012, p. 99)? A reserva de hacer una investigación empírica al respecto, considero que nada impide que en el capital emocional de los varones haya una orientación hacia la ternura y el cuidado; así como nada niega que el capital emocional de las mujeres esté compuesto por desapego. Pensar de manera distinta, según yo, conduce a la esencialización del capital emocional en virtud del género, así como una rígida dicotomía que refuerza los binarismos de género.

El otro régimen masculino es relativo a la economía. Este régimen tiene, por lo menos, dos manifestaciones. Por un lado, la delegación de tareas administrativas en el hogar y la negativa a establecer un acuerdo de participación equitativa en los gastos cotidianos de dinero. Esto ocurrió en el caso de Helena (35 años), cuya pareja, a pesar de ganar el doble que ella, contribuía con menos dinero al hogar y no se encargaba de pagar los servicios, sino que le decía *“Tú ve pagando las cosas y me haces mi cuenta al final del mes y pagamos mitad y mitad; me dices gaste 7 mil en el mes, me debes 3500.”*. La otra manifestación de este régimen consiste en el acondicionamiento del apoyo económico al cumplimiento de demandas masculinas que van en detrimento de la independencia de las mujeres. Este fue el caso de Ninfa (31 años), dado que, pasados seis meses de que regresó a estudiar y por lo mismo pasaba menos horas en su casa, su marido la dejó de apoyar económicamente. De ahí que Ninfa, tuviera que pedir dinero prestado a un familiar para trasladarse, comer y seguir estudiando. Este acto, que bien podría entenderse como una venganza por la independencia de Ninfa, estuvo acompañado por otro igualmente grave: el exmarido se gastó en unas vacaciones el dinero de un préstamo que Ninfa había sacado para solventar sus gastos. Estos casos muestran prácticas que consolidan una división generizada de roles al interior de las parejas, que, en última instancia, benefician a los hombres: Helena, en detrimento de su propio tiempo, tiene que hacerse cargo de la administración del hogar; al tiempo que Ninfa, en perjuicio de sus estudios, tiene que regresar a la casa si quiere recibir apoyo económico.

Si concedemos que las capacidades femeninas para amar no sólo están referidas a la sexualidad o a los cuidados que se manifiestan como trabajo emocional y material (Fraser, 2015, p. 111), sino, también, al hecho de aportar dinero; entonces, el poder del amor también es relativo al régimen masculino de la economía. La apropiación de los productos del trabajo de las entrevistadas cae en la misma definición de explotación que la apropiación de las capacidades femeninas de amar, pues en ambos casos son los varones quienes extraen un beneficio (emocional, sexual, económico) que no es devuelto en la misma proporción (Jónasdóttir, 2011). Entonces, cuando Helena se hacía cargo de la administración del hogar y cuando el exmarido de Ninfa se gastaba en unas vacaciones el préstamo que ella solicitó al banco, hay una apropiación no equitativa del trabajo femenino que está orientado hacia el sostenimiento de la relación de pareja y, por lo mismo, una relación de explotación.

### 3.2.3 Confluencia

La confluencia armónica de habitus se da cuando las disposiciones de acción, pensamiento y emoción de una persona son altamente compatibles con las de otra. Esto produce una dinámica de pareja similar a un baile, dado que los cuerpos involucrados, entes individuales pero relacionados de manera interdependiente en la figuración “nosotros” (Sabido y García, 2015), por un momento interactúan como si fueran uno sólo.<sup>43</sup> La confluencia armónica de habitus se compone de seis elementos. Los primeros cinco están presentes en todos los relatos de las entrevistadas y se corresponden con algunas dimensiones de la representación ideal de pareja antes revisada: a) la intimidad, b) la posibilidad de poner en acto el sentido político que se le atribuye tanto a la individualidad como a la narrativa empleada para explicar la propia biografía amorosa, c) la socialización y politización feminista de la pareja, d) compartir edades similares y e) estar ubicados, más o menos, en la misma clase social. El sexto elemento sólo aparece en el relato de la entrevistada trans\*: es la posibilidad de que el “nosotros” pueda construir su propio territorio en el espacio público (Sabido y García, 2015).

El primer elemento que participa en la confluencia armónica de habitus es la intimidad: un tipo de relación social caracterizada por el mutuo conocimiento de lo que no se dejaría ante de la vista de cualquiera y por atenciones especiales en las que caben “expresiones de cariño, servicios corporales, lenguajes privados, apoyo afectivo y corrección de defectos vergonzosos” (Zelizer, 2009, p. 38). Aquí lo importante es que el “nosotros”, lejos del desapego masculino, opere bajo un marco de “responsabilidad afectiva”, es decir, desde la mutua apertura para hacer y recibir trabajo emocional (Violeta, 23 años). Una de las formas en las que se expresa dicho trabajo emocional es en la escucha atenta de aquello que la pareja no contaría a nadie más: sus secretos, alegrías y penas. Esto implica la creencia de que aquello que cuenta la pareja tiene importancia y que la individualidad de cada integrante del “nosotros” debe tener un espacio para manifestarse sin temor a ser juzgado. Esto puede verse en las siguientes palabras de Flor (20 años):

“Entonces, cosas que yo no le contaba a nadie, porque nadie sabía topar que yo era así de sensible y que estaba bien serlo, se lo empecé a contar a ella y ella también lo era. Entonces,

---

<sup>43</sup> La idea de la confluencia armónica de habitus como un baile la extraje de Elias, quien recurre a esta misma metáfora para explicar las cadenas de interdependencia humana que él llama “figuraciones” (Elias, 2016 [1977], pp. 70-71).

esa sensibilidad de las dos y que también somos muy nerviositas y como ansiositas, creo que fue lo que nos hizo encontrarnos un montón: contar esas cosas que te da miedo contarle a la otra gente porque te puede juzgar de ser exagerada y totalmente sensible y exageradamente exagerada, con ella no me pasaba.”.

Este pasaje revela que la confluencia armónica de habitus (o, en palabras de Flor (20 años) y Laura (25 años)), “*encontrarnos*”) descansa sobre la posibilidad de que cada integrante del nosotros pueda hacer, pensar y sentir sin la presión de ser evaluado: en la intimidad. Tal posibilidad va más allá, y a veces en contra, de los principios políticos del feminismo, en tanto que implica la aceptación de lo que, en la lógica del *feministómetro*,<sup>44</sup> es muy poco feminista como el no querer una relación abierta (Laura) o querer algunas cosas de los rituales románticos de pareja como el que te regalen flores (Ana, 34 años). De cualquier forma, la intimidad descansa sobre la confianza (Zelizer, 2009, p. 38), misma que es habilitada en función de la práctica de una competencia emocional no muy común en las parejas varones que tuvieron las interlocutoras: el trabajo emocional que se hace por otros.

Otro elemento de la confluencia armónica de habitus es la posibilidad de que las dinámicas de pareja permitan la puesta en acto de la representación simbólica del amor y el sentido político asignado a la individualidad. Se trata de que el “nosotros” sea el contexto de aplicación de los conocimientos mediatizados por el elenco de socialización y politización feminista respecto a las formas “correctas” de comportarse como mujer en una relación de pareja (Lahire, 2004). Este elemento se cumple en el caso de Lorena, dado que ella y su compañero comparten una misma definición acerca de aquello que rechazan: el amor y la idea de formar pareja. Así, Lorena (31 años) tiene un “*vínculo*” que no es ajeno a la narrativa ágama y feminista desde la que significa el amor ni a la manera en la que ella se entiende en una relación. En cambio, Sabina (27 años) no ve realizado el sentido político que le asigna a su individualidad y a la narrativa rebelde desde la que significa el amor, dado que su relación, lejos de romper con los límites de la convencionalidad, puede desenvolverse dentro de ellos. A fin de cuentas, según Sabina, el estilo de vida de su pareja apunta a un lugar que “*termina*

---

<sup>44</sup> Los términos *feministómetro* y “*termómetro feminista*” son empleados por las entrevistadas para hablar de una práctica común dentro de *Feministlán*: la ponderación del grado de legitimidad con el que una persona puede definirse a sí misma como “feminista”. Más adelante regreso sobre esta cuestión.

*siendo muy conservador*”: él espera que Sabina lo acompañe a comidas familiares y que asistan a reuniones de sus amigos. Por eso, Sabina está *“un poco arrepentida de ser novios”*.

Otro elemento clave en la confluencia armónica de habitus es la socialización feminista de la pareja. Este elemento, congruente con la dimensión “feminista” de la pareja ideal, puede anteceder a la relación amorosa con alguna de las interlocutoras u ocurrir dentro de ella. En el primer caso, entre las entrevistadas y sus parejas hay compatibilidad ideológica respecto a principios éticos y políticos que guían sus respectivos comportamientos: comparten definiciones similares de la realidad, lo cual les habilita para construir su propio mundo significativo (Berger y Kellner, 1993 [1964]). Esto se ve en el relato de Ana (34 años), pues dicha compatibilidad fue utilizada por su novio<sup>45</sup> para ligar con ella: *“Se sabía muy bien también el discurso, ahora ya sé qué era muy así medio macho progre, pues se echaba unas frases armadas de feminista y para mí era muy atractivo al principio”*. Si la compatibilidad de intereses es una precondition contemporánea para la formación de parejas (Illouz, 2012); en el caso de las entrevistadas se trata de una compatibilidad feminista de intereses y principios que puede sobreponerse a otros criterios para la elección de pareja como la inteligencia: *“Yo tengo un crush<sup>46</sup> tremendo con la inteligencia. La gente inteligente me atrae. Luego hay gente inteligente machista, entonces ya valió gorro”* (Garnet, 43 años).

La socialización feminista en las relaciones amorosas implica apertura por parte de las parejas a los esfuerzos de pedagogía feminista realizados por las interlocutoras. Tal apertura se puede manifestar como la incorporación de un hábito mental de autocritica para, entonces, reconocer y posicionarse frente a las violencias machistas ejercidas en el pasado. Se trata de abrazar un proceso de reinención subjetiva a partir de esfuerzos individuales de cuestionamiento y, por lo tanto, de una “tecnología del yo” (Foucault, 2008). Esos esfuerzos son alimentados por el suministro de conocimientos feministas que realiza el principal agente de socialización: las entrevistadas. Por ejemplo, el exnovio de Loreta (23 años) no solo aceptó haber sido machista, sino que, con el paso del tiempo, se convirtió, según Loreta, en un gran interlocutor para hablar sobre feminismo. En la promoción de una “tecnología del yo”

---

<sup>45</sup> La pareja de Ana es un hombre introducido en el mundo de los feminismos gracias a una experiencia amorosa previa y al ambiente “profeminista” del posgrado que estudiaban juntos.

<sup>46</sup> Este término en inglés se refiere a una fuerte atracción por alguna persona o cosa.

feminista, algunas interlocutoras siguen representaciones simbólicas de género tradicionales. De ahí que Loreta defina su papel como agente socializador como “*muy mamá*”, puesto que a su novio le decía “*te lo dejo para que reflexiones*” o “*si quiero que sepas el tipo de persona que tú quieres ser*”. La pedagogía feminista de Loreta no es ajena al posicionamiento dentro de un rol femenino de cuidado, cuyo objetivo es salvar a un hombre de caer en dinámicas machistas. Esto indica cómo lo viejo no termina de morir y lo nuevo no termina de nacer.

La edad es otro elemento que interviene en la confluencia armónica de habitus y que, a veces, puede ser relativo a la dimensión independiente de la representación ideal de pareja. Algunas interlocutoras encontraron dificultades para sostener relaciones amorosas cuando, en virtud de las diferencias de edad, ellas y sus parejas estaban en momentos de vida diferentes. Tales dificultades apuntan a dos dominios de actividad: el ocio y la economía. Por ejemplo, Simona (50 años) me contó que a los 29 años tenía una pareja de 22 años con la que no siempre se entendía: mientras que su pareja “*quería ir a los antros y bailar y así*”, Simona prefería quedarse en su casa. A su vez, Lorena (31 años) me relató que uno de los problemas que tuvo con una expareja, un hombre 5 años menor, fue que “*asumía que mi dinero era su dinero y de pronto disponía de mi dinero sin consultarme*”. Por eso Lorena, precisamente por ser mayor, adoptaba, a ojos de su pareja, el rol de proveedora a la que éste podía pedirle un nuevo celular para su cumpleaños y hasta comprometerla a comprar un pastel para una fiesta de sus amigos. Estos problemas responden al hecho de que a distintos momentos de vida les corresponden distintas definiciones de la realidad, que a su vez se traducen en intereses y preocupaciones que no siempre son compatibles (Berger y Kellner, 1993 [1964])

El quinto elemento que interviene en la confluencia armónica de habitus, y que puede ser relativo a la dimensión independiente de la pareja ideal, es la clase social. Cuando no se comparte una misma clase social y los miembros de un “nosotros” no contribuyen de la misma manera en los gastos cotidianos, entonces, pueden sobrevenir problemas que se viven a modo injusticias. Esto se ve en el relato de Emiliana (29 años), quien, negándose a mantener a su novio y convencida de que él tenía que hacerse cargo por conseguir dinero, prefirió terminar su relación: “*el dinero nos separó*”. Ahora bien, la confluencia armónica de habitus, cuando ésta deriva de una misma posición de clase, también descansa en el hecho de compartir gustos y un mismo futuro posible. El desarrollo de un mismo patrón de gustos es

importante porque el ocio es una de las esferas donde las parejas actualizan y ponen en acto su amor (Illouz, 2009). Esto es claro en el caso de Marina (23 años), pues ella y su novio asisten al teatro y a conciertos en el “Plaza Condesa”. En caso de no compartir el mismo tipo de gustos, cuya realización demanda la posesión de un determinado volumen de capital económico, Marina y su novio ocuparían su tiempo libre en actividades que se realizan en espacios separados y, por lo mismo, encontrarse físicamente para refrendar su amor sería complicado. Por otro lado, la clase social es importante para la proyección de un futuro compartido en pareja, ya que esas proyecciones dependen de experiencias que descansan, en parte, sobre recursos económicos. Así, la posición de clase de Marina y de su novio, misma que les ha permitido viajar al extranjero y estudiar en colegios privados, les lleva a tener un mismo plan: estudiar la maestría en una de sus ciudades favoritas, o sea, Nueva York.

El sexto elemento de la confluencia armónica de habitus sólo está presente en el relato de la entrevistada trans\*. Se trata de la posibilidad de llevar el terreno específico del “nosotros” (Sabido y García, 2015) a espacios públicos: ser en pareja frente a otros, pero al margen de ellos. Este elemento deriva de las dificultades impuestas por la reprobación social del vínculo amoroso con una persona trans\*, lo cual ofrece notas sobre las condiciones en las que se vive el amor dentro de la Ciudad de México: para que el amor pueda existir hace falta un escenario social que permita a los amantes poner en acto (en parques, bares, cines u otros lugares) las narrativas con las que significan el amor. Cuando el contexto reprueba los vínculos amorosos con personas trans\* y privilegia las relaciones heterosexuales entre personas cisgénero, se puede sugerir que dicho contexto no constituye un escenario para la vivencia del amor con cualquier persona, es decir, se trata de un lugar con un “imaginario romántico” que sanciona la exposición pública de parejas que no se ciñen a sus prescripciones (Rodríguez, 2019, p. 341). Entonces, el “nosotros” en lugares como la Ciudad de México no es algo único de quienes se aman, sino una experiencia habilitada por quienes están más allá de la relación, pero que la habilitan mediante su aprobación o reprobación.

### **3.2.4 Cierre**

El itinerario de parejas ideales que han tenido las entrevistadas da cuenta de un cambio en sus patrones de gusto, dado que hoy en día enfatizan cualidades que anteriormente no eran

consideradas importantes como, por ejemplo, poseer competencias emocionales desarrolladas, abrazar el feminismo y ser independiente en términos económicos. El primer hallazgo es congruente con lo encontrado por Tenorio (2012), cuyos sujetos y sujetas de estudio, ninguno de ellos feminista, identificaron a la satisfacción emocional de las partes involucradas en una relación amorosa como una cuestión fundamental. El segundo resultado está en consonancia con lo hallado en otras investigaciones, las cuales señalan que las mujeres feministas prefieren relacionarse amorosamente con hombres que comparten su identidad política (Rudman y Phelan, 2007, p. 797) y que no reúnen las características tradicionales de la masculinidad (Backus y Mahalik, 2011). Ninguna de las investigaciones que yo revisé enfatiza el tercer resultado mencionado.

Los regímenes masculinos están compuestos por normas que orientan las formas de actuar, pensar y sentir de las entrevistadas y, en última instancia, operan en perjuicio de ellas. Aunque en otras investigaciones no hay hallazgos similares, cabe mencionar dos resultados que, a pesar de derivarse del estudio de mujeres no feministas, están en relativa consonancia con los míos: a) existe, según Flores (2019), un vínculo entre ocupar roles de cuidado y reproducir la opresión contra las mujeres y b) las mujeres que se sienten amadas manifiestan “una mayor capacidad de negociación, menor frecuencia de sentimientos negativos y menos conflictos...” (Ruiseñor, 2016, p. 32) que las mujeres que no se sienten amadas.

De los seis elementos que componen la confluencia armónica de habitus, otras investigaciones sólo señalaron la importancia de dos: la intimidad y el hecho de que las parejas sean cercanas al feminismo. Así, Hand (2013), Tenorio (2012) y Rodríguez (2010, 2013), hallaron que, tanto para personas feministas como no feministas, la intimidad es una pieza angular del amor; al tiempo que otras investigaciones encontraron que tener posiciones políticas similares puede llevar al sostenimiento de relaciones que se caractericen por la estabilidad y equidad (Backus y Mahalik, 2011; Rudman y Phelan, 2007, p. 797). Cabe destacar que sólo en el caso de la entrevistada trans\* resultara importante la exposición pública del territorio exclusivo del “nosotros”. Esta especificidad de su itinerario amoroso responde a su diferencia como persona que tuvo una transición de género.

### 3.3 Acuerdos, choques y contradicciones

Si uno de los objetivos de las entrevistadas es construir relaciones amorosas que no estén caracterizadas por un desequilibrio pronunciado de poder, ¿cuáles son y cómo establecen los términos de sus relaciones de pareja? ¿Tales términos son diferentes antes y después de sus respectivos procesos de socialización y politización feminista? De ser así, ¿qué implicaciones se derivan de esos mismos términos? Con el objetivo de responder estas preguntas, he dividido esta sección en tres rubros: a) acuerdos, b) choques y c) contradicciones.

#### 3.3.1 Acuerdos

El proceso de socialización y politización feminista de las interlocutoras marca, de forma clara mas no total, el paso entre “acuerdos reflejos” a “acuerdos reflexivos y flexibles” en sus relaciones amorosas. Los acuerdos reflejos operan a modo de supuesto, dado que las entrevistadas se encuentran en ellos sin necesariamente saberlo. En cambio, los acuerdos reflexivos y flexibles son resultado de dos preguntas: ¿qué quiero como sujeta? y ¿qué queremos como pareja? La diferencia entre un tipo de acuerdos y otros es la carencia, de un lado, y la presencia, del otro, de personas que derivan la validez de los términos de su relación a partir de una charla, *con* ellos y *entre* ellos, sobre sus intereses. Esto implica que, en los acuerdos reflexivos y flexibles, el “nosotros” es un “proyecto reflexivo” que descansa sobre la interrogación de sí mismos que llevan a cabo sus integrantes (Giddens, 2012, p. 38).

Los acuerdos reflejos de las relaciones de pareja en las que estuvieron involucradas las interlocutoras tienen dos ámbitos de expresión: la sexualidad y el trabajo de cuidados. Al primer ámbito le corresponden los relatos de casi todas las entrevistadas, exceptuando las no heterosexuales, mientras que en el segundo ámbito están presentes las narraciones de la mayoría de las entrevistadas heterosexuales. En ambos ámbitos no fueron relevantes variables como la clase social, la edad y la afinidad política.

Los acuerdos reflejos en el terreno de la sexualidad giran en torno a la monogamia. Aquí, las parejas establecen acuerdos monogámicos sin una discusión a la luz de sus intereses como equipo ni como individuos. Tales acuerdos son producto de una inercia que muestra una de las dimensiones del habitus romántico: una forma de hacer, pensar y sentir que parte de la asunción no problematizada del carácter natural de las relaciones exclusivas. Este es el

caso de Marina (23 años), quien me contó que la monogamia era, en sus relaciones pasadas, *“un supuesto, no fue algo que cuestionáramos porque en esos momentos (al menos yo) no tenía nociones o concepciones de otro tipo de relaciones.”*. Este fragmento da cuenta de socializaciones amorosas previas en las que se llevó a cabo, a través de la exposición a modelos románticos de pareja, una mediatización de conocimiento romántico que señala a las relaciones exclusivas, tanto en términos sexuales como afectivos, como el único formato de amor posible. Dicho conocimiento es incorporado al punto en que se transforma en “sentido común”, esto es, un tipo de saber que se da por sentado (Berger y Luckmann, 2012 [1968]).

El segundo ámbito de los acuerdos reflejo es relativo al reparto inequitativo de trabajo de cuidados. Dicho reparto opera en perjuicio de las entrevistadas, en tanto que ellas, y no sus parejas, son las encargadas principales de brindarlo. La falta de reciprocidad en los cuidados es lo que convierte a estas relaciones en vínculos de explotación: una parte toma de la otra lo que no está dispuesta a devolver (Jónasdóttir, 2011). El desequilibrio en el reparto de trabajo de cuidados de corte emocional fue enfatizado por las interlocutoras más jóvenes que se relacionan sexo-afectivamente con hombres. Aquí, el orden simbólico de género está ceñido a la siguiente pauta: las mujeres son una suerte de “ángeles” que salvan a los varones de sus propias acciones; al tiempo que los hombres, seres irresponsables, son enemigos de ellos mismos. Por ejemplo, Lucrecia (23 años) me contó que su primer novio, un “chico rudo” a quien ella califica (un tanto en broma) como un “vago”, *“se reconfiguró”* después de andar con ella. Por eso, la madre de su exnovio *“me ama, como de ‘lo salvaste de la calle’*. *Y sí, de verdad fue así.”*. Lo anterior muestra cómo la incorporación a un rol de cuidado en el amor, cuestión que da continuidad a la división generizada entre mujeres/ ángeles que cuidan y hombres/ irresponsables que son cuidados, va acompañada de una reivindicación del cuidado mismo, dado que éste, lejos de rechazarse, se muestra con orgullo. Por eso, la dimensión más importante de la pareja ideal es relativa a su capacidad para entablar relaciones recíprocas de cuidado.

El reparto inequitativo del trabajo de cuidados que es relativo al trabajo doméstico sólo aparece en los relatos de quienes estuvieron vinculadas sexo-afectivamente con un hombre y cohabitaron con él. En tales relatos, las mujeres administran el dinero, lavan los platos y sacuden los muebles. Helena (35 años) me contó que sólo ella se hacía cargo del

aseo del hogar que compartía con su expareja, dado que él consideraba que “...tenía un trabajo muy importante en el que ganaba mucho dinero, entonces pues él no tenía tiempo de llegar a la casa y recoger su ropa y cosas así. Y si yo lo hacía, era por mi voluntad.”. Esto señala una división generizada del trabajo doméstico, cuyo establecimiento, lejos de ser pactado por las interlocutoras y sus parejas, fue como el reflejo a una renuncia masculina. Dicha renuncia reproduce la representación de los roles género que existe en sociedades capitalistas desde la era industrial: los hombres, mas no las mujeres, son quienes llevan a cabo sus actividades en la esfera de la reproducción económica y, por lo tanto, poco tienen que hacer o contribuir en las labores de sus respectivos hogares (Fraser, 2015, pp.114-115).

Los acuerdos reflexivos y flexibles no son establecidos en virtud de una inercia, sino a partir de una interrogante acerca de los intereses y límites de quienes forman una pareja amorosa. Este tipo de acuerdos está presente en los relatos de todas las interlocutoras; sin embargo, el contenido de dicha reflexividad cambia en función de la edad y la clase social. Las interlocutoras que tienen más de 28 años, las de clase media y media baja y las que tienen hijos o hijas, son aquellas cuyos acuerdos flexibles y reflexivos se establecen de cara al cansancio que acumulan por el cuidado de los hijos y los horarios laborales. En cambio, las mujeres más jóvenes y las de clase media alta y alta no hicieron énfasis en esta cuestión.

Los acuerdos reflexivos y flexibles descansan sobre dos bases. La primera involucra directamente al “yo” de las entrevistadas, ya que lo importante es el diálogo que establecen con ellas mismas acerca de lo que quieren. Así, Helena (35 años) se preguntó, teniendo presente sus principios políticos, “...si era viable que yo tuviera una relación con un hombre”. A su vez, Laura (25 años), sabiéndose incómoda con el formato del poliamor pero decidida a no tener una relación “tan dependiente como la tuve en el pasado”, pretende alcanzar, en el futuro, una suerte de punto medio. Ambos casos señalan cómo al establecimiento de acuerdos en pareja le antecede un momento de reflexión individual, del cual nacen las condiciones mínimas para tener una relación amorosa. Entonces, después del proceso de socialización y politización feminista, el amor, más que un flechazo incontrolable, es un proyecto que está orientado por un orden simbólico de género en el que las mujeres hacen de sus experiencias amorosas una cuestión dependiente de dos facultades que distinguen al “sujeto ideal de la modernidad”: autonomía y racionalidad (Illouz, 2012).

La segunda base que sostiene los acuerdos reflexivos y flexibles es relativa al “nosotros”. El “nosotros” lleva a cabo un ejercicio de reflexividad en equipo, el cual descansa sobre el libre intercambio de información. Tal intercambio demanda que cada uno de los integrantes del “nosotros” exprese cuáles son sus intereses o que los descubra por medio de la conversación. Se trata de un “*hablar hasta cansarnos*” (Lorena, 31 años), a través del cual el “nosotros” construye su propio mundo significativo, es decir, un mundo en el que son negociadas y determinadas las reglas sobre su actuar, pensar y sentir (Berger y Kellner, 1993 [1964], p. 224). Así, Ruth (33 años) y su pareja problematizan “*los mitos del amor romántico*” para llegar a acuerdos respecto a la monogamia en los que ambos se sientan cómodos. A tal problematización no le correspondió un “momento fundacional”, sino un “ir y venir” constante de reflexividad compartida. Esto implica que el mundo significativo de Ruth y su pareja ha sido, hasta el día de hoy, un trabajo en elaboración.

Lo anterior sugiere que las relaciones amorosas de las interlocutoras se asemejan a lo que Anthony Giddens denomina “amor confluyente”: un tipo de relación que presupone igualdad y cuyos acuerdos duran tanto como lo deseen sus integrantes (Giddens 2012, pp. 60-64). A fin de cuentas, los acuerdos que establecen las entrevistadas con sus parejas son dinámicos y cambiantes, así como el resultado de ejercicios de reflexividad horizontal en equipo y de forma individual. Por ejemplo, Garnet (43 años), tras incursionar en el mundo de los feminismos, le propuso a su exmarido que “abrieran” su relación. Este caso muestra cómo los términos acordados del amor, lejos de cualquier inmutabilidad, son válidos hasta nuevo aviso: nada garantiza que los acuerdos presentes sean los mismos del mañana, ya que ellos siguen el camino marcado por sujetos proclives a experimentar transformaciones en el terreno de sus intereses. Aquí no tiene lugar la promesa del amor eterno,<sup>47</sup> pues el “nosotros” amoroso de la promesa depende de personas con una subjetividad que cambia en virtud de las múltiples influencias de socialización que encuentran en sus vidas (Lahire, 2004).

Para que la reflexividad del “nosotros” pueda correr sin demasiadas fricciones es importante que sus participantes colaboren de forma horizontal y que entre ellos prime el

---

<sup>47</sup> En caso de tener lugar, las promesas se convertirían en una “carga” a la individualidad de las personas involucradas (Illouz, 2012, p. 137), pues suponen la ausencia de aquello que precisamente define a tales personas: la incorporación heterogénea de esquemas de acción, pensamiento y emoción que fundamentan virajes biográficos como, por ejemplo, la entrada en el mundo de los feminismos.

respeto. Esto significa que cada miembro del nosotros tenga igual participación en el establecimiento de los parámetros bajo los que queda acordado el funcionamiento de la relación y que no existan arreglos en los que un miembro del “nosotros” obtenga algo en detrimento de su par. Esto resulta en repartos equitativos en las tareas de cuidado y para el mantenimiento de las casas, así como en dinámicas de pareja signadas por el cuidado mutuo. Así, un exnovio de Sofía (un hombre que había cursado su propio proceso de socialización y politización feminista en una experiencia amorosa anterior) no sólo nunca permitió, según Sofía (24 años), que ella “*estuviera a su sombra*”, sino que, por medio del cuidado y la paciencia, acompañó a Sofía en el proceso de adaptación a una relación abierta.<sup>48</sup>

Los acuerdos reflexivos y flexibles más significativos en los relatos de las interlocutoras son relativos a la sexualidad. Entre tales acuerdos destaca un tipo de monogamia, cuyo fundamento no es la fuerza de una imposición, sino los intereses y el diálogo del “nosotros” y las individualidades que la componen. De la confluencia de dichos intereses nace una monogamia que, como los acuerdos, es reflexiva y flexible. Esto se ve en el caso de Sabina (27 años), quien desde el inicio de su relación dibujó su posicionamiento al respecto: “*...partimos desde el día uno de que yo quería acostarme con más personas...*”. Empero, considerando que su novio nunca había estado en una relación “abierta”, Sabina aceptó tener unos primeros meses de relación cerrada, bajo la condición de que, después, abrierían la relación. Mas la flexibilidad de la monogamia no sólo se manifiesta como su posible disolución futura, sino también a modo de licencias: “*...yo sabía que a él le parecían atractivas otras chicas, o a mí me parecían atractivos otros chicos, y como que en realidad nunca hubo un problema en eso*” (Laura, 25 años). Ambos casos revelan que la sexualidad, lejos de ser un impulso natural que se reprime o libera, puede problematizarse en virtud de los estilos de vida deseados (Giddens, 2012, p. 24), en este caso, estilos de vida que son guiados por principios feministas que rompen con los márgenes de la monogamia romántica.

Otro acuerdo reflexivo y flexible que destaca en los relatos sucede en parejas abiertas. Se trata de un acuerdo en el que figuran reglas de comportamiento, cuya finalidad es que

---

<sup>48</sup> A primera vista, el caso de Sofía pareciera traer a cuento una figura masculina que, atendiendo exclusivamente sus propios deseos y usando una máscara feminista, presiona a su pareja para que acepte acuerdos con los que no se siente cómoda. Sin embargo, el exnovio de Sofía no parece encarnar dicha figura, pues al momento de hablar sobre él, Sofía lo hizo sin muestras de sarcasmo ni molestia.

cada integrante del “nosotros” pueda ejercitar su propia libertad sexual sin por ello vulnerar la estabilidad emocional de su pareja. Por ejemplo, Lucrecia (23 años) ha sido enfática con su novio respecto a lo que éste debe tener en cuenta: no sólo es válido que ella tenga relaciones sexuales con otras personas, sino que se enamore de ellas. En sus palabras: *“Y si tuviéramos algo sexual (...) claro que abonaría al sentimiento de amor que siento por ella. No te puedo decir que no va a significar nada, porque sí va a significar algo.”*. Este fragmento muestra cómo Lucrecia y su novio construyen su propio mundo significativo, a través del establecimiento de reglas del sentir (se vale desear y enamorarse de otras personas) que, al estar influenciadas por el feminismo, se apartan del amor romántico.

En la reflexividad en equipo que practican las interlocutoras con sus parejas destaca la creencia compartida de que la búsqueda femenina de placer sexual es una preocupación legítima. Esto implica que la imagen de las interlocutoras, al interior de sus respectivas relaciones, es de sujetas que traen a cuento sus intereses con el objetivo de establecer acuerdos en los que puedan realizar su propio deseo sexual. Entonces, los “nosotros” de las entrevistadas operan bajo la lógica de un orden simbólico de género en el que la sexualidad de las mujeres no es representada, como ocurría en otros tiempos y en sectores sociales conservadores (Weeks, 1998, p. 202), como reactiva, sino activa y legítima.

### **3.3.2 Choques**

El tránsito de los acuerdos reflejos a los acuerdos reflexivos y flexibles trae consigo distintos choques, los cuales implican un desajuste o falta de “complicidad” (Lahire, 2004) entre las intenciones de cambio que tienen las interlocutoras acerca del funcionamiento de sus relaciones amorosas y las situaciones de interacción de pareja en las que se encuentran. Ello se debe a que esas intenciones están atravesadas por conocimientos acumulados a lo largo del proceso de socialización y politización feminista, mientras que las situaciones de pareja están repletas, según algunas entrevistadas, de elementos románticos que reproducen la subordinación de las mujeres. Los ámbitos de expresión y la distribución de los choques son los mismos que se hallan en los acuerdos reflexivos y flexibles.

Un choque importante es con el acuerdo reflejo sobre del reparto desigual de trabajos de cuidados. Esto se ve en el relato de Violeta (23 años), quien, en la búsqueda de nuevos

arreglos que se ajustaran a lo que ella, desde una mirada feminista, consideraba positivo, dejó de funcionar como el soporte emocional no valorado de su novio: “...yo aquí en trabajo de cuidado y tú nunca lo valoraste y neta quieres que te salve de tus problemas”. En el tránsito a un nuevo acuerdo que no descansara en la explotación de los cuidados que brindaba Violeta (Jónasdóttir, 2011), la relación de esta entrevistada terminó disolviéndose. Este caso muestra la búsqueda de redireccionar el sentido de la distribución de trabajo de cuidados, lo cual supone una fractura con la representación de género que antes operaba en su relación: las mujeres son ángeles que salvan a los hombres. Por eso, el intento de Violeta puede entenderse como una forma de cambiar la manera en la que se hace género en el amor: una acción que pone en acto la disidencia feminista respecto a modelos de pareja que enfatizan los servicios emocionales que, supuestamente, las mujeres deberían brindar a los hombres.

Un segundo choque es con la influencia de un acuerdo que, a pesar de haber sido cancelado, sigue operando en las entrevistadas: el acuerdo reflejo de la monogamia no problematizada. Esto puede verse en el caso de Garnet (43 años), quien, tras haber acordado el estatus abierto de su matrimonio, se colocó en un terreno de incertidumbre: sus viejas competencias sexuales (el conjunto de sus conocimientos incorporados sobre la forma de tener relaciones sexuales) no encontraban su contexto de aplicación, en tanto que, al mantener una relación con una persona no binaria, no sabía cómo actuar (Lahire, 2004, pp. 87-88). Garnet explica esta sensación como una crisis de “*guion*”, a la que le siguió una fase de exploración. Al preguntarle qué hizo tras quedarse sin un guion, ella respondió: ‘*¡Pues improvisar! Lo cual es muy gozoso, lo cual es muy interesante porque me llevó a hablar muchas cosas, cosas que no hablas cuando el guion ya está escrito y te lo sabes...*’”. Este hecho, además de desafiar a la heterosexualidad obligatoria, muestra la imbricación entre las prácticas sexuales y el género, dado que, por medio de la experiencia, Garnet había aprendido a dar y recibir placer sexual como mujer heterosexual a hombres igualmente heterosexuales. Cuando se comenzó a relacionar con una persona no binaria, Garnet experimentó una crisis y un reentrenamiento de sus competencias sexuales como Sujeta generizada.

Otro choque en el tránsito de acuerdos es relativo al cambio de prioridades, lo cual puede entenderse como un reordenamiento de los esquemas de pensamiento desde los que se atribuye valor a las personas, actividades o cosas. Este cambio conduce al actual “nosotros”

a un terreno de segunda importancia, siendo los nuevos planes del “yo” los que ocupan el centro de los intereses de las interlocutoras. Esto queda claro en el relato de Garnet, quien, en la búsqueda de nuevas formas de amor y de congruencia con sus principios feministas, dejó a su exmarido. Aquí, el choque del tránsito se da en tres sentidos: con los acuerdos reflejo que colocan a la pareja en el centro de las preocupaciones, con el matrimonio y con el sentimiento de culpa que sobrevino en Garnet. Se trata de una culpa que Garnet aún mitiga vía la realización de trabajo emocional de represión (Hochschild, 2012 [1983]): *“Entonces es reordenar las prioridades, reasumir, y mi propia batalla todos los días es decirme a mí misma “no soy una mala persona, simplemente reordené mis prioridades...”*. Esto da cuenta de cómo actuar, pensar y sentir como mujer feminista en las relaciones de pareja demanda tiempo para atemperar y transformar el peso de los viejos acuerdos que, lejos de ser meramente exteriores, habitan como un conjunto de disposiciones al interior del habitus romántico de las entrevistadas. En este caso, la culpa es una manifestación emocional del choque con la pauta moral previamente incorporada sobre el comportamiento adecuado en el amor.

Cabe mencionar un choque cuya fuerza estuvo especialmente marcada en el relato de una interlocutora. En la reformulación feminista de sus acuerdos, Juana (37 años) chocó con el orden simbólico de género bajo el que operaba su relación amorosa. Al comunicarle a su pareja que no quería seguir una pauta de interacción en la que él, en tanto que hombre, era caballeroso y ella, en tanto que mujer, aceptaba con docilidad esa caballerosidad, Juana puso en jaque la forma en que cada integrante de su “nosotros” hacía un performance de género: él ya no podía ejercitar su masculinidad pagando la cuenta, por ejemplo. El deseo de Juana por no encarnar una feminidad tradicional funcionó en su “nosotros” como un elemento disruptivo, pues su pareja sí quería ceñirse a un ritual amoroso con roles de género bien diferenciados. Por eso, este choque llevó a que Juana y su pareja se separaran.

Sería un error pensar que los choques sólo ocurren en el tránsito de un terreno oscuro a otro donde prima la luz. Aún bajo acuerdos reflexivos y flexibles en una relación abierta se pueden experimentar los mismos problemas que ocurren en parejas que están en un acuerdo de monogamia no problematizada. Por ejemplo, Garnet (43 años) sintió traicionada su confianza al enterarse que su pareja actual tenía una relación amorosa con otra mujer. Igualmente, Sabina (27 años) pasó un episodio crítico con su pareja actual después de

contarle que le puso el cuerno con su exnovio, rompiendo, con ello, una de las reglas pactadas en la formación de su “nosotros”. Tal vez la diferencia fundamental con la situación marcada por los acuerdos reflejos estriba en que una violación de los acuerdos reflexivos y flexibles no da lugar, en mi trabajo de campo, a rupturas irresolubles, sino a una revisión de los acuerdos mismos. De ahí que ni Garnet y Sabina terminaran sus respectivas relaciones.

### 3.3.3 Contradicciones

Para Lahire, “...todo cuerpo (individual) inmerso en una pluralidad de mundos sociales está sometido a principios de socialización heterogéneos y, a veces, incluso contradictorios, que él incorpora (2004, p. 47). En las entrevistadas, la incorporación de principios de socialización contradictorios las puede llevar a un desajuste entre sus disposiciones amorosas y sus deseos de ceñirse a criterios feministas de acción, pensamiento y emoción. Tales criterios, mediatizados por sus respectivos elencos feministas de socialización, forman una representación ideal de género que exploro más adelante: la “feminista perfecta”. Así, las contradicciones de las interlocutoras pueden ser entendidas como el resultado de querer realizar una feminidad feminista en el amor, a partir de hábitos que responden a una socialización amorosa ajena al feminismo.

Una contradicción que se halla en casi todos los relatos de las entrevistadas son los celos. Se trata de una contradicción porque sentir celos va en contra de los acuerdos reflexivos y flexibles, los cuales defienden, desde una posición feminista, la “*no posesividad*” y la completa independencia de la pareja. Para las entrevistadas no es fácil vivir esta contradicción, porque los celos, en tanto que elementos de sus disposiciones amorosas, aparecen aún sin desearlos y porque llevan una carga simbólica reprobatoria: son “*un cosa vergonzosa e infame*” (Judith, 66 años). Las interlocutoras intentan apagar sus celos vía trabajo emocional de represión, o sea, haciendo una gestión de sus emociones para dejar de sentir lo que sienten (Hochschild, 2012 [1983]). Esto se ve en el caso de Garnet (43 años), quien ante los celos se dice a sí misma: “*la gente no es tuya, las personas no son tuyas, en todo caso necesitas saber lo que está pasando*”. Este fragmento devela un desajuste entre las disposiciones amorosas y el sentido asignado a los acuerdos, ya que los segundos, hechos en función de principios feministas, niegan la validez de sentir los celos que se manifiestan en

las primeras. Lo anterior indica que, aún después de varios años de deconstrucción subjetiva, los esquemas emocionales de las entrevistadas no terminan por abandonar la influencia de los principios de socialización no feministas que en algún momento les dieron forma.

Los celos no son la única contradicción que se intenta resolver mediante trabajo emocional represivo (Hochschild, 2012 [1983]). Lorena (31 años), por ejemplo, recurre al “*manejo de expectativas*” para no proyectar a futuro una vida en pareja que traicione el sentido feminista y “*ágamo*” de sus acuerdos: no se puede formar pareja ni esperar nada de la persona con la que se construye una relación. Asimismo, Lorena, segura de que cualquier tipo de seducción implica un acto de poder que debe ser catalogado como “*malo*”, reprime el deseo sexual que siente por otras personas para, entonces, no incurrir en una falta moral. Ambas acciones no sólo constituyen formas de autodisciplina emocional que responden a la búsqueda de congruencia con los principios de socialización feminista, sino, también, ejemplos de cómo los hábitos amorosos de pensamiento (imaginar futuros posibles en pareja) y del sentir (desear y seducir a otra persona) pueden no ajustarse a los patrones señalados por esos mismos principios de socialización. Así como en el caso de los celos, estas formas de trabajo emocional muestran cómo “...la realidad ya internalizada tiende a persistir” (Berger y Luckmann, 2012 [1968], p. 175) y, agregaría, a resistir.

El trabajo emocional realizado contra las contradicciones también puede ser de evocación, el cual consiste en hacerse sentir lo que en un inicio no se siente (Hochschild, 2012 [1983]). Este es el caso de algunas entrevistadas que se han “alesbianado” o piensan hacerlo. Estas mujeres son heterosexuales o bisexuales, tienen menos de 35 años, están ubicadas entre la clase media y media baja y simpatizan con el feminismo radical. Lo anterior se ve en el caso de Flor (20 años), quien se esforzó para que le gustaran más las mujeres de lo que, de hecho, le gustaban. No obstante, al tener dudas respecto a su propio alesbianamiento, llegó a la conclusión de que no se “*obligaría a sentir algo*”. A su vez, Sabina (27 años) desea tener una relación amorosa con una mujer, aunque, en realidad, no se siente sexualmente atraída por las mujeres. La contradicción en ambos casos es doble: a) entre el deseo de alesbianamiento y la orientación sexual y b) entre la orientación sexual y la

representación ideal de la mujer feminista.<sup>49</sup> Con el fin de eliminar la contradicción, Flor realiza trabajo emocional para provocar que le gusten las mujeres. En cambio, precisamente porque no le gustan, Sabina resuelve la cuestión posponiendo a un futuro indefinido la realización de ese trabajo. Lo dicho hasta aquí indica algo sobre lo que me extiendo en el siguiente apartado: la sexualidad es un terreno para demostrar, frente a una misma y las demás, el nivel de compromiso con el desarrollo de una feminidad feminista y, en ese sentido, un proyecto conducido en virtud de un estilo de vida feminista (Giddens, 2012).

Otra contradicción importante se da entre la intención feminista de respetar la individualidad y el “desplazamiento del yo”. Esta contradicción no sigue una distribución uniforme, pues fue señalada por mujeres que están ubicadas en distintas clases sociales y que tienen afinidades políticas, edades y orientaciones sexuales diferentes. Una forma en la que se expresa esta contradicción es en aceptar dinámicas de pareja que van en perjuicio de los intereses individuales. Sofía (24 años), contrario a lo que ella deseaba, *“ponía mi vida en función de que él estuviera bien; y no porque él me lo pidiera, sino porque yo estaba de esa manera”*. Este caso señala una contradicción entre las disposiciones amorosas incorporadas previamente, sobre todo aquellas que implican la entrega total a la pareja y la reproducción de un rol femenino de cuidado, y las convicciones feministas que colocan en su centro a la independencia. Se trata de una contradicción entre el perfil cognitivo de la intención y las disposiciones amorosas que operan a nivel del habitus (Lahire, 2004).

El relato de Juana da cuenta de contradicciones que son, por así decirlo, únicas. En ella no solamente está presente la contradicción entre el sentido político que le asigna a su identidad de género y las dinámicas románticas de pareja que le adscriben, en tanto que mujer, un rol subordinado; sino también la contradicción entre esas mismas dinámicas y sus disposiciones de género, ya que, debido a que es una mujer trans\*, nunca había ocupado un rol femenino en una relación heterosexual. Además, en el relato de Juana hay una contradicción entre la reprobación que hace de sus dinámicas de pareja y el hecho de que disfrute una parte de ellas: *“me cuida y nunca me había sentido cuidada en una relación, y*

---

<sup>49</sup> En la siguiente sección del capítulo extenderé mis comentarios sobre la representación ideal de la mujer feminista o, como también la llamo, la feminista perfecta. Por lo pronto, basta decir que esa mujer es lesbiana o se encuentra en un proceso de alesbianamiento.

*le dije, 'pero no, no puede seguir pasando''*. La complejidad de estas contradicciones, así como el hecho de que algunas no estén presentes en los relatos de las otras entrevistadas, responde al hecho de que Juana tuvo una transición de género; transición que la ha llevado a aprender cómo comportarse como mujer trans\* feminista en el amor: *“Y ahora es como ‘a ver, cómo es que una chica trans tiene una cita, no tengo ni idea’, dije...”* (Juana, 37 años).

Las contradicciones analizadas, en tanto que disputas entre disposiciones incorporadas y nuevas definiciones feministas acerca de lo que deben ser las relaciones amorosas, pueden verse como una pugna de socializaciones, esto es, entre lo social incorporado y lo social en vías de incorporación. Las reglas del sentir que acompañan a los nuevos acuerdos, mismos que se establecen en virtud de una transformación de la postura ideológica de las entrevistadas, no se ajusta a sus competencias emocionales como sujetas generizadas (Hochschild, 1979, pp. 567-568). De ahí que las interlocutoras, para cerrar la brecha entre el contenido de las reglas y su sentir, tengan que hacer trabajo emocional de represión o evocación. De cualquier forma, las contradicciones de las entrevistadas dan cuenta del tránsito subjetivo que trae consigo la ideal del “yo” como proyecto feminista, pues indican el arduo proceso de dejar de ser quienes son (deconstrucción) en pos de afirmar el nuevo sentido político asignado a su identidad de género (realización).

### **3.3.4 Cierre**

Los acuerdos amorosos de las entrevistadas se distinguen por haber atravesado una profunda transformación. Hoy, a diferencia de lo que les ocurría en sus primeras experiencias amorosas, mantienen acuerdos flexibles que dependen de una reflexividad compartida e individual. Algo similar encontraron Pinckert (2012) y Yoder *et al.* (2007) en el caso de mujeres feministas, así como Tenorio en el caso de personas jóvenes no feministas en México (2012, 2010). Sin embargo, otras investigaciones realizadas en México acerca de jóvenes no feministas conciben los arreglos amorosos de sus sujetos de estudio como acuerdos opresivos que poco tienen que ver con la flexibilidad y la reflexividad (Flores, 2019; García *et al.*, 2019)

Los choques de las entrevistadas descansan sobre sus intentos de salir de las normas dictadas por los acuerdos reflejos, lo cual, a veces, puede llevar a conflictos de pareja. Este

hallazgo sigue la línea de otras investigaciones, las cuales señalan, para el caso de mujeres feministas, que sus relaciones pueden estar coronadas por episodios de conflictividad (Rudman y Phelan, 2007, p. 797). No obstante, este resultado está en contraposición con el de otro estudio que indica, para el caso de mujeres no feministas que no se sienten amadas, que en sus relaciones suele haber “mayor número de conflictos y mayor coerción tanto sexual como emocional” (Ruiseñor, 2016, p. 32).

Las contradicciones de las interlocutoras dan cuenta de una pugna entre disposiciones amorosas previamente incorporadas y las formas de hacer, pensar y sentir que señala la representación ideal de mujer feminista. Numerosas investigaciones han señalado algo similar (Hand, 2013, p. 93; Faulkner y Ruby 2015; García, 2017b). Por ejemplo, en su autoetnografía colaborativa, Faulkner y Ruby indican que el discurso del amor romántico se terminó imponiendo a los compromisos feministas que Faulkner llevaba su relación (2015, p. 224). En el caso de las investigaciones mexicanas sobre personas no feministas, las contradicciones también ocupan un lugar especial. Hay estudios que señalan cómo la subjetividad afectiva de los jóvenes contemporáneos se alimenta de matrices pertenecientes al inicio del siglo XX y al presente siglo (Collignon y Rodríguez, 2010; Rodríguez, 2010; García *et al.*, 2019; Rodríguez, 2019).

### **3.4 Feministlán**

Feministlán es un término empleado por una de las entrevistadas (Garnet, 23 años) para referirse a un sitio donde ocurren una serie de prácticas que sí fueron señaladas por el resto de las interlocutoras: deliberación, competencia y evaluación entre mujeres feministas. Empleo el término a modo de metáfora para referirme a un espacio que comprende a todas las entrevistadas y que, dado su carácter simbólico, sus límites no corresponden a los de un territorio particular, sino que comprende áreas digitales y no digitales. Trato a Feministlán como un campo porque su lógica interna descansa sobre la lucha por una forma específica de capital (Bourdieu, 2002 [1966]) y porque sus habitantes están distribuidas a lo largo y ancho de posiciones diferenciadas en virtud de su volumen de capital detentado (Bourdieu, 2002 [1966]). Pero ¿cuál es el capital específico de Feministlán? ¿Cómo se relacionan las ocupantes de diversas posiciones en Feministlán? Y ¿qué tienen que ver el género, el amor y

la sexualidad en todo esto? Para contestar estas preguntas, dividí este apartado de la siguiente manera: a) la lógica del campo, b) amor y sexualidad y c) ¿la (feminista) perfecta?

### 3.4.1 La lógica del campo

Al interior de Feministlán conviven personas con identidades políticas diferentes que, a pesar de compartir el objetivo de eliminar el peso que la dominación masculina ha puesto sobre ellas, pueden enfrascarse en arduas dinámicas de crítica. Algunas entrevistadas que se identifican con el feminismo socialista me señalaron, respecto al feminismo radical, que “*es un feminismo muy acomodado y poco vinculado a la mayoría de las mujeres que son mujeres pobres y trabajadoras*” (Emiliana, 29 años). Por su parte, algunas interlocutoras cercanas al feminismo radical criticaron, sobre sus pares de agrupaciones socialistas, que en su lucha va “*primero la clase que el género*” y, sobre el transactivismo, que a veces puede caer en la misoginia (Violeta, 23 años). Así, Feministlán es un campo heterogéneo, cuyo dinamismo responde, al menos en parte, a la competencia simbólica por definir el sentido legítimo de la lucha feminista y las estrategias para llevarla a cabo.

Los señalamientos entre quienes ostentan afinidades políticas distintas son “la expresión simbólica, más o menos trasfigurada, de las relaciones que se establecen en este campo” (Bourdieu, 1995, [1970] p. 59). Los señalamientos dan cuenta de personas que ocupan distintas posiciones. La distribución de sujetas en locaciones distintas descansa sobre los volúmenes del capital específico que detentan, el cual, en este campo, es el grado de legitimidad con el que se puede usar la categoría “feminista” como un término de autoidentificación. Quienes poseen dicho capital en mayor proporción son quienes ocupan el centro de Feministlán; al tiempo que quienes detentan una cantidad menor son quienes permanecen relegadas en la periferia del campo: al centro y la periferia de Feministlán le corresponden a sujetas “establecidas y marginadas”.<sup>50</sup> En ese sentido, lo que está en juego en Feministlán es la determinación de los criterios que señalan lo que es y lo que no es feminista. Por eso, según Simona (50 años), “*...hoy en día hay una compulsión pavorosa sobre lo que es ser feminista y lo que es no ser feminista...*”.

---

<sup>50</sup> Este juego de palabras hace referencia a una obra de Elias y Scotson (2016).

El grado de legitimidad con el que se puede emplear el término “feminista” es establecido en función de la aplicación del “feministómetro”, esto es, una evaluación para determinar el volumen poseído del capital específico del campo. De dicha aplicación se deriva una práctica de etiquetado que podría parecer meramente descriptiva del fondo de afinidades políticas en Feministlán, pero que, en realidad, tiene una función performativa: distribuye, mediante el suministro de etiquetas, en posiciones que van del centro a la periferia. En ese sentido, etiquetar es equivalente a asignar (o restar) valor y una forma de condicionar la manera en la que distintos actores se comportaran hacia la persona etiquetada (Becker, 2009 [1963], p. 197). Así, “*lib-fem*”, “*feminista light*”, “*feminista blanca*” o “*feminista académica*” son categorías empleadas por las “*compas*” de Garnet (43 años) para señalar su legitimidad menguante, existente, sí, pero no total. Por lo tanto, las etiquetas son pistas que reflejan las relaciones asimétricas de poder en Feministlán. A fin de cuentas, nombrar es un ejercicio de violencia simbólica (Bourdieu, 1995 [1970]):<sup>51</sup> quien nombra impone los límites en los que debe ser comprendida la nombrada, su naturaleza. Más adelante regreso sobre este punto.

El orden jerárquico y las prácticas de etiquetado en Feministlán dejan su huella en la subjetividad de las entrevistadas. Una de esas huellas se manifiesta en la “narrativa del progreso” con la que cuentan sus respectivos pasos por los feminismos. Tal narrativa, al suponer que el proceso de socialización y politización feminista puede dibujarse como una línea recta, considera que hay mujeres “*más adelantadas*” y, por consiguiente, “*más atrasadas*” en su proceso de deconstrucción (Lorena, 31 años). De ahí el uso constante entre las interlocutoras de palabras que señalan los resabios de socializaciones pasadas que cargan consigo mismas como, por ejemplo, “*todavía*”. Hablando de su liberación sexual, Flor (20 años) me dijo que “*O sea, diría que sí [aplica el término liberación sexual para describir su biografía] pero al mismo tiempo todavía hay una parte muy conservadora en mí*”. Igualmente, Laura (25 años) me contó que, aún después de dos años en el mundo de los feminismos “*todavía (...) de repente me encuentro pensando cosas que digo ‘no ma, eso es*

---

<sup>51</sup> Violencia simbólica es “...todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza...” (Bourdieu y Passeron, 1995 [1970], p. 44).

*súper romántico.*” Ambos casos dan cuenta de una efectividad parcial de las prácticas de socialización y politización feminista, ya que muestran subjetividades que, a pesar de emplear las claves de conocimiento de Feministlán para evaluar su propia “deconstrucción”, siguen siendo influenciadas por una moral conservadora en cuanto a la sexualidad y el discurso romántico del amor. El “todavía” señala el carácter plural de la socialización de las entrevistadas: los principios de acción contradictorios a los que sean visto expuestas (Lahire, 2004). Además, el “todavía” apunta a la dificultad de desprenderse de la realidad social previamente incorporada, puesto que señala los límites de un manejo volitivo del “yo”.

El “adelante” y el “atrás” que componen la narrativa del progreso dan lugar a la distribución desigual de mujeres a lo largo de posiciones que gozan de distinto prestigio dentro de Feministlán:<sup>52</sup> las mujeres “avanzadas” pueden cargar con total legitimidad la categoría “feminista”, mientras que las mujeres “atrasadas” no. La hegemonía del primer tipo de mujeres en Feministlán queda claro en cómo sus ejercicios más o menos pasivos de descrédito son aceptados por aquellas a las que van dirigidas: las mujeres “atrasadas”, que al mismo tiempo son mujeres “subordinadas”. Esto se ve en el diálogo que Lorena (31 años) sostuvo con un par de mujeres que ella considera “más avanzadas” en sus procesos de deconstrucción feminista: “¿Y por qué no nos llevábamos bien antes?” [les preguntó Lorena]. *Y me dicen ‘pues porque estabas bien tonta’. Y yo, ‘ay, perdón’*”. Con esto no quiero decir que todas las mujeres que ocupan la periferia acepten su condición subordinada, ya que, como dice Garnet (43 años), la dinámica de Feministlán es de “*luchas internas*”. De hecho, el coro de voces que habita la periferia de Feministlán da cuenta, como subrayo más adelante, de niveles distintos de subordinación y antagonismo con el centro del campo.

Ahora bien, el amor y la sexualidad son elementos clave para determinar la posición de una sujeta al interior de Feministlán, ya que constituyen ámbitos de experiencia para

---

<sup>52</sup> Más allá de la construcción discursiva del campo, ¿la distinción “adelante” y “atrás” tiene algún ámbito de concreción que pueda ser observable? Sí. Al margen de los familiares de víctimas que comúnmente van a la cabeza de las manifestaciones, las marchas feministas en la Ciudad de México suelen estar organizadas de la siguiente manera: en la parte de enfrente están presentes las agrupaciones feministas separatistas y radicales, mientras que en la parte trasera van los contingentes mixtos en los que se encuentran las mujeres que caminan acompañadas por sus novios y, al final, algunos hombres. Según lo revisado en esta investigación, la organización de las marchas sigue la pauta de distribución jerárquica dentro de Feministlán, dado que son aquellas mujeres que pueden reclamar con mayor legitimidad la categoría “feminista” las que van antes que las que no pueden hacerlo.

demostrar el nivel de congruencia con los principios políticos que se fueron adquiriendo a lo largo del proceso de socialización y politización feminista. Por eso, el amor y la sexualidad son ámbitos para poner en acto (hacer un performance) de la identidad política. Y es a partir de las características de ese performance que, entonces, se pondera el nivel de legitimidad con el que una sujeta porta la categoría “feminista” para definirse a sí misma. Esto significa que, como ocurría en la Europa de los siglos XVII, XVIII y XIX<sup>53</sup>, el amor y la sexualidad son una cuestión de interés público, dado que es en virtud de la manera en que se practican que, en parte, las relaciones sociales de Feministlán adopta su organización interna.

En el orden simbólico de Feministlán, no todas las formas de amar y de ejercitar el deseo sexual gozan del mismo valor. Las relaciones amorosas que operan bajo acuerdos heterosexuales son, en general, representadas con una carga negativa. Esto es cierto incluso en el caso de aquellas mujeres que se definen como heterosexuales. Por ejemplo, Sabina (27 años) me dijo que la heterosexualidad, aun cuando sea “*liberada*”, implica dominio masculino, en tanto que “*una mujer no puede coger con un hombre si el hombre no tiene una erección*”. A su vez, Violeta (23 años) me contó que ser una mujer heterosexual no solo implica una contradicción con los principios políticos del feminismo, sino, también, algo que asocia a quienes se “*aferran a la heteronorma*”. Entonces, las relaciones amorosas de corte heterosexual parecen obtener un puntaje muy bajo en el feministómetro y, por lo mismo, un lugar asegurado en la periferia de Feministlán. A fin de cuentas, tales relaciones sólo permiten comunicar que sus involucradas poseen un volumen bajo del capital específico del campo.

Las representaciones de la heterosexualidad antes mencionadas nutren una serie de prácticas que dan cuenta del ordenamiento desigual de posiciones dentro de Feministlán. Esto puede verse en los casos de Violeta (23 años) y Laura (25 años), puesto que, en el contexto de sus colectivas, sus respectivas historias amorosas eran, justo por ser heterosexuales, de importancia menor en comparación con las de sus pares lesbianas o en vías de

---

<sup>53</sup> Dice Illouz que las pautas de emparejamiento en la Europa premoderna (lo que ella inscribe en los siglos XVII, XVIII y VX) tenían un interés público, dado que en cada matrimonio se ponía en juego el prestigio y las riquezas familiares. (2012, p. 50-52). De hecho, “el problema de los hombres y las mujeres de la era premoderna consistía en encontrar a alguien con un valor que coincidiera con el propio, determinado de modo relativamente objetivo (mediante el linaje familiar, el estatus, la riqueza, etcétera...)” (Illouz, 2012, p. 115).

alesbianamiento. Por eso, según Violeta: “...a veces sí, desde la heterosexualidad en esos espacios como que no quieres hablar mucho de tus experiencias sentimentales”. De manera similar, Laura me contó que, al momento de compartir sus problemas de pareja, se sintió muy juzgada por una de sus amigas feministas que se “alesbianó”: “...yo llego a contarle mis traumas con J y ella era como de ‘güey, pues es vato’. ¿Sabes? Era como ‘ya no me cuentes de eso’. Yo como ‘ok, ya no te puedo contar, porque soy...’. Como que empieza una onda muy de juzgar a las otras.”. Ambos casos rebelan un par de cosas. Por un lado, que hay un orden jerárquico de problemas amorosos que encuentran su calca o correlato en la distribución jerárquica de sujetas en virtud de su deseo sexual y formas de establecer relaciones amorosas. Por otro lado, que el trabajo emocional de apoyo en las colectivas puede llegar a distribuirse en función de la legitimidad feminista que se manifiesta a través del deseo sexual y el modelo amoroso que siguen sus integrantes. En ese sentido, el orden simbólico de Feministlán puede tener consecuencias prácticas como la autocensura y la distribución selectiva del trabajo emocional; dos manifestaciones de las relaciones asimétricas de poder que estructuran las dinámicas del campo.

Tanto las prácticas como las representaciones anteriores pueden derivar en la conversión de Feministlán en un régimen feminista del amor y el deseo sexual, esto es, un espacio donde circulan normas acerca de las formas correctas de sentir y expresar lo sentido (López, 2013). No sólo se trata de un régimen porque en él se coloca en posiciones de jerarquía diferente a quienes sostienen relaciones amorosas y deseos diferentes, sino, también, porque se busca disciplinar a sus integrantes para que mantengan un posicionamiento congruente, a nivel de las acciones, pensamientos y emociones, con los principios feministas de una colectiva o corriente del feminismo. Por ejemplo, Lorena (31 años) me contó que las mujeres lesbianas de la agrupación feminista en la que participa se sintieron decepcionadas después contarles que no es lesbiana y que comenzaba a salir con un hombre al que recién había conocido. Una de sus compañeras le dijo: “...quedaste que te ibas a acercar a esto [relacionarte sexo-afectivamente con mujeres] y no es que estés regresando, sino que no te veo avanzar como prometiste que avanzarías.”. Esta llamada de

atención es el “recordatorio”<sup>54</sup> de una “regla del sentir” (Hochschild, 2012 [1983]), ya que, al señalar el error de Lorena, devela la regla misma: avanzar en el proceso de deconstrucción es establecer, en el terreno del amor y la sexualidad, relaciones con mujeres. Además, la llamada de atención funciona como un “dispositivo emocional” (López, 2011) que busca reconducir las formas de actuar, pensar y sentir de la infractora al terreno de lo permitido; esto lo logra comunicando la decepción de quienes gozan de mayor estima colectiva, generando culpa en la persona a la que va dirigida y señalando qué personas sí pueden ser objeto de amor y de deseo sexual. Por eso, en la llamada de atención se ve al elenco de socialización y politización feminista enseñando cómo ser una mujer feminista.

El punto de expresión más claro del régimen feminista de la sexualidad y el amor se condensa en la palabra “*heteroinfiltrada*”, pues ese término carga consigo las connotaciones de desprestigio y destino subalterno que se le confiere a quienes, en virtud de ser heterosexuales y establecer relaciones amorosas con hombres, habitan en la periferia de Feministlán. Heteroinfiltrada es quien comparte el conocimiento feminista con “*machos que sólo buscan burlarse de las mujeres*”; alguien que, a pesar de ser feminista y pretender romper con los hombres, continúa brindándoles “*servicios*” en el amor (Ruth, 33 años). Por lo tanto, una heteroinfiltrada es una suerte de traidora que aprovecha su condición de género para escabullirse por los intersticios de un dominio al que no pertenece. Esto me regresa a la función performativa de las prácticas de etiquetado. Llamar “*heteroinfiltrada*” a alguien no es una forma de denominar lo que se encuentra en dicha persona, sino de atribuírselo.<sup>55</sup> Tal atribución es realizada por quien puede nombrarse y ser reconocida como defensora legítima de los códigos de valor que operan dentro del régimen feminista del amor y la sexualidad: una “*emprendedora moral*”<sup>56</sup> que salvaguarda, mediante llamadas de atención que sancionan simbólica y emocionalmente, el conjunto de normas que, se supone, todas deberían acatar.

---

<sup>54</sup> Para Hochschild, los recordatorios de reglas del sentir se pueden reconocer en la forma en la que otras personas evalúan y sancionan nuestras emociones (2012 [1983], pp. 57-59).

<sup>55</sup> Esto quiere decir que un acto es independiente de su etiqueta: “Si nadie definió esa acción como desviada, entonces no puede, por definición, ser desviada (2009 [1963], p. 204).

<sup>56</sup> El término “emprendedora moral” es original de Howard Becker, quien lo emplea para referirse a las personas que, en la defensa de un orden, llevan a cabo un etiquetado de personas que cometen acciones “desviadas” (2009 [1963], pp. 196-197).

Uno aspecto sobresaliente de las llamadas de atención es su aceptación por parte de aquellas personas a las que están dirigidas. Dicha aceptación es lo que hace del régimen una hegemonía, es decir, un estado de cosas en el que el mandato de quienes están a la cabeza es aceptado, aunque no siempre bienpreciado, por quienes ocupan las posiciones subalternas. De ahí que, parafraseando a Raewyn Connell, las sujetas “establecidas” de Feministlán tengan éxito al reclamar su derecho a ejercer la autoridad (2019 [1995], p. 113). Esto puede verse cuando las interlocutoras callan en lugar de impugnar el lugar de segunda importancia al que son relegados sus trajines amorosos (Laura, 25 años; Violeta, 23 años); cuando piden “*perdón*” por no llevar un proceso “avanzado” de deconstrucción feminista (Lorena, 31 años); cuando, en razón de considerar que existe una contradicción entre ser feminista y tener un deseo heterosexual, justifican la críticas que les hacen sus compañeras lesbianas o en vías de alesbianamiento (Violeta, 23 años); cuando reconocen la autoridad política e intelectual de quien se embiste como protectora de las leyes de Feministlán (Ruth, 33 años).

El respeto a las reglas del campo, así como el reconocimiento de la autoridad de quienes se encargan de movilizarlas, es lo que garantiza la reproducción del orden jerárquico de Feministlán. En otras palabras: al usar y validar las reglas, el centro y la periferia validan los criterios que les lleva a ocupar sus respectivas posiciones dentro del campo y, por lo tanto, a gozar de volúmenes distintos de capital simbólico. La buena estima en la que se tiene a las reglas no se debe a su valor intrínseco, sino al hecho de que son impulsadas por quienes gozan del mayor volumen del capital específico de Feministlán: las sujetas que ostentan con mayor legitimidad la categoría “feminista”. Esto es tanto como decir que el fundamento de legitimidad de las reglas descansa sobre una relación de poder asimétrica entre el centro y la periferia (Bourdieu, 1995 [1970], p. 50). Ignorar lo anterior, cuestión que suele ocurrir en virtud del deseo de acoplamiento a las reglas del campo, es lo que lleva a tomar las reglas como si fueran válidas en sí mismas (Bourdieu, 1995 [1970], pp. 53-55).

### **3.4.2 ¿La (feminista) perfecta?**

Lo dicho hasta aquí me permite trazar un paralelismo con “la perfecta” de Angela McRobbie. “La perfecta” es un ideal de género que circula en distintas redes sociales, libros, guías y manuales de autoayuda. Su llamado al mejoramiento personal es incorporado por

adolescentes y mujeres jóvenes como una “tecnología del yo”, cuya lógica puede verse en los ejercicios de autoevaluación que practican distintas mujeres para, entonces, calcular la distancia que media entre sus respectivas vidas y el ideal de la mujer perfecta. De ahí que dichas mujeres terminen fiscalizándose a sí mismas: “¿Qué tan bien lo hice hoy? ¿Logré comer menos calorías? ¿Comí más saludable? ¿Fui al gimnasio?” (McRobbie, 2015, p. 9).

La “feminista perfecta”<sup>57</sup> es una representación ideal de género que concentra las características que se contraponen a la figura de la “*heteroinfiltrada*” y al resto de categorías referidas por las entrevistadas con las que se denomina a las feministas que obtienen un bajo puntaje en el feministómetro: “*feministas blancas*”, “*feministas académicas*”, y “*feministas light*”. De acuerdo con los relatos de las interlocutoras, la feminista perfecta es lesbiana o está en un proceso de alesbianamiento, tiene una relación poliamorosa, milita en una colectiva que es sensible al feminismo radical, no colabora con el Estado, sino que lo combate, y privilegia el aprendizaje práctico del feminismo por encima del teórico. Las mujeres que logran acercarse a esta representación son las que pueden reclamar, con legitimidad, lo que está en juego en Feministlán: la capacidad de autodenominarse “feminista”. Quien más se acerque al ideal, mayor legitimidad tendrá al interior de Feministlán y, por lo tanto, ocupará una posición alejada del circuito en el que habitan, con aceptación o resignación, las sujetas de legitimidad dudosa. Lo anterior me permite decir que, en este caso, el género puede ser entendido como un capital. Así como sucede con un capital en un campo (Bourdieu, 2001), la acumulación de características que componen la representación ideal de la mujer feminista determina la posición dentro de Feministlán. Tal acumulación de características es, como el capital, la acumulación de trabajo incorporado (Bourdieu, 2001, p. 131), a lo largo de la deconstrucción llevada a cabo durante el proceso de socialización y politización feminista. En ese sentido, el género es un criterio estructurante de Feministlán.

Como en el caso de la perfecta de McRobbie, la feminista perfecta también supone una “tecnología del yo”. Dicha tecnología recoge los aprendizajes mediatizados por el elenco de socialización y politización feminista y los adopta como referentes de evaluación personal.

---

<sup>57</sup> La feminista perfecta no es una figura realmente existente. Se trata de una “tipo ideal” que yo construí en oposición a los rasgos que detentan las personas marginadas en Feministlán.

Cuando una no logra estar a la altura de la representación ideal de la perfecta, precisamente porque su forma de establecer relaciones de pareja y su deseo sexual no se ajustan a la norma, entonces sobreviene un sentimiento de culpa y una acción de reproche: *“Hubo un momento en el cual si eras feminista era porque creías en el amor libre y no había de otra. Si tenías una relación monogámica, era como ‘no amiga, eso no es feminista’. Entonces como que muchas de nosotras nos sentíamos muy incómodas...porque yo decía ‘es que no me siento tan segura de mí misma como para tener una relación abierta, pero como eso es feminista...yo voy a ser así’”* (Laura, 25 años). Este pasaje muestra cómo la falta de interés por tener relaciones abiertas, lejos de ser una decisión que emana y se justifica a través de una consulta de los propios deseos, constituye una falla individual: *“no me siento tan segura de mí misma”* (Laura, 25 años). Aquí vemos cómo se borra la vocación sociológica<sup>58</sup> de la crítica que hacían las interlocutoras al amor romántico, puesto que su desajuste con la representación ideal de la feminista perfecta no es producto, según Laura, de relaciones asimétricas de poder o instituciones sociales, sino defectos individuales: inseguridades.

Antes de finalizar, cabe hacer algunos matices. El orden simbólico que señala a las parejas amorosas heterosexuales como carentes de valor feminista es paralelo a representaciones contrarias. Así, Ruth (33 años) recibió una invitación por parte de una compañera lesbofeminista de su escuela para que deje a su pareja varón y comience una familia homoparental con otra mujer y, a la vez, ha sido respetada y bienvenida sin necesidad de enseñar credenciales de ningún tipo de deseo sexual que avale su legitimidad como feminista. De hecho, Ruth me contó que Simona la invitó a formar parte de una agrupación, dejándole bien claro que no por ser heterosexual tenía impedido ser feminista: *“Simona es bien chida en eso, porque Simona no es como otras feministas de que ‘no, si no eres lesbiana, no me hables, aléjate.’”* No obstante, la invitación de Simona implica el reconocimiento de las normas que vuelven problemático, al interior de Feministlán, el deseo heterosexual de una mujer feminista, puesto que, de lo contrario, su aclaración (no tienes que ser lesbiana

---

<sup>58</sup> En la sección dedicada a las narrativas amorosas mencioné que las entrevistadas llevan a cabo una suerte de crítica sociológica del amor romántico, es decir, una crítica que no culmina en el reproche y la culpabilización personal, porque, al dirigir su mirada hacia las condiciones sociales que habilitan la emergencia y reproducción del amor romántico, no encuentra en los individuos la fuente de los malestares vividos en las relaciones de pareja.

para ser feminista) no tendría sentido. Este es un caso de aquello que Bourdieu denominó “revoluciones parciales”, en las cuales, si bien se puede optar por rutas alternas a las sugeridas por las normas del campo, no ponen “en tela de juicio los fundamentos mismos del juego” (Bourdieu, 2002 [1966], p. 122).

Lo anterior es una muestra de que la actual hegemonía en Feministlán no está libre de momentos de tensión. A cada uno de los silencios frente a la autoridad de las normas que gobiernan el amor y el deseo sexual en Feministlán, le corresponden voces disidentes: “*Qué perro miedo me dan estas morras que desde la teoría nos quieren venir a explicar cómo conducir nuestra intimidad. Que si falta deconstrucción por aquí o por allá. Yo no me volví feminista para rendirle cuentas a ningún tribunal*” (Lucrecia, 23 años). Las palabras de Lucrecia pueden verse como una estrategia revolucionaria dentro de Feministlán, cuya finalidad es cuestionar la validez de los criterios con los que, desde el centro del campo, se determina si algo es o no es feminista. De ahí que no sea exagerado decir que al interior de Feministlán pueden ocurrir acciones contrahegemónicas que pretendan, como dice Bourdieu, “romper los cerrojos de derecho de entrada” (2002 [1966], p. 120).

No todas las mujeres feministas son igualmente susceptibles de ser juzgadas bajo los parámetros del feministómetro y, por lo tanto, no todas esas mujeres sienten de la misma manera la presión de ser ubicadas en una u otra posición de Feministlán. Las mujeres que claramente están bajo el radar del feministómetro son aquellas que: a) mantienen vínculos con un elenco de socialización y politización feminista orientado hacia el feminismo radical, mas no por ello se identifican como feministas radicales, y b) participan frecuentemente en los espacios donde se llevan a cabo las discusiones del activismo y militancia feminista. En ese sentido, la proximidad con el elenco de socialización y politización feminista, más que el hecho mismo de establecer relaciones amorosas heterosexuales, es lo que coloca a una sujeta dentro de la jurisdicción de quienes, empleando los términos de Lucrecia, constituyen el “*tribunal*” feminista y que, en mi nomenclatura, corresponden a las que habitan el centro de Feministlán. Sentir el fuego del feministómetro depende del capital social detentado.

Las feministas que sienten tenuemente el fuego de la fiscalización ejercida por el feministómetro se dividen en dos grupos. El primero se trata de mujeres que: a) no conviven demasiado en los espacios de interacción feminista, b) su activismo es más bien esporádico

y c) participan en agrupaciones sin vínculos fuertes con el feminismo radical. El segundo grupo se compone de mujeres que, aun cuando participaron en agrupaciones feministas, hoy se encuentran alejadas del activismo y la militancia. Lo que distingue a estas mujeres es que son las únicas que no creen que valga la pena luchar por aquello que está en juego dentro de Feministlán, dado que, para ellas, ser feminista es una cuestión independiente a la validación otorgada por quienes ocupan el centro del campo. El precio que pagan estas mujeres por su autonomía es la marginación: no toman parte en las discusiones sobre agendas ni estrategias.

### 3.4.3 Cierre<sup>59</sup>

Lo anterior permite entender cómo en Feministlán hay un “proyecto de género”: “...procesos de configuración de la práctica a través del tiempo... (Connell, 2019 [1995], p. 107). Ello se debe a que el régimen feminista del amor y la sexualidad pretende incidir en la configuración de la práctica de las interlocutoras para que éstas “hagan género” de manera disidente en sus respectivas relaciones amorosas y sexuales, esto es, para que hagan un performance de una feminidad feminista en el amor y la sexualidad. El objetivo del régimen presente en Feministlán es eliminar aquello que Connell denomina “las diferentes lógicas” (2019 [1995], p. 108) del género y que yo, siguiendo a Lahire (2004), considero que son disposiciones de género que fueron incorporadas a través de múltiples procesos de socialización. Tales disposiciones, que pueden o no ser feministas, responden a estructuras sociales con trayectorias históricas diversas (Connell, 2019 [1995]); de ahí que entre tales lógicas se pueda presentar más de una contradicción. El proyecto de género en Feministlán es eliminar el peso de esas contradicciones para abrazar una sola lógica de género: la de una feminidad feminista. Dicha tarea corre a cargo de las “emprendedoras morales” que, a su vez, son las mentoras políticas sobre las que reflexioné al inicio de esta investigación.

Feministlán, en tanto que un campo, describe una distribución jerarquizada de distintas posiciones. La defensa de dicha distribución, estrategia adoptada por quienes ocupan el centro del campo (Bourdieu, 2002 [1966]), es la defensa de un tipo particular de mujer: aquel que está encarnado en la feminista perfecta. De ahí que la perfecta dé cuenta de

---

<sup>59</sup> No incluí un diálogo con otras investigaciones, puesto que las publicaciones que revisé para el estado del arte no discuten los temas que aquí trato.

una feminidad que al interior de Feministlán es hegemónica y, también, que las feminidades que no se acercan a ella sean relegadas a posiciones subalternas, a través de prácticas de etiquetado. Esto hace de Feministlán un orden de género, cuya organización y dinámica es establecida en virtud de qué tan feminista es, según los criterios impuestos desde el centro y adoptados como referentes legítimos por la generalidad del campo, la forma que tienen sus integrantes de hacer género en el amor y la sexualidad.

La organización interna de Feministlán no sólo se lleva a cabo en función de la forma de hacer género en el amor y la sexualidad de sus habitantes. Otro factor sumamente importante, según mi investigación, es la clase social. Las etiquetas “feminista blanca” y “feminista académica” se emplean para denominar a sujetas que habitan en la periferia de Feministlán, pero que, fuera de este campo específico, acumulan una serie de privilegios asociados a las clases dominantes. Por consiguiente, en el campo aquí revisado se presenta una paradoja: entre más privilegios de clase se acumulan fuera de Feministlán, menos legitimidad, como sujeta feminista, se tiene en Feministlán.

La lucha al interior del Feministlán es lo que le da su dinamismo. Las impugnaciones tienen un papel fundamental, ya que pueden conducir a una transformación del orden de género y el régimen del amor y la sexualidad que componen Feministlán. Tales impugnaciones se distribuyen a lo largo de un *continuum* de acciones, que van desde las menos frontales (resistencias) a las más frontales (antagonismos). Las resistencias se expresan como intentos por cambiar la narrativa del progreso que divide a “avanzadas” de “retrasadas” (Violeta, 23 años) o como renuncia a la ponderación de quién sí merece el título “mujer feminista” (Juana, 37 años), mientras que los antagonismos implican críticas y deliberación (Lucrecia, 23 años). De cualquier forma, el estado actual del orden de género de Feministlán, así como de su régimen del amor y la sexualidad, muy probablemente se transforme: otros serán los elementos en juego, otras serán las sujetas legítimas e ilegítimas.

## Consideraciones finales

En esta última parte de la tesis retomo las preguntas que planteé en la introducción.

¿Qué condiciones sociales permiten que una sujeta sea influenciada por el feminismo? La condición más importante en mi investigación es la ubicación de una sujeta en el espacio social (McAdam, 1986), puesto que dicha ubicación condiciona: a) el nivel de cercanía con el elenco de socialización y politización feminista y b) el desarrollo de una moral afín al feminismo. Una posición caracterizada por la posibilidad de asistir a instituciones de educación media superior y superior puede traer un ensanchamiento del capital social detentado que, a su vez, vincule a una mujer con agentes de socialización feministas. Asimismo, ocupar posiciones de vulnerabilidad en virtud de ser mujer aporta una base para abrazar una moral feminista que rechace los factores que sustentan dicha vulnerabilidad y las prácticas coercitivas de socialización de género. Los distintos grados de cercanía con los elencos de socialización y politización feministas provocan que no todas las mujeres sean feministas; pero una posición relativamente compartida de género habilita que todas las mujeres puedan serlo.

¿Qué agentes están involucrados en el proceso de socialización y politización feminista? Como sujetas socializadas, las entrevistadas están frente a dos agentes que les suministran conocimiento y pueden legitimar/ deslegitimar sus identidades políticas: las profesoras/ investigadoras y las mentoras políticas. La diferencia entre ambos agentes consiste en los distintos grados de verticalidad de sus acciones: mientras que las profesoras/ investigadoras se limitan a la recomendación de lecturas y a compartir opiniones; las mentoras políticas recurren, además de esas estrategias, a sanciones simbólicas o emocionales. Los esfuerzos de socialización de ambos agentes constituyen “acciones pedagógicas”: imposiciones arbitrarias de una definición de la realidad social (Bourdieu, 1995 [1970]). Son arbitrarias porque de ellas no puede deducirse ningún principio de validez que las sustente, en tanto que “no están unidas por ningún tipo de relación interna a la “naturaleza de las cosas” o a una ‘naturaleza humana’” (Bourdieu, 1995 [1970], p. 48). La acción pedagógica de las mentoras políticas destaca por encima de la de las profesoras/ investigadoras en la reproducción del orden social que fundamenta su poder de imposición (Bourdieu, 1995 [1970], p. 50), ya que constituye ejercicios de disciplinamiento que,

mediante regaños y señalamientos, mediatizan conocimiento sobre las formas correctas de “hacer” género en Feministlán.

Como sujetas socializantes, las entrevistadas movilizan, sobre sí mismas y quienes les rodean, el capital cultural que acumularon durante su incursión en el mundo de los feminismos y, por lo tanto, se convierten en integrantes del elenco de socialización y politización feminista. Cuando la socialización va dirigida a ellas mismas, su acción pedagógica adquiere la forma de una “tecnología del yo”, pues trabajan en la reconfiguración de su individualidad para ceñirse al contenido normativo de discursos feministas que dicen cómo hay que actuar, pensar y sentir (Foucault, 2008). Aquí, el poder coercitivo de las normas mediatizadas por los agentes de socialización feminista es incorporado como un dispositivo de autovigilancia y autocontención. Si la coerción que ejercitan las entrevistadas sobre ellas mismas disminuye con el paso del tiempo es porque la coerción misma ha tenido éxito en la formación de un habitus feminista (Durkheim, 2019 [1895], p. 68).

¿Por qué para las interlocutoras no es una opción retomar el curso de vida y las definiciones de la realidad que tenían antes de incursionar en los feminismos? En primer lugar, porque lo que está en juego es el sentido que le asignan a su realidad y a ellas mismas. La interacción de las interlocutoras con el elenco de socialización y politización feminista conduce a la incorporación de capital cultural feminista que se condensa en lo que ellas denominan las “gafas violetas”. Tales gafas son el fundamento del “aparato legitimador” que permite avanzar nuevas lecturas sobre la realidad individual y colectiva (Berger y Luckmann, 2012 [1968]). Esa relectura puede ser entendida como un “ritual de paso” entre la socialización no feminista y la que sí es, pues conduce al asombro de quien cree descubrir lo que yace detrás de las meras apariencias: las violencias e injusticias que estaban escondidas detrás de los pesares pasados (Berger y Luckmann, 2012 [1968], p. 174). Esto lleva a una “ruptura biográfica” (Lahire, 2004), la cual muchas veces es expresada en una narrativa del progreso en la que se pasa de la oscuridad a la luz, de la violencia a la sanación, del desprecio al amor propio (Berger y Luckmann, 2012 [1968], p. 198).

En segundo lugar, la incursión en los feminismos trae consigo una redefinición de los vínculos sociales de las interlocutoras. Lo que se transforma en esa redefinición son las condiciones sociales que favorecerían el sostenimiento, mediante el uso de claves

interpretativas, de una definición no feminista de la realidad, o sea, el aparato conversacional del elenco de socialización no feminista (Berger y Luckman, 2012 [1968], pp. 194-199). Mas el cambio no ocurre sin costo alguno, pues trae rupturas dolorosas con amistades y familiares que se justifican mediante una reinterpretación: el horizonte feminista consiste en la protección de la salud, mientras que el pasado es un terreno lleno de pesares. Esto conduce a la creación de “un nuevo espacio vital” que favorece el mantenimiento de las nuevas disposiciones incorporadas (o en vías de incorporación), por medio del sostenimiento de un modelo de interacción social que sólo incluye a mujeres feministas. Lo anterior garantiza la indistinción de las relaciones amistosas y los lazos de compañerismo en las agrupaciones, así como la exclusión de agentes ajenos al feminismo. Por eso, si bien nunca terminan por serlo, algunas agrupaciones feministas se parecen a una “institución total” en la que se busca reducir las influencias culturales que reciben sus integrantes al conjunto de principios de socialización de la institución misma (Lahire, 2004, p. 38).

¿Cómo cuentan las entrevistadas sus experiencias amorosas? Las entrevistadas recurren a cuatro narrativas para explicar sus itinerarios amorosos. Los cambios dentro de cada narrativa, en su mayoría atravesados por el proceso de socialización y politización feminista, suponen un cambio de los marcos culturales desde los que se “nombran y definen las emociones, señalan los límites de su intensidad, especifican las normas y los valores asignados a ellas...” (Illouz, 2009, p. 21). Esto hace del feminismo uno (de muchos) repertorios culturales para explicar el amor. Una narrativa de las interlocutoras describe el tránsito del ejercicio de una rebeldía no feminista a otra que sí lo es. Aunque ambas formas de rebeldía pueden orientarse contra los mandatos y expectativas de género que moviliza alguna autoridad, sólo la segunda ofrece la oportunidad de poner en acto los principios políticos del feminismo en la relación amorosa. La narrativa “del acontecimiento al proyecto” indica cómo las entrevistadas pasan de considerar el amor como una experiencia total que justifica la existencia, a otra en la cual lo relativo al amor es dependiente de los intereses individuales de cada integrante de la pareja y de ellos como equipo. La narrativa “del malestar a la crítica” depende del uso del capital cultural feminista interiorizado para lanzar una mirada crítica sobre el pasado y, entonces, descubrir el potencial nocivo de los “mitos románticos”, los cuales, en tanto que ponen en riesgo la salud y la individualidad, pretenden

ser desterrados por las interlocutoras. Finalmente, la narrativa del “amor como fracaso”, presente únicamente en el relato de la entrevistada trans\*, señala los trajines amorosos que surgen de haber sido un hombre homosexual y haber atravesado una transición de género.

¿El proceso de socialización y politización feminista supone un cambio en los patrones de gusto de las entrevistadas? Sí, porque se redefinen los esquemas de pensamiento desde los cuales se determina si una persona es o no atractiva. De ahí se desprenden cambios en las formas de construir a las parejas ideales: si antes se resaltaban el atractivo físico y ser “cool”, ahora se prefieren cualidades como las competencias emocionales, la independencia económica y la afinidad con el feminismo. La transición a estas cualidades responde al hecho de develar los regímenes masculinos del sentir y de la economía (López, 2013), lo cual hace evidente cómo, en sus experiencias amorosas no feministas, las interlocutoras eran presas de la explotación de sus capacidades para amar (Jónasdóttir, 2018). Lo más llamativo de esto es que las entrevistadas heterosexuales desean en los varones un capital emocional que históricamente ha sido asociado a la feminidad (Cottingham, 2016): realizar de trabajo emocional sobre uno mismo y los otros.

¿Qué caracteriza a los acuerdos amorosos de las entrevistadas y en qué sentido son diferentes de aquellos que tenían antes de ser mujeres feministas? El proceso de socialización y politización feminista se encuentra en medio de la transición entre los acuerdos reflejos y los acuerdos reflexivos y flexibles de las entrevistadas. Tales acuerdos, que tienen por objeto la sexualidad y el trabajo de cuidados, son diferentes en tanto que sólo los segundos, además ser válidos hasta nuevo aviso y contar con cláusulas de operación, descansan sobre ejercicios de reflexividad individual y compartida entre quienes forman un “nosotros” amoroso. Esto hace que el amor sea, entre otras cosas, un proyecto reflexivo (Giddens, 2012). El tránsito de unos acuerdos a otros trae consigo una serie de choques entre las intenciones de cambio de las interlocutoras y las situaciones de interacción amorosa en las que se encuentran. Se trata, como dice Lahire, de una “crisis de lazos de complicidad o connivencia” entre lo incorporado y las reglas tácitas o explícitas del funcionamiento de sus “nosotros” (2004, pp. 73-75). Los choques suponen que las relaciones amorosas en las que se encuentran las entrevistadas no son un escenario para puedan “hacer” género y feminismo en el amor (Butler, 2007).

Aun cuando han establecido acuerdos reflexivos y flexibles, las interlocutoras viven contradicciones entre las disposiciones amorosas que ganaron vía una socialización romántica previa y las formas de hacer, pensar y sentir en el amor que, según la representación ideal de la mujer feminista, son las verdaderamente legítimas. Las contradicciones son producto de la resistencia que impone la realidad social ya incorporada a los esfuerzos voluntarios de reformulación subjetiva. Tal realidad social individualizada actúa como un “hecho social” coercitivo, cuya resistencia recuerda que no puede ser modificado por un decreto de la voluntad (Durkheim, 2019 [1895], p. 83). Esto da lugar a una pugna individualizada de socializaciones, que las entrevistadas intentan desplazar vía trabajo emocional de represión o de evocación (Hochschild, 2012 [1983]).

La investigación me llevó a tres conceptualizaciones de Feministlán. Por un lado, Feministlán es un campo en el que sus integrantes están distribuidas en posiciones que gozan de distinto capital simbólico. El capital específico de Feministlán es la determinación de qué feminidad sí es y cuál no es feminista, lo cual se puede ponderar mediante la evaluación de las formas de hacer género en el amor y la sexualidad. Quienes dan muestras de una feminidad cercana a la representación ideal de la feminista perfecta son quienes habitan el centro del campo, mientras que quienes no lo hacen permanecen, desde la aceptación o la confrontación, en la periferia. Esto da lugar a la segunda conceptualización de Feministlán como un orden de género: la distribución de sujetas en posiciones de prestigio social diferente en virtud de sus muestras de feminidad da cuenta de relaciones asimétricas de poder entre mujeres. La finalidad de este orden es un “proyecto de género” que consiste en eliminar (Connell, 2019 [1995], p.107), mediante el disciplinamiento llevado a cabo por las emprendedoras morales que habitan su centro (Becker, 2009 [1963]), las contradicciones entre los principios de socialización feministas y no feministas que tienen sus habitantes. Además, Feministlán también es un régimen emocional (López, 2013), en tanto que por medio de sus reglas del sentir se disciplina a sus integrantes para que sigan las formas pretendidamente correctas de sentir y expresar lo sentido en el terreno del amor y la sexualidad (Hochschild, 2012 [1983]).

Quiero finalizar con un repaso de las deudas de esta investigación; deudas que planeo saldar en proyectos futuros. Dada la falta de tiempo, no recurrí a ejercicios de etnografía

digital y focus groups para profundizar la comprensión de mi unidad de análisis. Internet ofrece un mar de comentarios, fotografías, artículos y videos que me hubieran ayudado a analizar con mayor detalle el campo de Feministlán, mientras que los focus groups me hubieran permitido explorar de mejor manera las representaciones colectivas del amor romántico. Otra deuda pendiente es incluir a una figura recurrente que no tuvo voz en la tesis: los hombres que tienen relaciones amorosas con mujeres feministas. Sería interesante conocer qué piensan y cómo se involucran en aquello que las entrevistadas ven como una dimensión clave en el amor: el intercambio recíproco de trabajo emocional. De esa manera tendría mayor sustento empírico para responder, aunque sea tentativamente, a la hipótesis de que hombres y mujeres poseen capitales emocionales diferentes que, al momento de entrar en juego en el amor, conducen a choques. También sería provechoso retomar las experiencias amorosas y de socialización y politización feminista de la interlocutora trans\* con mayor atención en su especificidad, puesto que muestran con claridad las disputas actuales dentro de Feministlán por el derecho de llamarse “feminista” y sacan a relucir cómo, para poner en acto las narrativas con las que se significa el amor, es necesaria la validación contextual de quienes no forman parte del “nosotros”. Continuar con el estudio de las experiencias de la entrevistada trans\* permitiría, además, profundizar en aquello que está en su relato y en el del resto de interlocutoras: aprender a ejercitar una feminidad feminista en el amor señala, entre otras cosas, que el género no es una esencia, sino algo que se aprende y que se hace en interacción con otras personas (West y Zimmerman, 1987).

## **Bibliografía**

- Ahmed, S. (2017), *La política cultural de las emociones*, Ciudad de México, CIEG/UNAM.
- Argüello, S. (2013), *Un fantasma ha salido del clóset. Los procesos de politización de las identidades sexuales en Ecuador y México, 1968-2010*, Ciudad de México, El Colegio de México, tesis de doctorado.
- Asakura, H. (2019), "Contienda de emociones: maternidad a distancia de mujeres migrantes centroamericanas", Seminario Permanente de Investigación PIEG 2019, 11 de septiembre de 2019, Ciudad de México, El Colegio de México.
- Auerbach, C. F. y L. B. Silverstein (2003), *Qualitative Data: An introduction to Coding and Analysis*, Nueva York, New York University Press.

- Austin, J. (2018) [1962], *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós.
- Backus, F. y J. R. Mahalik (2011), "The masculinity of Mr. Right: Feminist identity and heterosexual women's ideal romantic partners", *Psychology of Women Quarterly*, vol. 35, núm. 2, pp. 318-326.
- Badiou, A. (2011), *Elogio del amor*, Madrid, La esfera de los libros.
- Becker, H. (2009) [1963], *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Berger, P. y H. Kellner (1993) [1964], "Marriage and the Construction of Reality: An Exercise in the Microsociology of Knowledge", en B. Byers (Ed.), *Readings in Social Psychology: Perspective and Method*, Boston, Allyn & Bacon, pp. 220-229.
- Berger, P. y T. Luckmann (2012) [1968], *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bericat, E. (2000), "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Papers: Revista de Sociología*, vol. 62, pp. 145-176.
- Bertaux, D. (2005), *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Blázquez, N. (2010), "Epistemología feminista: Temas actuales", en N. Blázquez, F. Flores y M. Ríos (Coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/UNAM, pp. 21-38.
- Boltanski, L. (1990), *El Amor y la Justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bolzendhal, C. y D. Myers (2004), "Feminist attitudes and Support for Gender Equality: Opinion Change in Women and men, 1974-1998", *Social forces*, vol. 83, núm. 2, pp. 759-790.
- Bourdieu, P. (2003), *El oficio del científico Ciencia de la ciencia y reflexividad. Curso del Collège de France 2000-2001*, Barcelona, Anagrama.
- (2002) [1966], *Campo de poder, campo intelectual*, Tucumán, Editorial Montessor.
- (2001), *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- (2000), *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1997), *Capital cultural, escuela y espacio social*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- Bourdieu, P., J.C. Chamboredon y J.C. Passeron (2008) [1973], *El oficio del sociólogo, presupuestos epistemológicos*, Ciudad de México, Siglo XXI.

- Bourdieu, P. y J.C. Passeron (1995) [1970], *La reproducción*, Ciudad de México, Fontamara.
- Butler, J. (2009), “Performatividad, Precariedad y Políticas Sexuales”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 3, pp. 321-336.
- (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- Cabral, M. (2009), *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Córdoba, Anarrés Editorial.
- Cedillo, P. (2016), “El género como disposición: a propósito de la pluralidad interna del “habitus” sexual”, en M. de los Ángeles Pozas y M. Estrada (Eds.), *Disonancias y resonancias conceptuales*, Ciudad de México, El Colegio de México, pp. 205-243.
- Chul-Han, B. (2014), *La agonía de eros*, Barcelona, Editorial Herder.
- Collignon, M. y Z. Rodríguez (2010), “Amor y sexualidad en jóvenes mexicanos del siglo XX”, en M. Collignon, Z. Rodríguez y K. Bárcenas (Eds.), *La vida amorosa, sexual y familiar en México, Guadalajara*, Guadalajara, ITESO/ Universidad Jesuita de Guadalajara/ Universidad Iberoamericana Ciudad de México/ Universidad Iberoamericana León/Universidad Iberoamericana Puebla, pp. 11-72. pp.
- Connell, R. (2019) [1995], *Masculinidades*, Ciudad de México, CIEG/UNAM.
- Corbin, J. y A. Strauss (2002), “Las operaciones básicas: Formular preguntas y hacer comparaciones”, en J. Corbin y A. Strauss, *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Medellín, Universidad de Antioquia, pp. 80-94.
- Cottingham, M. (2016), "Theorizing emotional capital", *Theory and Society*, vol. 45, pp. 451-470.
- De Lauretis, T. (1992), *Alicia ya no. Feminismo, semiótica y cine*, Madrid, Cátedra.
- Durkheim, E. (2019) [1895], *Las reglas del método sociológico y otros ensayos de metodología*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (2016 [1977]), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. y J. L. Scotson (2016), *Establecidos y Marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Emerson, R., R. Fretz y L. Shaw (1995), *Writing ethnographic fieldnotes*, Chicago/ Londres, Chicago University Press. .

- Emirbayer, M. (2009), "Manifiesto en pro de una sociología relacional", *Revista CS*, núm. 4, pp. 285-329.
- Esteban, M. L. (2009), "Identidades de género, feminismo, sexualidad y amor: Los cuerpos como agentes", *Política y Sociedad*, vol. 46, núm. 1-2, pp. 27-41.
- Esteban, M. L. y A. Távora (2008), "El amor romántico y la subordinación social de las mujeres: Revisiones y propuesta", *Anuario de Psicología*, vol. 30, núm. 1, pp. 59-73.
- Fassin, E. (2011), "El imperio del género. La ambigua historia política de una herramienta conceptual", *Discurso, teoría y análisis*, núm. 31, pp. 11-35.
- Faulkner, S. y P. Ruby (2015), "Feminist identity in romantic relationships: A relational dialectics analysis of e-mail discourse as collaborative found poetry", *Women's Studies in Communication*, vol. 30, núm. 2, pp. 206-226.
- Ferguson, A. (2018), "Alienation in love: is mutual love the solution?", en A. García, L. Gunnarsson y A. Jónasdóttir (Eds.), *Feminism and the Power of Love*, Nueva York, Routledge, pp. 15-35.
- Ferrarotti, F. (2007), "Las historias de vida como método", *Convergencia. Revista de Ciencias sociales*, vol. 14, núm. 44, pp. 15-40.
- Firestone, S. (1970), *The dialectic of sex: The Case for Feminist Revolution*, Nueva York, Bantam.
- Flores, V. (2019), "Mecanismos en la construcción del amor romántico", *La ventana*, núm. 50, pp. 282-305.
- Foucault, M. (2008), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Buenos Aires, Paidós.
- (1995), "¿Qué es la crítica?", *Revista de Filosofía*, núm. 11, pp. 5-25.
- Fraser, N. (2015), "Las contradicciones del capital y los cuidados", artículo de acceso libre en la página de la New Left Review en español, septiembre-octubre, URL: <https://newleftreview.es/issues/100/articles/nancy-fraser-el-capital-y-los-cuidados.pdf>, última consulta julio de 2020.
- García, J., C. Hernández y N. Monter (2019), "Amor romántico entre estudiantes universitarios (hombres y mujeres). Una mirada desde la perspectiva de género", *La ventana*, núm. 49, pp. 218-247.
- García, N. (2017a), *Difracciones amorosas: Deseo, poder y resistencia en las narrativas de mujeres feministas*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, tesis de doctorado.
- (2017b), "Love and its contradictions: Feminist women's resistance narratives in their love narratives", *Journal of Popular Romance Studies*, núm. 6, pp. 1-19.

- Giddens, A. (2012), *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra.
- Girola, L. (2016), “Representaciones e Imaginarios Sociales”, en E. Garza de la y G. Leyva (Coords.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: Perspectivas actuales*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica/UAM Iztapalapa, pp. 402-431.
- Guber, R. (2011), *La etnografía: Método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Hand, T. (2013), *Gender and power relations and feminism in young heterosexual women's lives*, Sur de Australia, Universidad del Sur de Australia, tesis de doctorado.
- Harding, S. (1998), “¿Existe un método feminista?”, en E. Bartra (Comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 9-34.
- Harnois, C. (2015), “Race, Ethnicity, Sexuality, and Women's Political Consciousness of Gender”, *Social Psychology Quarterly*, vol. 78, núm. 4, pp. 365-368.
- Herrera, C. y C. Agoff (2017), “Entre el habitus y la agencia: reflexiones a partir de la experiencia de mujeres que viven y han vivido violencia de pareja en México”, en K. Tinat y A. Alvarado (Coords.), *Sociología y Género. Estudios en torno a performances, violencias y temporalidades*, Ciudad de México, El Colegio de México, pp. 85-117.
- Hochschild, A. (2012) [1983], *The managed heart*, California, University of California Press.
- (1979), “Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure”, *The American Journal of Sociology*, vol. 85, núm. 3, pp. 551 – 575.
- Illouz, E. (2012), *¿Por qué duele el amor? Una explicación sociológica*, Madrid, Katz Editores.
- (2009), *El consumo de la utopía romántica: El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Katz Editores.
- Jackson, S. (1998), “Even sociologists fall in love: An exploration in the sociology of emotions”, *Sociology*, vol. 27, núm. 2, pp. 201-220.
- Jasper, J. (2012), “Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 4, núm. 10, pp. 44-66.
- Jónasdóttir, A. (2018), “The difference that love (power) makes”, en A. García, L. Gunnarsson y A. Jónasdóttir (Eds.), *Feminism and the Power of Love*, Nueva York, Routledge, pp. 15-35.

- (2014), “Los estudios acerca del amor: Un renovado campo de interés para el conocimiento”, en A. García y O. Sabido (Eds.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*, Ciudad de México, UAM Azcapotzalco, pp. 39-80.
- (2011), “¿Qué clase de poder es el ‘poder del amor’?”, *Sociológica*, vol. 26, núm. 4, pp. 247-273.
- Kahn, R. L. y C. F. Canell (1977), “Entrevista. Investigación Social”, en D. Sills (Comp.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar, pp. 266-276.
- Kane, E. (1995), “Education and beliefs about gender inequality”, *Social problems*, vol. 42, núm. 1, pp. 74-90.
- Klein, E. (1984), *Gender Politics*, Cambridge, Harvard University Press.
- Lahire, B. (2004), *El hombre plural*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Liss, M., C. O'connor, E. Morosky y M. Crawford (2001), “What makes a feminist? Predictors and correlates of feminist social identity in college women”, *Psychology of Women Quarterly*, vol. 25, núm. 2, pp. 124-133.
- López, O. (2013), “La pertinencia de una historia de la construcción emocional del cuerpo femenino en México entre 1850-1910. Abordaje desde el construccionismo social”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 12, pp. 51-64.
- (2011), “Introducción: el lugar de las emociones en el mundo racional”, en O. López (Coord.), *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*, Ciudad de México, UNAM/FES Iztacala, pp. 1-19.
- Mahmood, S. (2006), “Feminist theory, agency, and the liberatory subject: some reflections on the Islamic revival in Egypt”, *Temenos*, vol. 42, núm 1, pp. 31-71.
- McAdam, D. (1986), “Recruitment to High-Risk Activism: The Case of Freedom Summer”, *American Journal of Sociology*, vol. 92, núm. 1, pp. 64-90.
- McCall, L. (1992), “Does gender fit? Bourdieu, feminism and conceptions of social order”, *Theory and Society*, vol. 21, núm. 6, pp. 837-867.
- McRobbie, A. (2015), “Notes on the Perfect”, *Australian Feminist Studies*, vol. 3, núm. 83, pp. 3-20.
- Modonesi, M. (2016), *El principio antagonista: marxismo y acción política*, Ciudad de México, Ítaca.
- Nelson, J., M. Liss, M. Erchull, M. Hurt, L. Ramsey, D. Turner, M. Haines (2008), “Identity in Action: Predictors of Feminist Self-identification and collective Action”, *Sex Roles*, vol.58, núm. 9-10, pp. 721-728.

- Payne, R. (2010), *Love and liberation: Second-wave feminisms and the problem of romantic love*, Carolina del Norte, Universidad de Carolina del Norte, tesis de doctorado.
- Peet, M. y B. Reed (2002), "The development of Political Consciousness and Agency: The Role of Activism and Race/Ethnicity in an Introductory Women's Studies Course", *Feminist Teacher*, vol. 14, núm. 2, pp. 106-122.
- Peltola, P., M. Milkie y S. Presser (2004), "The 'feminist' mystique. Feminist Identity in Three Generations of Women", *Gender and Society*, vol. 18, núm. 1, pp. 122-144.
- Pinckert, M. (2012), *The private face of feminism: A grounded theory of how feminist identification impacts heterosexual romantic relationships*, California, Universidad de Sofía, tesis de doctorado.
- Plutzer, E. (1988), "Work life, Family Life, and Women's support of Feminism", *American Sociological Review*, vol. 5, núm. 4, pp. 640-649.
- Pons, A. (2018), "Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes: hacia una etnografía afectiva", en A. Pons y S. Guerrero (Coords.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*, Ciudad de México, UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 23-52.
- Pons, A. y E. Garosi (2016), "Trans", en H. Moreno y E. Alcántara (Coords.), *Conceptos clave en los estudios de género*, Ciudad de México, UNAM/Programa Universitario de Estudios de Género, pp. 307-325.
- Redford, L., J. Howell, M. Meijis y K. Ratiff (2018), "Implicit and explicit evaluations of feminist prototypes predict feminist identity and behavior", *Group Processes & Intergroup Relations*, vol. 21, núm. 1, pp. 3-18.
- Rhodebeck, L. (1996), "The structure of Men's and Women's Orientations: Feminist Identity and Feminist Opinion", *Gender and Society*, vol. 10, núm. 4, pp. 386-403.
- Ríos, M. (2015), "Pedagogía feminista para la equidad y el buen trato", *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades SOCIOTAM*, vol. 25, núm. 2, pp. 123-143.
- Rojas, M. L. (2013), "Lo biográfico en sociología", en M. L. Tarrés (Coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, Ciudad de México, El Colegio de México/FLACSO, pp. 159-183.
- Rodríguez, Z. (2019), "Imaginario amoroso, reglas del sentimiento y emociones entre jóvenes en Guadalajara", *Estudios Sociológicos*, núm. 37, vol. 110, pp. 339-368.
- (2010), "Transitos amorosos juveniles. De jóvenes a jóvenes adultos: Un cambio que se diluye", en M. Collignon, Z. Rodríguez y K. Bárcenas (Eds.), *La vida amorosa, sexual y familiar en México*, Guadalajara, ITESO/Universidad Jesuita de Guadalajara/

Universidad Iberoamericana Ciudad de México/ Universidad Iberoamericana León/  
Universidad Iberoamerica Puebla, pp. 72-99.

- Rodríguez, Z. y T. Rodríguez (2016), "El amor y las nuevas tecnologías: experiencias de la comunicación y conflicto", *Comunicación y sociedad*, núm. 25, pp. 15-41.
- Romo, J. (2008), "Estudiantes universitarios y sus relaciones de pareja. De sus experiencias y proyectos de vida", *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 13, núm. 38, pp. 801-823.
- Rudman, L. A., J. E. Phelan (2007), "The interpersonal power of feminism: Is feminism good for romantic relationships?", *Sex Roles*, vol. 57, núm. 11-12, pp. 787-799.
- Ruiseñor, E. S. (2016), "Amor, violencia y desamor en la sexualidad de las mujeres", *GénEros*, vol. 9, núm. 27, pp. 31-41.
- Sabido, O. (2011), "El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: Intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente", *Sociológica*, vol. 26, núm. 74, pp. 33-78.
- Sabido, O. y A. García (2015), "El amor como vínculo social: con Elias y más allá de Elias", *Sociológica*, vol. 30, núm. 86, pp. 31-63.
- Samuel, O. y P. Sebillé (2005), "La nupcialidad en movimiento", en M.L. Coubés, M.E. Zavala de Cosío y R. Zenteno (Coords.), *Cambio demográfico y social en México del siglo XX*, Ciudad de México, Cámara de Diputados/ El Colegio de la Frontera Norte/ Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey/ Miguel Ángel Porrúa, pp. 41-65.
- Saraví, G. A. (2015), *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*, Ciudad de México, FLACSO/CIESAS.
- Scott, J. (2008) [1986], "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en J. Scott, *Género e historia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, pp. 48-74.
- Solís, P. (2009), "Los nuevos senderos de la nupcialidad: cambios en los patrones de formación y disoluciones de las primeras uniones en México", en C. Rabell (Coord.), *Tramas familiares e el México contemporáneo*, Ciudad de México, El Colegio de México/ Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 179-198.
- Stake, J. (2007), "Predictors of Change in Feminist Activism Through Women and Gender Studies", *Sex Roles*, vol. 57, núm. 1, pp. 43-54.
- Swank, E. y B. Fhas (2017), "Understanding Feminist Activism among Women: Resources, Consciousness, and Social Networks", *Socius: Sociological Research for a Dynamic World*, vol. 3, pp. 1-9.

- Tapia, L. (1996), *Politización. Ensayos teórico-metodológicos para el análisis político*, La Paz, Postgrado en Ciencias del Desarrollo/Universidad Mayor de San Andrés.
- Tenorio, N. (2012), “Repensando el amor y la sexualidad: Una mirada desde la segunda modernidad”, *Sociológica*, vol. 27, núm. 76, pp. 7-52.
- (2010), “¿Qué tan modernos somos? El amor y la relación de pareja en el México contemporáneo”, *Ciencias*, núm. 99, pp. 38-49.
- Tinat, K. (2017), “Introducción”, en K. Tinat y A. Alvarado (Coords.), *Sociología y Género. Estudios en torno a performances, violencias y temporalidades*, Ciudad de México, El Colegio de México, pp. 9-24.
- Vela, F. (2013), “Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa”, en M. L. Tarrés. (Coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, Ciudad de México, El Colegio de México/FLACSO, pp. 63-88.
- Vera, H. (2016), “Distribución y monopolio del conocimiento: conceptos en busca de una teoría”, en M. de los Ángeles Pozas y M. Estrada (Eds.), *Disonancias y resonancias conceptuales*, Ciudad de México, El Colegio de México, pp. 145-173.
- Weber, M. (2012) [1922], *Economía y sociedad*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Weeks, J. (1998), “La construcción de las identidades genéricas y sexuales: La naturaleza problemática de las identidades”, en I. Sasz y S. Lerner (Ccomps.), *Sexualidad en México: Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, Ciudad de México, El Colegio de México, pp. 199-221.
- West, C. y D. Zimmerman (1987), “Doing Gender”, *Gender and Society*, vol. 1, núm. 2, pp. 125-151.
- Yoder, J., R. Perry y E. Saal (2007), “What Good is a feminist identity: Women’s feminist identification and role expectations for intimate and sexual relationships”, *Sex Roles*, vol. 45, núm. 5-6, pp. 365-372.
- Zelizer, V. (2009), *La negociación de la intimidad*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, S. (2015), *Acontecimiento*, Madrid, Sexto Piso.